

Radikalisme Islam di Indonesia

Menuju Suatu Pemahaman Sosiologis



Vedi R. Hadiz

Kata Pengantar: Airlangga Pribadi

INDO|PROGRESS

Radikalisme Islam di Indonesia

Menuju Suatu Pemahaman Sosiologis

Vedi R. Hadiz

Kata Pengantar: Airlangga Pribadi

Judul asli: Toward a Sociological Understanding of Islamic Radicalism in Indonesia

Pengarang: Vedi R. Hadiz

Penerjemah: Coen Husain Pontoh dan Fitri Mohan

Editor: Coen Husain Pontoh

Desain sampul dan isi: Alit Ambara

Terbit pertama kali dalam *Journal of Contemporary Asia*, Volume 38, Issue 4, 2008.

Penerbit: IndoPROGRESS, 2016

Daftar Isi:

Kata Pengantar **1**

I. Pendahuluan **9**

II. Warisan Masa Kolonialisme Akhir **12**

III. Islam dan Perang Dingin **14**

IV. Islam dan Kontradiksi Pembangunan **16**

V. Islam, Orde Baru Lanjut, dan Reformasi **22**

VI. Beberapa Pengamatan Perbandingan **25**

Daftar Pustaka **27**

Biodata Penulis **29**

Kata Pengantar

Menggugat Pembacaan Kultural atas Radikalisme Islam

Airlangga Pribadi

SEPERTI tampak dalam judulnya, buku saku ini berupaya membuka wawasan baru kepada pembaca untuk memahami akar-akar bangkitnya radikalisme Islam di Indonesia secara sosiologis. Dalam analisis atas tampilnya radikalisme Islam yang lebih peka atas dimensi sosial dan historis, Vedi R. Hadiz berusaha melampaui pembacaan atas fenomena tersebut secara kultural. Ia mengajak pembaca untuk melihat radikalisme Islam sebagai agensi sejarah yang secara dinamis terbentuk oleh kondisi-kondisi sosial yang menyebarkan dalam perkembangan struktur kapitalisme di Indonesia, dan interaksi serta pertarungan sosial dengan kekuatan-kekuatan sosial lain yang eksis dalam arena politik di Indonesia.

Seperti dikemukakan sebagai tesis dalam buku kecil ini, setidaknya ada tiga variabel yang membentuk perkembangan radikalisme Islam di Indonesia: *pertama*, hubungan Islam politik dan interaksinya yang naik turun dengan negara setelah era kemerdekaan, terutama dalam hubungan yang panjang selama 32 tahun dengan Orde Baru yang memengaruhi karakter radikalisme Islam di Indonesia pada era pasca-otoritarianisme. *Kedua*, absennya kekuatan sosial dari kelompok kiri, sosial-demokrasi maupun liberal dalam ruang publik maupun basis akar rumput di Indonesia sebagai penantang kekuatan Islam Politik. Ketidadaan rival politik di aras basis sosial politik di Indonesia, menjadikan hadirnya Islam politik menjadi satu-satunya kekuatan populis yang mengartikulasikan gagasan-gagasan keadilan sosial dalam hubungannya dengan imbas-imbas ekonomi-politik dari pembangunan kapitalisme. *Ketiga*, pengaruh sosial dari suasana Perang Dingin dan pembangunan format kapitalisme-otoritarian Orde Baru yang membentuk perkembangan sosial dari kekuatan Islam politik di Indonesia. Ketiga hal tersebut, menurut Hadiz, adalah konteks sosial-historis yang tidak bisa dipisahkan dari kehadiran dan perkembangan

Radikalisme Islam di Indonesia.

Menjawab Keterbatasan Pendekatan Kultural

Sehubungan dengan pembacaan sosio-historis atas sosiologi radikalisme Islam di Indonesia, karya ini memberikan nuansa baru yang lebih menjanjikan dalam memahami dinamika Islam di Indonesia dibandingkan pendekatan *mainstream* tentang fenomena radikalisme Islam yang selama ini lebih banyak dikemukakan dalam bingkai pembacaan kultural. Ada tiga hal yang menonjol dari karya yang berkarakter sosio-historis atas radikalisme Islam dari Hadiz ini yang tidak ditemukan di dalam pembahasan atas radikalisme Islam dari sudut pandang pembacaan kultural, yakni:

Pertama, pandangan sosiologi atas Radikalisme Islam yang ditawarkan oleh Hadiz menolak memahami aktor-aktor politik Islam sebagai manifestasi dari Islam sebagai blok kultural yang utuh, koheren dan tidak berubah. Dalam pembacaan di atas, yang terutama ditawarkan oleh Bernard Lewis (1990) dan Samuel Huntington (1993), Islam dipahami sebagai gugus kebudayaan statis yang sejak abad ke-7 sampai sekarang memiliki karakter anti-modern dan reaktif terhadap perkembangan modernisasi. Pemahaman atas fenomena Islam seperti ini berjejak kuat dalam karya kalangan neo-konservatif yang berkubang dalam analisis-analisis kajian *counter-terrorism*, seperti yang dikembangkan oleh Abuza (2003) dan Gunaratna *et al* (2005). Analisis atas pengaruh Islam sebagai kekuatan anti-kemodernan dan secara esensial berkarakter agresif tanpa pemahaman atas konteks sosio-historis memunculkan problema yang sangat serius. Dengan membaca Islam sebagai kekuatan anti-modern, reaktif dan cenderung berkarakter kekerasan, memunculkan satu formula jawaban atas kompleksitas segenap persoalan yang berdimensi sosial, yakni kebutuhan akan lahirnya kepemimpinan politik tangan besi dan otoritarian untuk menertibkan dan merepresi hadirnya Islam politik di Indonesia. Di sini kemudian muncul kontradiksi internal dalam pendekatan neo-konservatif di atas. Radikalisme Islam yang dibayangkan sebagai kekuatan anti-modern dan anti-demokrasi hanya bisa dinormalisasikan dengan munculnya kekuasaan yang memangkas dan menegasikan HAM dan demokrasi untuk mengontrol kelompok yang diimajinasikan sebagai 'hewan buas' yang tidak bisa beradaptasi dengan lingkungan demokrasi. Pandangan seperti

ini, mengingatkan kita pada argumen dari Fareed Zakaria (2003) dalam *The Future of Freedom*. Dalam konteks Indonesia, pembacaan seperti ini menjadi salah satu penguat dari argumen-argumen fasisme militeristik sebagai dalih dari kebutuhan munculnya kembali rezime otoritarianisme Orde Baru.

Kedua, pembacaan atas fenomena radikalisme dalam kacamata sosiologis yang sensitif terhadap perkembangan formasi kapitalisme dan pertarungan kekuatan sosial didalamnya, juga mampu menjawab keterbatasan dari pembahasan analisis kultural lainnya, yang meskipun lebih empatik atas keragaman Islam, namun kurang sensitif terhadap pengaruh kondisi-kondisi sosial yang membentuknya. Pembacaan atas fenomena radikalisme Islam lain yang lebih terbuka atas keberagaman Islam - seperti yang banyak dikemukakan oleh kaum Islam liberal di Indonesia - lebih banyak melihat bahwa kontestasi dalam ruang publik Islam di Indonesia dibentuk sebagai akibat dari benturan atas pembacaan terhadap *micro-text* (Al-Qur'an, hadits, dan khasanah tradisi Islam) antara kaum liberal-inklusif versus kaum konservatif-eksklusif. Berdasarkan pembacaan ini, akar-akar konservatisme Islam maupun radikalisme Islam kerap kali dipandang bersumber dari absennya karakter demokratik dan terbuka dalam pembacaan atas teks-teks yang dianggap suci di dalam komunitas Islam. Dalam perkembangannya yang lebih aktual, seperti yang ditunjukkan dalam karya terbaru Martin Van Bruinessen *et al* (2014) *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, merupakan karya yang merepresentasikan perspektif ini dengan nuansa yang lebih kaya. Karya ini menguraikan bahwa ketegangan antara kubu liberal dan konservatif yang bertarung dalam ruang publik demokrasi (sistem politik terbuka yang tidak secara otomatis berpihak pada keunggulan kaum liberal-demokratik) tampil dalam institusi-institusi masyarakat sipil seperti MUI, Ormas Islam dan kelompok Islam lokal. Namun demikian, karya di atas yang menghadirkan entitas Islam moderat dan konservatif terbatas pada penjelasan deskriptif terkait kompetisi pengaruh di antara kelompok Islam dan sekadar memberikan peringatan atas menguatnya kubu Islam konservatif. Pembahasan Martin Van Bruinessen *et al* dengan analisis kulturalnya tidak menjawab bagaimana kemunculan konservatisme Islam sebagai hasil dari formasi pembentukan negara dengan karakter kapitalisme dan sistem politiknya yang khas dalam perjalanan sejarahnya.

Ketiga, kajian yang dikembangkan oleh Hadiz dalam pembacaan radikalisme Islam membantu kita menempatkan kajian tentang Islam di Indonesia, terkoneksi dengan realitas dan perkembangan sosial lebih luas yang melampaui dinamika internal di dalam ruang budaya Islam itu sendiri. Rintisan pembacaan atas perkembangan Radikalisme Islam dalam pembacaan Hadiz dapat membawa kita pada pemahaman tentang bagaimana posisi Islam Politik dalam pertarungan dan negosiasi dengan kekuatan-kekuatan sosial yang lebih luas, posisi kalangan radikalisme Islam dalam formasi Indonesia pasca-otoritarianisme dengan format kelas-kelas dominan dan marjinal yang hadir didalamnya, serta analisis yang lebih mendalam tentang peran kekuatan spesifik proses neoliberalisasi yang akan membentuk karakter dari Islam politik di Indonesia.

Pembacaan Sosiologi Materialisme Historis atas Politik Islam

Dalam khasanah akademik, pendekatan sosiologis atas politik Islam yang ditawarkan oleh Vedi R Hadiz ini, meskipun terbilang baru dalam ruang intelektual Islam di Indonesia, namun bukanlah tanpa pendahulu, saat kita tempatkan dalam kajian Islam pada skala global. Dalam pengantar pendek atas buku saku ini, akan dijelaskan sekelumit karya-karya dalam politik Islam di dunia Muslim yang mengedepankan aspek materialisme historis, seperti tampak dalam karya Maxime Rodinson dan Fred Halliday. Sehingga ke depan kita dapat mengelaborasi alternatif-alternatif perambahan riset akademik yang lebih maju dalam topik yang sangat penting dalam khasanah politik di Indonesia sekarang.

Salah satu akademisi yang namanya melegenda di kajian tentang Islam dalam terang analisis strukturalis adalah Maxime Rodinson (1915-2004). Sebagai sosiolog marxis, sekaligus veteran aktivis Partai Komunis Prancis (yang keluar dari partai karena menggugat tendensi Stalinist didalamnya), beliau menggunakan analisa berbasis materialisme sejarah tentang kajian Islam dalam pemahaman sejarah ekonomi dan sosial. Melalui karya-karyanya, Rodinson melampaui pendekatan orientalisme picik yang melihat Islam semata-mata sebagai imbas dari keyakinan yang tak berubah dari para pemeluknya. Beberapa karya monumentalnya yang menarik adalah biografi *Muhammad* (1960), dimana ia menempatkan sang Nabi dalam konteks sosial yang khas. Melalui karyanya ini, Rodinson mengembang-

kan pemahaman rasional tentang konteks sosial dan ekonomi dari kemunculan Islam. Karya selanjutnya yang menarik untuk disimak adalah *Islam and Capitalism* (1966). Melalui karya ini Rodinson mencoba menjawab dua prasangka yang berkembang dalam pemahaman umum yang berkembang di Eropa bahwa Islam adalah agama dengan nilai-nilai terbelakang yang anti-kemodernan (atau tidak sesuai dengan perkembangan kapitalisme), maupun pandangan yang menyebar di dunia Islam bahwa Islam berbeda dengan masyarakat Eropa, sejalan dengan nilai-nilai egalitarianisme. Bagi Rodinson, meskipun secara normatif dapat dipahami bahwa Islam memiliki klaim normatif sebagai ajaran yang menjunjung tinggi kesetaraan, namun dalam konteks sosial-historis dinamika masyarakat Islam memperlihatkan realitas yang berlangsung lebih kompleks dari apa yang selama ini menjadi klaim umum dari para pemeluknya. Pendeknya, melalui karyanya Rodinson ingin menjelaskan bahwa Islam dalam dirinya sendiri adalah variabel netral yang tidak dapat dinilai dengan mudah sebagai keyakinan yang bertentangan dengan etos kemajuan, seperti klaim para orientalis maupun otomatis sebagai keyakinan yang identik dengan nilai egalitarianisme, seperti yang diyakini oleh para promotornya.

Karya menarik lain dari Rodinson adalah kumpulan makalah yang diterbitkan dengan judul *Marxism and The Muslim World*. Didalam karya tersebut, misalnya dalam artikel berjudul *Marxist Ideas and Study of the Muslim World*, Rodinson membuka diskusi menarik tentang terbukanya kesempatan dan dialog yang luas bagi Muslim yang meyakini doktrin-doktrin utama dalam Islam (seperti meyakini Allah dan Muhammad sebagai utusan-Nya), untuk memahami dan menggunakan pemahaman sosiologis materialisme historis sebagai alat analisis untuk menjelaskan dunia. Menurut Rodinson, meskipun seorang Muslim meyakini bahwa segala sesuatu tercipta dan terjadi atas ijin Allah, namun demikian kalangan Muslim juga meyakini bahwa segala sesuatu berlangsung juga menurut hukum-hukum ilmiah yang berlaku di dunia (*sunatullah*) atau yang ia sebut sebagai *second cause*. Sehingga apabila selama ini umat Islam memahami *sunatullah* dengan mempelajari hukum-hukum alam, mengapa tidak memungkinkan pula memahami terjadinya realitas sosial dengan hukum-hukum sejarah? Dimana materialisme historis yang bersumber dari pandangan marxisme memberikan penjelasan-penjelasan intelektual yang kaya didalamnya.

Perintis akademik lain yang memahami fenomena dinamika politik Islam dalam terang pemahaman sosiologis dan kajian politik adalah Fred Halliday, Professor di London School of Economics (LSE). Fokus utama studi Halliday adalah pada dinamika ekonomi-politik dalam kajian hubungan internasional, terutama di wilayah negara-negara Timur Tengah. Dalam pembelaan atas keutamaan perspektif sosiologi yang sensitif terhadap dimensi-dimensi historis dan sosial, Halliday (2005) menyatakan pentingnya variabel dan nilai-nilai budaya, walaupun bukan sebagai faktor utama, dalam memahami Islam. Bagi Halliday, relevansi faktor budaya harus diletakkan dalam konteks ekonomi-politik, seperti perkembangan kapitalisme, konfigurasi pertarungan di antara kelas-kelas sosial dan struktur kekuasaan yang menyebarkan dalam masyarakat yang dianalisis.

Pemahaman sosiologis yang sensitif terhadap dimensi pertarungan sosial di dalam proses sejarah dan formasi sistem kapitalisme dalam pendekatan Halliday (1996, 2003, 2011), muncul dalam karyanya *Islam & The Myth of Confrontation*. Dalam karya tersebut, ia menggugat tesis benturan antar peradaban yang dikemukakan oleh Samuel P Huntington. Menurut Halliday, tesis benturan antar peradaban Huntington, yang meletakkan konflik abad ke-21 terhubung dalam benturan antar peradaban-peradaban yang berbeda, dimana peradaban Islam adalah salah satu kekuatan peradaban terdepan yang bertentangan dengan peradaban modernitas Barat, mengasumsikan peradaban sebagai entitas yang beku, koheren dan dapat secara esensial ditarik nilai-nilai utama budayanya. Bagi Halliday, penjelasan ini memiliki beberapa kelemahan mendasar: *pertama*, menegasikan perkembangan sistem kapitalisme global beserta segenap kepentingan-kepentingan yang ada di antara kekuatan-kekuatan sosial didalamnya sebagai faktor penting yang menggerakkan konflik yang terjadi dalam konteks politik global. *Kedua*, dengan melihat peradaban sebagai entitas koheren yang tidak berubah, maka Huntington mengabaikan kompleksitas bahwa pertarungan sosial di antara kekuatan-kekuatan sosial yang menyebarkan baik di dalam peradaban Eropa maupun Islam, yang dalam proses historisnya mengartikulasikan gagasan-gagasan yang berkarakter opresif maupun liberatif sesuai dengan perkembangan konfigurasi aliansi dan benturan di antara kekuatan dan kelas-kelas sosial yang bergerak dalam proses sejarah di setiap waktunya. *Ketiga*, yang menarik adalah ketika membongkar mistifikasi Barat versus Timur, maupun Barat versus Islam, Halliday tidak

serta merta menyatakan bahwa segenap alternatif yang hadir untuk melawan kekuatan hegemonik imperialisme Eropa dan Amerika Serikat, tidak dengan sendirinya menjadikan alternatif tersebut absah sebagai kekuatan yang membebaskan. Menurut Halliday, di dunia Islam seperti halnya dunia Eropa, proses dinamika kapitalisme dan relasi antara kekuatan sosial yang bertarung dalam arena politik negara membentuk hirarki kekuasaan masing-masing. Elite dominan di dunia Islam, yang seringkali mengklaim sebagai suara representatif dalam melawan imperialisme Eropa, juga memiliki kepentingan kekuasaannya masing-masing untuk merepresi suara pro-demokrasi, pro-kesetaraan dan suara-suara perlawanan terhadap ketimpangan sosial yang terjadi. Kerap kali, menurut Halliday, klaim anti-imperialisme Barat dan tendensi *xenophobic* di dalam rezim-rezim Islam diartikulasikan untuk menyembunyikan praktik-praktik eksploitatif atau demi mempertahankan kekuasaan dan kemakmuran di kalangan aliansi-aliansi sosial dari mereka yang berkuasa.

Pendeknya dalam jalur sosiologis yang berjejak dalam basis pemahaman materialisme historis inilah kita dapat memahami akar-akar tradisi akademik yang diuraikan dalam buku saku yang akan kita baca berikut ini. Pembacaan Hadiz dalam menganalisis fenomena Radikalisme Islam di Indonesia, dapat kita tempatkan baik dalam perkembangan spesifik formasi kapitalisme Indonesia pasca-otoritarianisme dengan segenap dinamika kontestasi kekuatan-kekuatan sosial yang ada didalamnya, beserta dengan konteks sejarah yang turut membentuk kehadiran radikalisme Islam sebagai agensi politik di Indonesia yang tidak berkarakter statik. Dengan pemahaman sosiologis atas fenomena radikalisme Islam (dan tentunya subyek-subyek Islam lain dalam penelaahan riset berikutnya), kita dapat membaca bahwa akar-akar, karakter dan perkembangan Radikalisme Islam tidak bisa dibatasi hanya pada pemahaman mereka atas teks-teks suci di dalam Islam, namun juga dalam perjumpaan dan benturan dengan kekuatan-kekuatan sosial lainnya di dalam dinamika sistem kapitalisme di Indonesia.

Selamat membaca.

Airlangga Pribadi adalah dosen FISIP Universitas Airlangga, Surabaya. Menyelesaikan studi doktoralnya di Murdoch University, Australia.

I. Pendahuluan

SEJAK terjadinya serangan terhadap World Trade Centre (WTC) pada September 2001, politik Islam muncul sebagai fokus perhatian dunia. Tapi, sebenarnya, ini bukan perhatian yang benar-benar baru. Hanya beberapa tahun setelah berakhirnya Perang Dingin, di kalangan pemerintahan negara-negara industrial, telah berkembang perhatian mengenai sikap anti-Barat, khususnya oleh agen-agen sosial yang “radikal” dari Islam politik. Perhatian tersebut tercermin dalam karya akademik berpengaruh dari Samuel Huntington (1993), yang secara sederhana menyebut Peradaban Islam sebagai sumber ancaman utama pada Peradaban Barat yang dipimpin AS, dan pada nilai-nilai demokrasi liberal yang konon melekat padanya.

Hal yang sama bisa dikatakan mengenai munculnya perhatian terhadap politik Islam di Indonesia – sebuah negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia – yang telah mengalami perubahan dramatis sejak kejatuhan sang diktator era Perang Dingin, almarhum Soeharto, pada 1998, setelah lebih dari tiga dekade berkuasa. Di sini, adalah “Bom Bali” pertama yang memicu pengamatan intensif terhadap kelompok-kelompok Islam – yang paling terkenal adalah Jemaah Islamiyah – dan kemungkinan keterkaitannya dengan kelompok Jihadi global yang dicurigai dipimpin oleh Al-Qaeda. Signifikansi kemunculan kembali Islam politik, sebenarnya telah menjadi salah satu pokok perdebatan sejak tahun-tahun terakhir Soeharto, meskipun banyak perhatian kini telah bergeser kepada agen-agen sosialnya yang radikal.

Namun demikian, sebuah pemahaman atas politik Islam – termasuk “politik Islam ‘radikal’”¹ – sebagai gejala sosial dan historis (Sidel, 2006)– membutuhkan perhatian yang lebih mendalam terhadap beberapa masalah yang kurang diangkat dalam analisis selama ini. Khususnya, perhatian terhadap aspek-aspek terorisme dan kekerasan. Dalam kasus Indonesia, masalah *pertama* adalah warisan hubungan yang naik-turun antara negara dan politik Islam setelah kemerdekaan, lebih khususnya selama masa Orde Baru yang panjang (1966-1998). Yang *kedua*, berkaitan dengan peran *de facto* politik Islam sebagai artikulator utama isu-isu keadilan sosial dalam hubungannya dengan kontradiksi yang bertalian dengan pembangunan

kapitalis. Dan, lebih signifikan lagi, dalam konteks ketiadaan tantangan dari kelompok kiri, sosial-demokrasi, maupun kalangan liberal. Masalah *ketiga*, berkaitan dengan arah yang ditempuh politik Islam sehubungan dengan pergulutan-pergulutan politik yang terjadi di masa Perang Dingin. Dapat dikemukakan, apa yang saat ini dicap “Islamisme radikal” di Indonesia, pada intinya merupakan produk dari fase yang panjang pembangunan kapitalis otoritarian di bawah kekuasaan Orde Baru – sebagaimana pada level global ialah warisan era politik Perang Dingin, dan tidak sekadar dalam pengertian pengalaman Mujahideen ketika Uni Soviet menduduki Afghanistan.

Pemahaman seperti ini sangat menyimpang jauh dari pandangan yang dipropagandakan oleh beberapa “ahli” terorisme, yang mengatakan bahwa politik Islam ‘radikal’ adalah produk dari berakhirnya Orde Baru yang kuat dan otoritarian, yang menyebabkan munculnya kekosongan yang kemudian dieksploitasi oleh eksponen-eksponen penggagas negara Islam. Para aktor tersebut secara tipikal digambarkan sebagai tidak bersahabat pada budaya Barat, pasar bebas, dan demokrasi. Ketakutan pun muncul bahwa versi-versi politik Islam ‘radikal’ akan semakin berkembang-biak dalam konteks lingkungan politik yang cair di era Indonesia pasca-otoritarianisme.

Situasi Indonesia juga dianggap mengandung suatu tantangan terhadap keamanan regional yang serius. Ada penerimaan pandangan yang luas di kalangan pembuat kebijakan bahwa terdapat jaringan intra-regional yang kuat di antara kelompok-kelompok “sealiran” di seantero Asia Tenggara. Begitu luasnya pandangan ini dianut, sehingga konflik-konflik yang kompleks dan secara historis konflik sangat mengakar di Selatan Thailand dan Filipina (Gunaratnya et.al, 2005; Abuza 2003), secara kasar diijarkan bersama dengan agenda Al-Qaeda atau Jemaah Islamiyah.

Kenyataannya, ketakutan berlebihan terhadap politik Islam di Indonesia, berkaitan dengan kegelisahan atas watak demokrasi Indonesia yang tidak menentu. Asumsi yang tidak dinyatakan adalah, “Islamisme radikal” pada khususnya, hanya bisa dibendung melalui kekuasaan tangan besi ala Soeharto. Dengan kata lain, terdapat permintaan diam-diam untuk kembali ke masa pemerintahan otoritarian – guna menciptakan kesta-

bilan yang dipercaya merupakan prasyarat memadai bagi berfungsinya pasar. Ironisnya, pada saat yang sama, tindakan kelompok-kelompok Islam ‘radikal’ digambarkan sebagai bertentangan dengan demokrasi. Itu sebabnya, muncul desakan agar Indonesia mengadopsi undang-undang anti-teror yang keras.

Menurut saya, sebuah respon reaktif dalam memahami “Islamisme radikal,” sungguh sangat tidak membantu. Akar fundamentalisme ini, tidak bisa dicari pada masyarakat Arab abad ketujuh, tetapi dalam tata dunia kontemporer, lengkap dengan ketegangan dan kontradiksi yang melekat padanya. “Islamisme radikal,” menurut saya, bukanlah produk dari suatu penyimpangan budaya pra-modern yang dalam beberapa cara – setelah mengalami kehancuran di sana-sini – bisa bertahan hidup dan kini mencari celah untuk melakukan tindakan pembalasan melalui tangan-tangan agamawan fanatik (lihat Mamdani 2002). Kita mesti menolak pandangan esensialis tentang Islam, sebagaimana tampak di kalangan pengagum gagasan Huntington tentang benturan peradaban. Tidaklah mengejutkan bahwa pandangan yang serupa dianut oleh para penyelenggara global neokonservatisme Amerika.

II. Warisan Masa Kolonialisme Akhir

Varian radikal politik Islam di masa pasca-otoritarianisme di Indonesia, bisa dengan jernih dipahami dalam hubungannya yang lebih luas dengan proses sosiologis dan sejarah pasang surutnya sejumlah gerakan berbasis Islam dalam konteks perubahan sosial secara global. Dalam kasus Indonesia, naik-turunnya politik Islam politik fase panjang penguasa otoritarian Orde Baru – yang jatuh hampir bersamaan dengan masa Perang Dingin – sangat penting untuk dipahami.

Harus diingat, Islam yang terorganisir di Indonesia telah lama bersifat politis. Hal ini merupakan dampak dari kebangkitan berbagai gerakan anti-kolonial pada dekade pertama abad ke-20, seperti Pan-Islamisme. Bangkitnya Islam sebagai kekuatan Islam yang terorganisir, bisa dilacak ke belakang sebagai respon kelas pedagang dan pengusaha, khususnya berkaitan dengan pertumbuhan wilayah-wilayah urban di Jawa, yakni mereka yang menyadari posisi sosial dan ekonominya berada dalam ancaman di era kolonial Hindia Belanda, termasuk dari pesaing-pesaing Cina yang mereka yakini mendapat keistimewaan dari penguasa. Itu sebabnya, secara historis warisan gagasan-gagasan keadilan sosial, sering begitu kuat hubungannya dengan sentimen nasionalis dan anti-kapitalisme – apapun perubahannya – tetap menandai politik Islam di Indonesia secara umum.

Sejarah organisasi yang paling terkenal pada tahun 1910-an — Sarekat Islam – sudah dikenal luas (McVey, 1965). Secara umum disepakati, SI merupakan organisasi massa modern pertama di Hindia Timur, dan memberikan sumbangan penting bagi perkembangan awal nasionalisme Indonesia. Lebih dari itu, perkembangan terpenting dalam sejarah saat itu adalah kemunculan sayap kiri yang menonjol dalam tubuh SI, yang dalam waktu singkat berkembang dan memisahkan diri menjadi Partai Komunis Indonesia (PKI).

Penting untuk diingat bahwa pada masa itu, sang ‘Muslim sebagai komunis’ atau sebagai pendukung politik kiri, bukanlah suatu keanehan sosiologis sebagaimana kenyataannya sekarang di Indonesia dan Asia Tenggara. Islam komunis dan beragam individu yang mendukung politik kiri, secara historis sangatlah penting, khususnya di Hindia Timur, dimana berbagai

gerakan bermunculan secara bersamaan dengan inspirasi beragam, seperti Pan Islamisme dan atau sosialisme/komunisme – semua sebagai respon terhadap tatanan kolonial yang dianggap tidak adil. Contoh kasusnya adalah pemimpin legendaris komunis Indonesia, Tan Malaka, yang terkenal dengan usulannya agar gerakan komunis internasional membangun aliansi dengan Pan-Islamisme, karena keduanya sama-sama berlawanan dengan kolonialisme dan kapitalisme (Tan Malaka, 1922).

Karena itu, orang seperti Haji Misbach yang Jawa – yang tidak melihat adanya kontradiksi antara menjadi seorang muslim sekaligus sebagai komunis – dan seorang dari Sumatra Barat yang kurang terkenal seperti Haji Datuk Batuah – adalah suatu kemungkinan sosiologis yang jelas (dan dalam kenyataan pernah ada dalam sejarah). Bahkan, Haji Agus Salim, yang memusuhi komunisme, menganjurkan perlawanan terhadap ‘setan’ kapitalisme. Meskipun demikian, basis kelas dari Islam yang terorganisir pada masa kolonial adalah kaum borjuis kecil pedesaan dan perkotaan, sehingga para pemimpinnya, seperti Haji Agus Salim, merasa terancam oleh proyek revolusi sosial.

Ini tidak bermakna, ada sesuatu yang menyimpang dalam sejarah Islam Indonesia. Di Timur Tengah, yang merupakan jantung tradisional Muslim dunia, gerakan sayap kiri muncul setelah Perang Dunia I dan kemudian ditekan secara brutal oleh elite lokal, dengan bantuan kekuatan Inggris dan Perancis (Halperin, 2005). Seperti Indonesia, pada masa Perang Dingin, gerakan kiri dihancurkan hingga ke akar-akarnya. Sebagai hasil dari hilangnya kekuatan kiri, Islam kemudian menjadi sumber ideologi yang sangat kuat dalam menantang ketidakadilan sosial yang disebabkan oleh perkembangan kapitalis yang sangat intensif dari tahun 1970an – dalam derajat yang berbeda-beda di dunia Arab maupun di Indonesia. Itu sebabnya, keterkaitan antara politik Islam dan Perang Dingin membutuhkan penelitian yang cermat.

III. Islam dan Perang Dingin

Dalam konteks Perang Dingin, politik Islam Indonesia pada permulaan era pasca-kolonial, akhirnya menjadi bagian integral dari suatu koalisi konservatif yang didukung Barat. Tujuannya, membendung aktivitas presiden Soekarno yang populis-nasionalis dan untuk menghambat kecenderungan politik yang semakin bergerak ke kiri. Soekarno semakin diawasi ketika ia mengambil sikap politik anti-Barat dan pro-gerakan Dunia Ketiga.

Soekarno juga kemudian menjadi semakin akrab dengan Partai Komunis Indonesia pada awal dan pertengahan 1960an (Mortimer, 1974), sementara hubungannya dengan kelompok-kelompok organisasi Islam semakin tegang. Misalnya, ia melarang partai Muslim Masyumi, karena keterlibatannya dalam pemberontakan separatis. Hal ini kemudian secara nyata menimbulkan ketakutan di kalangan borjuis kecil yang memimpin organisasi Islam, berkaitan dengan munculnya ancaman bahwa partai komunis akan mengambil alih kekuasaan negara, sekalipun hal itu tidak dilakukan melalui revolusi kekerasan tapi, melalui aliansinya dengan Soekarno.

Periode saat itu secara regional juga bercirikan semakin berkorbarnya Perang Vietnam dan ketakutan bahwa satu per satu negara-negara di Asia Tenggara, akan jatuh ke paham komunis, jika Amerika Serikat dan sekutunya mengalami kekalahan. Kondisi inilah yang kemudian melatarbelakangi kelompok kunci dalam militer Indonesia bersekutu dengan kekuatan Barat. Oleh para jenderal, persekutuan ini diandalkan sebagai sumber dukungan dari luar terhadap mereka dalam menghadapi PKI.

Bersamaan dengan dibangunnya aliansi dengan Barat, militer Indonesia juga membina hubungan dengan beragam kekuatan sosial domestik untuk memperkuat posisinya dalam melawan PKI – yang pada awal 1960an secara jelas menjadi satu-satunya organisasi yang memiliki kekuasaan setara dengan militer, karena basis keanggotaannya yang luas dan kemampuan organisasinya. Dalam tubuh militer sendiri, tumbuh berkembang kepentingan-kepentingan material untuk menghadang PKI, berkaitan dengan posisi yang dimilikinya pada tahun 1950an, yakni sebagai manajer dari perusahaan-perusahaan yang baru dinasionalisasi, dimana kalangan komunis mengorganisir buruh. Di antara sekutu kunci militer, adalah sejum-

lah organisasi muslim yang juga secara intens bersaing dengan PKI, tidak hanya dalam mengumpulkan jumlah suara selama pemilihan umum tapi, juga di kalangan organisasi pemuda dan buruh (misalnya, Hadiz, 1997).

Pada akhirnya, ketika rivalitas militer-PKI mencapai puncaknya pada pembantaian massal di pertengahan 1960an, beberapa milisi Islam dan kelompok lain, terlibat aktif di samping militer. Banser (Barisan Serbaguna Anshor), organisasi milisi sipil yang memiliki kaitan dengan NU, organisasi Muslim terbesar di Indonesia, dan saat ini diidentifikasi sebagai salah satu sumber gerakan Islam “moderat” – sangat terlibat dalam banyak kekerasan yang terjadi saat itu. Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), yang merupakan mesin organisasi mahasiswa penghasil pejabat-pejabat yang tak terhitung jumlahnya di era Orde Baru, dengan dukungan militer menjadi organisasi anti-Soekarno dan anti PKI yang berdiri di garis depan.

Tetapi, beberapa elemen politik Islam mengalami kesulitan untuk diterima secara penuh dalam persekutuan ini. Termasuk, dalam kelompok ini adalah mereka yang pada awalnya terlibat dalam pemberontakan separatist bersenjata seperti Darul Islam (DI). Organisasi ini didirikan pada tahun 1940an di Jawa dan Sulawesi Selatan, sebagai reaksi dari beberapa kelompok milisi yang menganggap para pemimpin Republik yang masih muda, tidak sanggup melindungi kepentingan bangsa Indonesia dalam negosiasinya dengan Belanda. Bersama dengan elemen ini adalah beberapa individu yang merupakan bagian dari jaringan kerja partai Masyumi (Van Bruinessen 2002), yang dilarang Soekarno. Meskipun banyak dari aktor-aktor ini secara perlahan-lahan memperoleh “rehabilitasi”, tetapi jumlah yang signifikan darinya tetap mengalami peminggiran selama Orde Baru. Mereka terus beroperasi di pinggiran wilayah politik formal dan kehidupan sosial. Tapi, seringkali, dengan dukungan basis akar rumput yang signifikan, mereka pada saat-saat tertentu menjadi subyek dari penindasan yang intensif, bahkan di masa awal Orde Baru. Bagian dari politik Islam ini kemudian menyediakan sumber utama oposisi terhadap Soeharto pada tahun 1970an dan 1980an, dan selanjutnya mengalami penderitaan yang sangat hebat akibat penindasan negara hingga munculnya perubahan iklim politik pada dekade 1990an.

IV. Islam dan Kontradiksi Pembangunan

Begitu berkuasa, Orde Baru dengan cepat mengambil kebijakan yang keras terhadap organisasi Islam secara umum. Alasannya sangat jelas: dengan disingkirkannya komunis, politik Islam menjadi satu-satunya kekuatan di Indonesia yang memiliki potensi untuk memobilisasi diri. Munculnya kekuatan Islam yang terorganisir dengan basis akar rumput yang kuat, jelas menentang logika dasar Orde Baru – yang memulai pembangunan kapitalis di atas basis stabilitas sosial yang muncul melalui politik demobilisasi masyarakat secara luas.

Bahwa Islam yang terorganisir kemudian menjadi sasaran utama, terlihat ketika wadah pemilu kaum Muslim, Parmusi, ditolak keberadaannya pada akhir 1960an. Penolakan ini mungkin disebabkan karena mereka dianggap sebagai pesaing serius yang potensial bagi Golkar, alat yang digunakan Orde baru untuk menjamin sukses pemilu selama lebih dari tiga dekade. Sebagai alternatifnya, rezim Orde Baru secara artifisial membentuk partai lain bagi kalangan Muslim, yang disebut PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Partai ini berfungsi layaknya sebagai wadah pemilu “kalangan Islam”, tetapi barang bikin-bikinan inipun, dengan berbagai cara, dipersulit aktivitasnya. Tujuannya, untuk meredam popularitasnya di kalangan rakyat pemilih.

Bagi para aktivis Muslim, posisi Orde Baru yang memusuhi Islam, tampak jelas dari kian meningkatnya pengaruh kalangan abangan dan Kristen di jajaran birokrasi dan militer, dan yang lebih penting, pertumbuhan cepat kelompok bisnis etnis Cina. Mereka cemas dengan kebangkitan CSIS (Centre for Strategic and International Studies) pada 1970an, sebuah lembaga tanki pemikir di bawah perlindungan langsung pembantu utama Soeharto, jenderal Ali Moertopo. CSIS juga memiliki jaringan yang kuat dengan kelompok bisnis Cina, yang mendapat sokongan negara dalam beragam perlindungan kebijakan ekonomi. CSIS adalah pengembang gagasan yang membenarkan pembangunan ekonomi di atas landasan kontrol sosial yang ketat, yang contoh terbaiknya adalah karya Ali Moertopo sendiri (Moertopo, 1973).

Penolakan terhadap Parmusi, menandakan sebuah fase baru dari berlan-

jutnya kekalahan kaum Muslim borjuis kecil perkotaan dan pedesaan. Di antara sekian banyak pemimpin terpenting dari kelas yang kalah ini adalah Mohammad Natsir, ketua Masyumi. Sebagai salah satu kritikus “Orde Lama” Soekarno, Natsir kemudian menjadi pengkritik keras Orde Baru. Ia memainkan peran penting dalam pembangunan sebuah organisasi yang disebut Dewan Dakwah Islamiyah (DDI), yang mendedikasikan dirinya pada pengkaderan aktivis Islam ketimbang secara terbuka terlibat dalam aktivitas politik. Namun demikian, DDI kemudian muncul sebagai sumber yang paling konsisten dalam beroposisi terhadap Orde Baru, sekaligus menjadi benteng bagi penyebaran pemikiran Islam konservatif.

Dalam konteks politik yang sangat otoritarian, oposisi politik Islam sangat sering mengambil bentuk kritik yang terekspresikan melalui pengajian-pengajian dan khotbah-khotbah agama. Sementara aktivitas dakwah mengambil tempat di banyak wilayah pedesaan yang merupakan benteng pendukung PKI, dimana para petani yang hidup di daerah tersebut memperoleh alasan yang baik untuk menerima identitas Muslim guna menghindari diri dari tuduhan sebagai komunis, aktivitas tersebut juga bertempat di masjid-masjid yang berlokasi di daerah kelas bawah perkotaan yang padat penduduknya, seperti di Jakarta dan kota-kota lainnya. Sebagaimana dicatat Raillon (1994:211), ‘banyak masjid termasuk fasilitasnya dimaksudkan tidak hanya untuk mendukung kegiatan keagamaan, tapi juga sebagai promosi budaya dan politik sehari-hari: klinik, kultural, tempat tidur besar, kantin, toko, tempat percetakan, perpustakaan, tempat berolahraga, dsb.’ Dalam lingkungan seperti ini, beberapa individu memperoleh status sebagai selebriti bawah tanah, dimana banyak dari dakwah-dakwah mereka direkam dan diedarkan dari tangan ke tangan, khususnya di kalangan pendengar kelas bawah perkotaan yang menjadi sasarannya. Pertumbuhan kelompok sosial yang terakhir ini, merupakan produk dari perkembangan cepat kapitalisme, dan bagi mereka, dakwah yang mengutuk ketidakadilan sosial dapat diterima dengan sangat jelas.

Namun demikian, aktivitas politik Islam tidak hanya muncul dalam bentuk seperti ini. Perjuangan dalam bentuk kekerasan yang lebih terbuka, sebagai reaksi terhadap Orde baru, juga terjadi. Komando Jihad, misalnya, yang beroperasi pada akhir 1970an dan awal 1980an, digambarkan dalam propaganda Orde Baru sebagai organisasi bawah tanah yang bertujuan

mengambilalih kekuasaan dengan cara-cara kekerasan, dimana tujuannya adalah mendirikan negara Islam. Komando Jihad kemudian menjadi sangat terkenal sebagai penggambaran dari beragam kelompok keras yang dirujuk dalam pemberitaan pers periode tersebut.

Abdullah Sungkar dan Abubakar Ba'asyir, yang dituduh sebagai aktor utama Jemaah Islamiyah, juga dianggap banyak kalangan memiliki jaringan dengan Komando Jihad (ICG 2002). Ketika keduanya mendirikan pesantren Al Mukmin di Ngruki dekat Solo, Jawa Tengah, pada awal 1970an, pembukaannya diresmikan oleh tak kurang Mohammad Natsir sendiri.² Almarhum Sungkar, sangat dikenal sebagai seorang pembicara ulung dan individu yang sangat kharismatik, yang dihormati di Solo dan Jawa Tengah, karena sikapnya yang menentang Orde Baru secara terang-terangan.³

Meskipun demikian, asal-usul Komando Jihad senantiasa diliputi misteri yang gelap. Selama ini ada pendapat yang kuat bahwa organisasi ini diciptakan Ali Moertopo, sebagai pembenar bagi tindakannya menghancurkan oposisi Muslim. Salah satu pendukung klaim ini adalah Haji Wahyudin, salah seorang guru agama yang dipenjara pada 1980an, yang dituduh terlibat dalam kelompok Teror Warman. Kini, sebagai direkur Al Mukmin, ia percaya bahwa Komando Jihad “diciptakan” untuk memberangus kaum Muslim yang dianggap Orde Baru sebagai ancaman. Skemanya adalah keterlibatan mereka dalam operasi Moertopo yang “mengundang” aktivis Muslim untuk bekerjasama dalam koalisi melawan komunis, yang mereka percayai, sedang dalam proses membangun kembali kekuatannya pasca kegagalan di tahun 1960an.⁴ Perlu dicatat, dua anak lelaki Kartosuwiryo, pemimpin asli DI, pernah diadili karena keterlibatan mereka dalam kegiatan bawah tanah. Dalam pidato pembelaan di pengadilan, mereka mengatakan bahwa mereka bertindak sebagai agen intelijen negara untuk merekrut kalangan Islamis, guna berjuang melawan kebangkitan kembali komunisme (Raillon 1994:215).

Pada pertengahan 1980an, ketegangan antara Orde Baru dengan beberapa kelompok Muslim menjadi lebih terbuka. Di sini penting digarisbawahi sejumlah insiden kekerasan, termasuk pemboman Candi Borobudur di Jawa Tengah dan dua cabang Bank Central Asia, yang dimiliki oleh Liem Sioe

Liong, pengusaha Cina tersukses yang dekat dengan Soeharto. Kejadian dramatis lainnya terjadi di pemukiman kelas pekerja di pelabuhan bersejarah Tanjung Priok, di Jakarta Utara. Di tempat ini, Muslim dalam jumlah yang tidak diketahui, yang turun ke jalan melakukan protes menemui ajalnya dalam sebuah konfrontasi berdarah dengan pasukan keamanan yang berada di tempat itu pada 12 September 1984.

Di antara mereka yang terbunuh dalam pembantaian di Tanjung Priok adalah pemimpin kerusuhan itu, Amir Biki. Biki adalah aktivis mahasiswa yang mendukung penggulingan Soekarno. Ia kemudian menjadi seorang pengusaha yang berbisnis dengan perusahaan minyak negara, Pertamina (lihat Raillon, 1994). Namun demikian, pada akhir 1970an, ia merasa frustrasi dengan apa yang dilihatnya sebagai perlakuan istimewa terhadap pengusaha keturunan Cina. Dalam pengertian ini, ia merupakan contoh tipikal dari borjuis kecil Muslim, yang mengharapkan keuntungan dari perubahan yang ada melalui aliansinya dengan militer, tapi mendapati kenyataan bahwa harapannya tersebut tinggallah harapan.

Di luar peristiwa berdarah itu, hubungan antara sebagian kalangan politik Islam dengan Negara yang semakin tegang, muncul dalam bentuk penolakan sejumlah organisasi Muslim terhadap dijadikannya Pancasila – yang terdiri dari sekumpulan norma yang kabur – menjadi ideologi negara atau azas tunggal di pertengahan 1980an. Beberapa kelompok Muslim, bersuara lantang menentang kebijakan ini. Melalui kebijakan penerapan azas tunggal Pancasila, pemerintah bermaksud memperketat kontrolnya terhadap kegiatan kelompok-kelompok dalam masyarakat. Semua organisasi diharuskan menerima Pancasila sebagai landasan keberadaannya. Yang menolak harus menerima resiko dibubarkan oleh negara.

Perkembangan yang diuraikan di atas, mesti diletakkan dalam konteks proses perubahan ekonomi dan sosial yang lebih luas pada tahun 1970an dan 1980an, saat terjadi perkembangan kapitalisme yang sangat signifikan, yang disertai dengan perubahan sosio-struktural yang berhubungan dengannya. Hal terakhir ini dicirikan oleh kemunculan kelas pemilik kapital domestik yang kuat, pertambahan bertahap jumlah anggota kelas pekerja industrial baru yang umumnya ditemui di pusat-pusat manufaktur perkotaan berupah rendah, dan juga kelas menengah perkotaan dan pro-

fesional bergaji tinggi, yang semakin tampak dari gaya hidup mereka yang berorientasi konsumsi.

Reaksi dalam masyarakat Indonesia menyangkut pertumbuhan luar biasa bisnis keturunan Cina, pada dasarnya menyatukan orientasi kelas dan orientasi yang bersifat etno-religius, karena peran yang dimiliki oleh bisnis etnis Cina sebagai penengah dalam struktur ekonomi kolonial. Harus diingat, asal-usul Sarekat Islam, sebagai contoh, berkaitan dengan persaingan antara borjuis kecil Muslim dengan bisnis Cina. Konglomerasi Cina, pada akhirnya secara umum diasosiasikan sebagai keberlanjutan situasi era kolonial, dimana konsentrasi kekayaan di tangan minoritas keturunan Cina merupakan hasil dari akomodasinya dengan negara. Pada saat yang sama, korupsi besar-besaran dan aktivitas pemburu rente yang dilakukan oleh elite birokrasi semakin menjadi-jadi dan mengundang kemarahan publik (sebagai perbandingan dengan dunia Arab dalam hubungannya dengan dampak sosial dari pertumbuhan elite penjahar, lihat Lubeck 1998).

Yang juga patut diperhatikan, untuk sebagian besar kelas bawah Indonesia yang berkembang, terjadi kekurangan sumber budaya dan ideologi yang koheren sebagai metode analisa dalam memahami berbagai perubahan drastis yang sedang terjadi dalam lingkungan sosial dan ekonomi. Dalam ketiadaan gerakan Kiri – demikian pula alternatif sosial demokrasi ataupun liberal karena represi negara yang meluas – apa yang kemudian ditawarkan pada mereka adalah Islam. Satu-satunya saingan adalah nasionalisme sekular Soekarno, yang dilestarikan dalam bentuk yang lebih lunak oleh organisasi-organisasi penerus PNI zaman Soekarno (Partai Nasional Indonesia) —yaitu PDI dan kemudian PDI-P. Meskipun demikian, para penerus ini gagal mengisi kekosongan yang ditinggalkan pasca kehancuran PKI, yang kemudian menjadi lebih besar lagi saat masyarakat Indonesia dan struktur kelasnya ditransformasikan di bawah pemerintahan Soeharto.

Karena itulah Sidel mengatakan, industrialisasi yang begitu deras di bawah Orde Baru, menciptakan sebuah ‘kelas bawah pinggiran dan perkotaan’ yang siap untuk dimobilisasi – tidak sebagai kelas proletar yang berkesadaran – namun sebagai anggota atau pengikut umat Islam (2006: 52). Mobilisasi ini tak diragukan lagi, difasilitasi oleh ekspansi besar-besaran

di bidang kesejahteraan sosial dan kegiatan pendidikan yang sudah berlangsung sebelumnya, yang dilakukan oleh berbagai organisasi Islam melalui jaringan masjid dan asrama sekolah yang luas.



V. Islam, Orde Baru Lanjut, dan Reformasi

Ketegangan antara Islam politik dan negara kemudian hanya terhapus sebagian dengan dibentuknya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) pada tahun 1990. Dipimpin oleh salah satu pembantu kunci Soeharto, sang teknokrat- insinyur, BJ Habibie, kendaraan ini menyediakan tempat dalam birokrasi untuk para pengikut kelas menengah Muslim baru, yang diproduksi oleh proses modernisasi yang menyebabkan meningkatnya ambisi-ambisi mereka. Yang terpenting, ICMI juga mengakomodasi banyak aktivis Muslim yang dulunya bersikap kritis (Robison and Hadiz, 2004: 115).

Sebagian militer pun akhirnya terasosiasi dengan ICMI – termasuk menantu Soeharto yang keji, Prabowo Subianto. Keberadaan para jendral Orde Baru di dalam jaringan ICMI, menawarkan fase baru dalam sejarah persinggungan antara kepentingan militer dan politik Islam. Laskar Jihad, sebagai contoh, menyediakan sukarelawan untuk berjuang selama konflik Maluku berlangsung, sementara pemimpinnya Jafar Umar Thalib – yang berperang melawan Uni Soviet di Afghanistan – diketahui memiliki hubungan yang sangat dekat dengan figur-figur militer yang berpengaruh (Van Bruinessen, 2002: 145; lihat juga Noorhaidi Hasan, 2006).

Sidel (2006) dengan tegas mengemukakan bahwa kemunculan patron ICMI BJ Habibie, sebagai Presiden menyusul mundurnya Soeharto, memberi petunjuk pada sebagian besar agen-agen sosial politik Islam bahwa mereka telah mengambil alih kendali atas kekuasaan negara. Masalahnya kemudian, meskipun telah disatukan melalui ICMI dan jaringannya, mereka tetap terpecah dalam persaingan organisasi dan partai-partai politik.

Namun Sidel nampaknya luput melihat fakta bahwa anggota-anggota terkemuka yang kini dikenal sebagai perwakilan Islam radikal, adalah mereka yang bersikap diam dalam waktu yang cukup lama dan pada dasarnya, mereka cuma menjadi penonton pada momen terpenting dalam sejarah Indonesia – kejatuhan Soeharto.⁵ Tak terserap oleh jaringan ICMI, mereka juga tidak memainkan peran utama dalam oposisi politik aktif. Hal ini terlihat di Solo, yang selain Jakarta, merupakan merupakan salah satu titik utama aksi-aksi protes anti Soeharto di tahun 1998. Salah

seorang figur NGO di sana menggambarkan, mereka yang terlibat dalam milisi Islam sebagai “sedang tiarap atau tidak bergerak” selama perjuangan anti Soeharto berlangsung.⁶ Mantan politisi PPP, Moedrick Sangidoe, bertanya dengan nada menggugat, kemana para anggota milisi tersebut berada ‘ketika kita berjuang melawan Firaun Jawa?’ – sebuah ungkapan kasar terhadap Soeharto.⁷ Di Yogyakarta, Majelis Mujahidin Indonesia, salah satu pembela paling vokal atas negara Islam, baru dibentuk dua tahun setelah kejatuhan Soeharto, meskipun mereka menyokong aktivis-aktivis anti Orde Baru sejak tahun 1980.⁸

Bahwa banyak kini yang terasosiasi dengan Islam radikal yang “terabaikan” sampai dengan hari-hari terakhir Soeharto, tidak berarti bahwa mereka diabaikan karena mereka adalah perwakilan politik Islam yang paling radikal. Para pemimpin organisasi dengan ideologinya yang keras bernama KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam) – sebagai contoh – berada dalam garis terdepan dalam usaha mobilisasi untuk menyelamatkan kepresidenan Habibie, yang dianggap kaum oposisi pada waktu itu sebagai kelanjutan dari Orde baru. Perbedaan besarnya adalah KISDI memiliki hubungan yang dekat dengan anggota keluarga Soeharto, meskipun beberapa anggota kuncinya sebelumnya merupakan kritikus Orde Baru.

Namun, sebuah perkembangan yang sangat penting terjadi di masa pemerintahan Habibie, berkaitan dengan pertumbuhan pesat kelompok milisi Islam di Indonesia. Pada November 1998, ketika MPR bersidang dalam sebuah sesi luar biasa, Van Bruinessen (2002: 140-141) mencatat bahwa militer merekrut lebih dari 100.000 sipil, banyak di antaranya memiliki koneksi dengan kelompok-kelompok Islam, untuk menjadi petugas satuan pengamanan. Ia juga mencatat, perekrutan ini melibatkan orang-orang yang tak ikut dalam organisasi Islam sebelumnya, dan hanya direkrut berdasarkan pengalaman keras dalam kehidupan jalanan. Meskipun milisi ini akhirnya gagal mengamankan Kepresidenan Habibie – ia dipaksa mundur pada 1999 – mereka telah mencatat preseden untuk peran yang lebih “sah” dalam demokrasi Indonesia. Dalam konteks pengangguran tingkat tinggi dan ketiadaan kerja yang sesuai dengan latar belakang pendidikan, menyusul krisis Asia, termasuk di antaranya banyaknya kekecewaan generasi muda, sebuah sumber tenaga siap pakai selalu tersedia bagi milisi-milisi tersebut.

VI. Beberapa Pengamatan Perbandingan

Pada titik ini, menjadi berguna untuk menunjukkan bahwa pengalaman politik Islam radikal di Indonesia, memiliki kesamaan dengan apa yang terjadi di Timur Tengah dan Afrika Utara, di mana perhatian internasional juga sudah difokuskan dalam kaitannya dengan isu kekerasan politik. Di negara-negara tersebut, di awal abad ke 20, Islam juga dipolitisir dalam konteks anti-kolonialisme. Dan seperti di Indonesia, gerakan berbasis kelas dan redistribusi sosial, kemudian ditekan di bawah rezim otoritarian pasca-kolonial pada masa Perang Dingin. Barangkali, bahkan lebih terbuka daripada di Indonesia, politik Islam diposisikan tidak hanya untuk menyerang gerakan Kiri, namun juga sosial demokrasi dan agen-agen reformasi liberal (Halperin, 2005). Konsekuensinya, ketika kontradiksi yang berhubungan dengan modernisasi yang pesat mulai tampak, Islam menjadi sumber utama ideologi dan budaya yang mengekspresikan ketidakpuasan pada ketidakadilan sosial dan kerakusan kaum elit.

Dalam sebuah artikel yang mencerahkan, Colas (2004) membahas politik Islam di Maghreb, sebagai sebuah tanggapan khusus pada fase globalisasi ekonomi neoliberal, menyusul berakhirnya *booming* minyak, termasuk penyesuaian struktural dan kebijakan privatisasi yang secara luas dialami sebagai kebijakan yang tak ramah terutama bagi kaum tak berpunya. Dia mencatat, tahun-tahun dari liberalisasi ekonomi pemerintahan Chedli Benjedid (1979-1992) di Aljazair, terkait erat dengan berkembangnya apa yang disebut sebagai “mafia politik finansial” dan “sebuah kapitalis baru nomenklatura” yang terdiri atas pejabat-pejabat negara. Hal ini menciptakan perlawanan yang luas di kalangan rakyat, yang standar hidupnya berkurang secara drastis sebagai akibat tumbuhnya pengangguran. Colas berpendapat, keadaan ini menyebabkan ‘generasi Aljazair yang sangat terasing yang teringkas dalam figur *hittiste*’ – atau ‘pemuda perkotaan yang bersandar pada tembok’ sementara ‘menyaksikan hidup yang lewat di depan mata dengan hati yang gelisah’ (pp. 237-238). Bagi Colas, tidaklah mungkin menjelaskan kemunculan Islam radikal di Aljazair, tanpa melihat perkembangan-perkembangan tersebut.

Para pengamat seharusnya bersandar pada fenomena semacam ini untuk memahami basis sosial kemunculan politik Islam radikal di Indonesia,

dan di tempat-tempat lainnya di dunia kontemporer. Tidaklah banyak gunanya untuk semata-mata memusatkan perhatian pada patologi individu atas fanatisme agama, sebuah pendekatan yang membuat analisa ilmu sosial menjadi mubazir. Yang lebih penting adalah memahami proses sosial yang kompleks, dalam kaitannya dengan kontradiksi-kontradiksi pembangunan kapitalis, sebagaimana secara historis dan konkrit terjadi dalam sebuah masyarakat yang mayoritasnya Muslim, sejalan dengan luapan ekspresi ketidakpuasan terhadap ketidakadilan sosial, korupsi, dan kekuasaan yang sewenang-wenang.***

Daftar Pustaka:

Abuza, Zachary (2003) *"Funding Terrorism in Southeast Asia: The Financial Network of Al Qaeda and Jemaah Islamiyah"*, NBR Analysis, 14, 5, pp.1-68.

Colas, Alejandro (2004) *"The Reinvention of Populism: Islamist Responses to Capitalist Development in the Contemporary Maghreb"*, Historical Materialism, 12, 4, pp.231-26

Gunaratna, Rohan, Arabinda Acharya, and Sabrina Chua (2005) *"Conflict and Terrorism in Southern Thailand,"* Singapore: Marshall Cavendish Academic.

Hadiz, Vedi R. (1997) *"Workers and the State in New Order Indonesia,"* London: Routledge.

Halperin, Sandra (2005) *"The Post-Cold War Political Topography of the Middle East: Prospects for Democracy"*, Third World Quarterly, 26, 7, pp.1135-1156.

Huntington, Samuel (1993) *"The Clash of Civilizations"*, Foreign Affairs, Summer: 22 – 49

Lubeck, Paul M. (1998) *"Islamist Responses to Globalization: Cultural Conflict in Egypt, Algeria, and Malaysia."* In The Myth of "Ethnic Conflict": Politics, Economics, and "Cultural" Violence, edited by Beverly Crawford and Ronnie D. Lipschutz. University of California Press/University of California International and Area Studies Digital Collection, Edited Volume #98, pp. 293-319

International Crisis Group (ICG) (2002) *"Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the 'Ngruki Network' in Indonesia"*, Jakarta/Brussels, 8 August.

Mamdani, Mahmood (2002) *"Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism"*, American Anthropologist, New Series, Vol. 104, No. 3, September, pp. 766-775.

Moertopo, Ali (1973) *The Acceleration and Modernization of 25 Years Development*, Jakarta: Yayasan Proklamasi and Center for Strategic and International Studies.

McVey, Ruth (2006). *"The Rise of Indonesian Communism,"* Ithaca: Cornell University Press.

Mortimer, Rex (1974) *Indonesian Communism Under Sukarno: Ideology and Politics 1959-1965*, Ithaca, Cornell University Press.

Noorhaidi Hasan (2006), *"Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia,"* Ithaca: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.

Raillon, Francois (1994 *"The New Order and Islam, or the Imbroglia of Faith and Politics"*, Indonesia, 57, pp.197-217.

Robison, Richard and Vedi R. Hadiz (2004), *"Reorganising Power in Indonesia: The Politics of Oligarchy in an Age of Markets,"* London: Routledge.

Sidel, John T. (2006), *"Riots, Pogroms and Jihad: Religious Violence in Indonesia,"* Ithaca: Cornell University Press.

Tan Malaka (1922) *'Communism and Pan-Islamism'*, <http://www.marxists.org/archive/malaka/1922-Panislamism.htm>.

Van Bruinessen (2002) *"Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia"* South East Asia Research, 10, 2, 2002, pp. 117-154.

Catatan Akhir

- 1 Tidak ada konsensus yang nyata tentang yang dimaksud dengan istilah 'Islam radikal.' Istilah itu bisa berarti sebagai mereka yang ingin mendirikan negara Islam atau negara kekhalifan, atau mereka yang ingin menjadikan Syariah sebagai sumber hukum dengan atau tanpa menggunakan kekerasan terbuka. Istilah itu juga digunakan secara longgar dan saling dipertukarkan antara Islam fundamentalis dengan Islam militan, atau kadang-kadang dengan secara sederhana disebut 'Islamist.'
- 2 Wawancara dengan Ustad Taufik Usman, ketua Yayasan Pondok Pesantren Al-Mukmin, Ngruki, Solo, 18 Juli 2007.
- 3 Wawancara dengan Sudirman Marsudi, Sekretaris Pertama, Dewan Dakwah Islamiyah di Jawa Tengah, Solo, 19 Juli 2007; and Ustad Taufik Usman, Ngruki, Solo, 18 Juli 2007.
- 4 Wawancara dengan Ustad Wahyudin, Ngruki, Solo, 16 Juli 2007.
- 5 Wawancara dengan Kalono, pendiri FKAM, 16 Juli 2007; Warsito Adnan, pemimpin FPIS, 18 Juli 2007; Yanni Rusmanto, ketua Korps Hizbullah, 18 Juli 2007.
- 6 Wawancara dengan Hari Mulyadi, Solo, 17 Juli 2007.
- 7 Wawancara dengan Moedrick Sangidoe, Solo, 20 Juli 2007.
- 8 Sebagai contoh, sekretaris jenderal, Sobarin Syakir, menghabiskan 71/2 tahun hidup di penjara pada tahun 1980-an. Wawancara, 17 Juli 2007.



Biodata Penulis

Vedi R. Hadiz adalah Professor of Asian Studies di Asia Institute, University of Melbourne, Australia.

