

POLA GERAKAN ISLAM GARIS KERAS DI INDONESIA

Eka Hendry Ar

Penulis adalah Dosen Pemikiran Islam STAIN Pontianak

ABSTRACT

The attack on the World Trade Center in September 2001 was a monumental and symbolic event that changed the way people view certain radical movements especially Islam. For some, this is a new symbol of threat described as “the Green Menace” (Islamic World) against the West. For others, this is a milestone of resistance to the Western civilization. This article aims at elaborating the development of Islamic hard line movements in the post WTC attack, its movement pattern, method of understanding religious doctrine, social segmentation of movement followers, and the initial condition which triggers the rise of religious radicalism.

Kata Kunci: Islam Garis Keras

A. Trend Perkembangan Gerakan Keagamaan

Peristiwa pengeboman *World Trade Center* (September 2001) dianggap sebagai momentum yang memiliki kesan yang mendalam bagi masyarakat dunia, terutama masyarakat Barat dan ummat Islam di manapun berada. Karena pihak yang terkena imbas langsung dari peristiwa tersebut adalah warga Amerika Serikat dan Ummat Islam, baik yang berada di negara-negara Eropa dan Amerika, maupun yang berada jauh di belahan bumi lainnya. Dikatakan bahwa Ummat Islam terkena imbas langsung karena peristiwa tersebut menimbulkan “kemarahan” masyarakat Barat terhadap ummat Islam, seperti perlakuan menyakiti hingga menguatnya prasangka di sana sini. Ummat Islam semakin terpojok, terlebih ketika Amerika mengklaim bahwa Al Qaida berada di belakang peristiwa tersebut, dan kemudian berbuntut “dekonstruksi” terhadap Afghanistan.

Meskipun berkali-kali Bush men-*declare* bahwa perang terhadap Afghanistan sebagai perang terhadap Teroris, namun jargon tersebut dinilai tidak lebih sekedar *lip service* semata. Semakin kalangan ummat Islam masih beranggapan bahwa hal tersebut adalah tipu muslihat Bush untuk mengelabui ummat Islam agar tidak terpancing sentimen keagamaannya. Kemudian dikatakan dekonstruksi karena penghancuran terhadap Afghanistan tidak semata untuk memberangus kekuasaan Thaliban, akan tetapi ingin mendirikan “negara boneka” yang dapat dikendalikan oleh gedung putih, terutama terkait dengan “pembacaan atas sumber daya alam” di Laut Kaspia yang merupakan

sumber minyak terbesar kedua setelah Teluk, demikian analisa dari perspektif teori konspirasi.

Peristiwa tersebut selanjutnya tidak hanya menjadi tragedi kemanusiaan dengan catatan jumlah korban yang cukup besar, namun ia juga menjadi tonggak asas bagi berbagai perubahan dalam pandangan dan relasi terhadap agama, terutama Islam. Peristiwa tersebut telah menyentak kesadaran dan pandangan dunia terhadap agama (khususnya Islam), serta menjadi “inspirasi” baru bagi gerakan keagamaan di dunia.

Perubahan pandangan dan kesadaran akan agama terjadi dalam dua arah yang berlawanan, antara kehendak untuk memahami kandungan agama –ini terutama pada masyarakat yang telah sejak lama tidak lagi mengenal agama, akibat proses sekularisme-- di satu sisi, sementara di sisi lain timbul “prasangka” (*prejudice*) atas Islam sebagai ancaman baru dunia, pasca perang dingin antar blok negara *super power*. Fenomena pertama dapat dilihat dari menguatnya minat masyarakat Barat untuk mengenal lebih dalam apa sesungguhnya yang diajarkan agama, sedangkan fenomena kedua ditandai dengan muncul kembali jargon-jargon yang bermuatan stereotipe dan kebencian, seperti terma “ancaman hijau” (*greend manace*) yaitu Islam. Bagi yang “mempercayai” thesa Samuel Huntington (*clash of civilization*) tentang ancaman Islam, maka mereka merasa seolah mendapat justifikasi.

Kemudian, terlepas apakah peristiwa tersebut dianggap sebagai peristiwa heroik atau serangan terorisme, yang jelas ia telah menginspirasi trend baru bagi gerakan keagamaan, terutama di dunia Islam. Agaknya mengulang pengalaman serupa pada 1979, ketika revolusi Iran meletus dan kemudian berhasil mengeksplor “api semangatnya” ke hampir seluruh belahan dunia Islam. Atau paling tidak pengalaman tersebut telah “menyegarkan” kembali semangat perlawanan di kalangan pengikut gerakan Islam garis keras (*hardline Islamic’s movement*), sebagaimana pengalaman ketika menggulingkan Shah Iran (Shah Reza Fahlevi). Dikatakan menyegarkan kembali karena jauh sebelum peristiwa tersebut terjadi, gerakan-gerakan keagamaan garis keras sudah lebih dulu ada.

Jika dirunut kembali ke belakang, maka ada beberapa even-even monumental (terutama pasca revolusi Iran, 1979) yang dapat dirujuk untuk melihat keberadaan Islam garis keras, paling tidak seperti perang Afghanistan, medan jihad Bosnia Herzegovina dan perlawanan ummat Islam Philipina Selatan. Perang antara Afghanistan dan Soviet yang notabene dianggap sebagai “representasi” komunis, tidak hanya sebagai media *jihad fi sabilillah*, akan tetapi kemudian menjadi “universitas perang” bagi para mujahidin. Dikatakan sebagai universitas perang karena medan tersebut tidak hanya menjadi tempat untuk menjadi Syahid (*martyr*), akan tetapi juga sebagai kampus dimana para mujahidin dari berbagai negara menimba ilmu persenjataan, merakit bom dan menyusun strategi perang. Demikian halnya “universitas perang” Philipina Selatan. Kemudian dari medan jihad Bosnia dalam menghadapi pembantaian oleh Serbia dan perlawanan *Moro Nationalist Liberation Front* (MNLF) terhadap pemerintahan Philipina, juga menjadi sarana serupa bagi para mujahidin Islam. Dari medan jihad tersebut kemudian dilahirkanlah alumni-alumni yang kemudian siap untuk diterjunkan ke medan jihad lainnya di dunia.

Secara geneologis gerakan keagamaan yang dikembangkan oleh mereka yang pernah menimba ilmu di “universitas perang” tersebut adalah militan. Mereka-mereka ini yang kemudian menjadi bagian aktor utama kelak yang memerankan pergeseran

pola-pola gerakan keagamaan di Indonesia. Bahkan ada diantaranya yang kemudian terlibat pada beberapa aksi kekerasan (peledakan bom) di beberapa tempat di Indonesia.

Peristiwa peledakan WTC dan Perburuan Osama di Afghanistan paling tidak telah memantik kembali api semangat jihad dari kalangan mujahidin tersebut di seluruh belahan dunia Islam. Hemat penulis ia memberikan energi baru bagi muncul kembali gerakan-gerakan Islam garis keras yang selama ini mungkin hanya bergerak di bawah tanah (*under ground movement*). Dorongan ini kemudian mendapatkan momentum yang lebih tepat, terutama di Indonesia dan sebagian besar negara-negara Asia Tenggara yang berpenduduk muslim. Krisis moneter akut yang melanda sebagian besar negara-negara sedang berkembang pada akhir abad 20 telah berdampak terhadap perubahan konfigurasi sosio-politik di negara-negara tersebut. Seperti yang dialami oleh Indonesia misalnya, pada 1998 bangsa Indonesia berhasil mengguling rezim Orde Baru yang berkuasa ketika itu dan menggantikannya dengan era reformasi. “Kemenangan kaum reformis” telah memberi angin segar bagi bermunculannya gerakan-gerakan yang selama ini dianggap sebagai gerakan bawah tanah (*underground movement*), termasuk gerakan-gerakan keagamaan yang selama ini distigma sebagai gerakan ekstrim kanan.

Khamami Zada (2002) mencatat –untuk konteks Indonesia-- paling tidak ada dua (2) trend gerakan yang muncul –disamping gerakan yang sudah lebih dulu ada-- pada saat itu yaitu gerakan yang lebih bersifat formal (*political oriented*) dan gerakan keagamaan secara kultural (*cultural oriented*). Gerakan keagamaan yang berorientasi politik ditandai dengan menjamurnya partai politik yang berbasis Islam atau lazim diistilahkan dengan Islam Politik –untuk membedakan dengan politik Islam--. Gerakan Islam politik lebih berorientasi kepada target politik secara beragam, ada yang sekedar ingin mendulang perolehan suara dari kalangan Islam, dan ada pula yang lebih didorong oleh hasrat ideologis. Hasrat ideologis yang dimaksud adalah ada kalangan yang berpandangan bahwa nilai-nilai Islam harus diperjuangkan melalui lembaga formal dan dilegitimasi oleh undang-undang.

Kemudian gerakan Islam kultural ditandai dengan bermunculan gerakan-gerakan Islam garis keras (*hardline*) yang mendeklarasi keberadaannya secara terbuka. Dapat disebutkan beberapa gerakan tersebut diantaranya adalah Front Pembela Islam (FPI) yang didirikan dan dipimpin oleh Habib Rizieq di Jakarta (17 Agustus 1998), Front Komunikasi Laskar Ahlul Sunnah wa Al-Jama’ah (FKASW) yang dipimpin oleh Ja’far Umbar Thalib di Solo (12 Februari 1998). Kemudian juga pembentukan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) di Solo yang dipimpin oleh Abu Bakar Basyir. (Effendi, 2004: 401) Gerakan-gerakan ini berorientasi kepada upaya untuk mendirikan “negara Islam” atau paling tidak pemberlakuan syari’at Islam. Karena gerakan-gerakan tersebut berpandangan bahwa persoalan bangsa Indonesia hanya dapat diselesaikan dengan menjalankan / memberlakukan syari’at Allah. (Jahroni, 2004: 201) Sebagai manifestasi dari penegakan kalimat Allah dengan cara “memerangi” hal-hal yang dinilai tidak bermoral, seperti latar belakang berdirinya FPI (lih. Jahroni, 2004:215 wawancara Jahroni dengan Ahmad Shabri Lubis, sekretaris Jenderal FPI).

Secara organisatoris kedua pola gerakan keagamaan tersebut tidak ada kaitan secara langsung, masing-masing bergerak sesuai dengan kepentingannya masing-masing. Bagi yang mengurus partai sibuk mendulang konstituen dari kalangan mayoritas Islam Indonesia. Sedangkan, bagi kalangan gerakan-gerakan garis keras tersebut sibuk melibatkan diri dalam konflik-konflik sosial yang diklaim sebagai

“perang agama“ atau *jihad fi sabil Allah*, seperti konflik Ambon dan Poso. Misalnya, Ja’far Umar Thalib berargumen bahwa kaum Nasrani dan komunitas internasional berkomplot untuk menghancurkan komunitas Islam di Maluku. Berikut petikan seruan/deklarasi perang Ja’far Ummar Thalib terhadap perang di Ambon (Maluku):

“Dengarlah, wahai para kaki tangan Amerika. Dengarlah, wahai kaki tangan Dewan Gereja Dunia. Dengarlah, wahai kaki tangan evangelis Zionis. Dengarlah, wahai kaum Yahudi dan Nasrani: Kami kaum Muslimin mengundang militer Amerika untuk membuktikan kekuatannya di Maluku. Mari berperang sampai titik darah penghabisan. Mari buktikan untuk kesekian kalinya bahwa kaum Muslimin yang beriman tidak bisa ditaklukkan dengan kekuatan fisik yang berlebihan”. (Sukidi Mulyadi. *Kekerasan di Bawah Panji Agama: Kasus Laskar Jihad dan Laskar Kristus (Bagian Pertama)*. Diakses dari http://www.cmdd.org/artikel_sukidi.htm pada tanggal 4 September 2004).

Disamping itu ada juga yang kemudian melakukan “jihad“ dalam kota dengan cara melakukan *sweeping* terhadap tempat-tempat hiburan malam, perjudian dan penjualan minuman keras serta tempat-tempat atau orang yang dianggap merepresentasikan Amerika dan Zionisme.

Dalam konteks tulisan ini kita tidak akan menggupas tentang fenomena Islam politik, penulis akan memfokuskan pada upaya memahami modus operandi pola gerakan Islam garis keras di Indonesia, vis a vis dengan gerakan keagamaan Islam lainnya yang relatif lebih moderat dan bahkan liberal.

B. Arah Gerakan Islam Garis Keras Indonesia Pasca Serangan Terhadap WTC

Sebenarnya para penulis seputar fenomena garis keras Islam agak berhati-hati dengan penggunaan terma-terma seperti Fundamentalis, Militan, Radikal atau Garis Keras (*hard line*), mengingat kata-kata tersebut tidak hanya memiliki konteks historisnya masing-masing (kontektual), akan tetapi juga tidak kebal dari bias stigmatisasi yang kemudian berkembang pada masyarakat yang mampu melakukan hegemoni. Oleh karena perlu ditegaskan penggunaan terma yang dipakai sehingga tidak bias historis maupun penilaian yang stigmatis.

Dalam konteks ini, penulis lebih memilih menggunakan istilah Islam Garis Keras (*Hardline Islam*), karena kata ini relatif lebih bebas dari kedua bias tersebut. Kemudian kata garis keras ini memiliki rentang pemaknaan yang lebih terbuka, karena ukuran keras tersebut merupakan suatu hal yang *debateable*. Berbicara tentang fenomena Islam garis keras dalam konteks Indonesia, ada yang menarik, bahwa sebagian kalangan Islam secara terbuka mengidentifikasi sebagai Islam fundamentalis atau Islam militan. Sebut saja seperti Ahmad Soemargono (biasa disapa Gogon) seorang pendiri dan Ketua Komite Indonesia Untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), ia mengklaim dirinya sebagai Fundamentalis, bahkan ia menulis buku yang berjudul *I am a Fundamentalist* yang diterbitkan oleh Khairul Bayan tahun 2002. Di dalam buku tersebut dikemukakan beberapa refleksinya tentang persoalan yang menimpa bangsa ini, yang ia anggap sebagai cerminan dari pola pikir sang fundamentalis. Kemudian beberapa tokoh gerakan Islam garis keras mengidentifikasi diri atau tidak keberatan dengan disebut sebagai gerakan Islam Militan (fundamentalis). Namun pengidentifikasian ini lebih

dimaksudkan untuk memperkuat jati diri kelompok sekaligus untuk membedakan dan menunjukkan sikap berseberangan dengan kelompok-kelompok seperti Islam liberal atau neo-modernis Islam. (Hendry, 2005). Namun demikian meskipun mereka menggunakan penamaan militan/radikal atau fundamental terhadap gerakannya, mereka tetap memberikan beberapa catatan terhadap istilah tersebut untuk menghindari pemaknaan yang bias kepentingan yang anti Islam.

Untuk mengidentifikasi trend-trend yang berkembang pada gerakan Islam garis keras Indonesia, kiranya perlu terlebih dahulu penulis deskripsikan tentang anatomi gerakan keagamaan di Indonesia secara umum. Islam Indonesia hari ini relatif lebih variatif dibandingkan dengan era-era 70-an dan 80-an, terutama dari orientasi dan pola gerakan keagamaannya. Jika kita meminjam kategori yang dibuat oleh Charles Kurzhman, maka kita dapat membagi paling tidak ada tiga (3) polarisasi pola penafsiran secara sosio-religius umat Islam Indonesia, yaitu; *Customary Islam* (Islam lokal), *Revivalist Islam* (Islam revivalis) dan *Liberal Islam* (Islam liberal). Adapun karakteristik masing-masing ketiga pola tersebut adalah sebagai berikut;

Gerakan *Customary Islam* atau Islam adat / lokal adalah pola penafsiran agama berdasar kombinasi antara ajaran-ajaran Islam yang dipadukan dengan praktek-praktek keagamaan lokal masyarakat tertentu. Meskipun hal ini tidak selalu disamakan dengan sinkretisme. Fenomena *customary Islam* memiliki ke khasan lokalnya masing-masing, oleh karenanya menurut Kurzhman ia tidak bisa dilihat sebagai fenomena yang tunggal. Pada masyarakat kita (baca: Indonesia) *customary Islam* seperti keyakinan pada waktu-waktu tertentu yang dianggap suci, tempat, benda-benda dan personal tertentu yang dianggap memiliki “daya vibrasi spiritual” tertentu. Praktek-praktek keagamaan lokal tersebut seringkali tidak memiliki pendasaran dalam teks-teks suci keagamaan. Justifikasinya biasanya karena penghormatan atas kebiasaan (tradisi yang diwarisi turun temurun) atau karena kebijaksanaan lokal tertentu. Dalam kontek masyarakat Indonesia, pola ini agaknya merupakan pola gerakan keagamaan mainstream. Secara organisatoris pola ini direpresentasikan oleh salah satu ORMAS terbesar Islam Indonesia, yaitu Nahdhatul Ulama. Terutama pada segmentasi pengikut dari kalangan menengah dan akar rumput (*grass root*). Kemudian pola gerakan keagamaan ini juga dipraktekkan disebagian besar masyarakat pedesaan dan masyarakat urban (perkotaan) yang secara ideologis tidak berafiliasi kepada organisasi keagamaan tertentu. Namun ada hal yang harus dicatat bahwa pada level elit dan kaum terpelajar NU telah terjadi metamorfosa (perubahan bentuk pola gerakan) secara signifikan. Tidak sedikit kader-kader NU yang kemudian menjadi “pengerak” gerakan Islam Liberal di Indonesia.

Gerakan Islam revivalis dimana karakteristik yang paling utama adalah keberadaannya sebagai antithesa terhadap *customary Islam*. Islam revivalis atau biasa juga diistilahkan dengan Islam puritan, Islam militan dan fundamental. Gerakan ini biasanya berorientasi kepada upaya memurnikan ajaran Islam dari praktek-praktek lokal yang tidak ada dasarnya pada kitab suci. Secara historis, Gerakan Wahabiah di Saudi Arabia seringkali dirujuk sebagai representasi utamanya. Namun yang harus digaris bawahi, fenomena Islam revivalis ini juga tidak dalam model yang tunggal, dengan kata lain terdapat banyak variasi dari gerakan tersebut. Dalam kontek masyarakat Indonesia gerakan keagamaan yang dapat dikategorikan kepada pola ini adalah seperti Muhammadiyah, Kelompok-kelompok *Tarbiyah* (biasa juga disebut *Holaqah*) seperti KAMMI dan PKS, serta FPI. Jika dilihat dari anatomi kelompok-kelompok tersebut terlihat perbedaan yang cukup mencolok. Misalnya, Muhammadiyah pada mulanya

merupakan organisasi dakwah yang berorientasi kepada upaya pemurniaan ajaran Islam dari Tahayul, Khurafat dan Bid'ah. Namun purifikasi yang dilakukan lebih bersifat kultural dan lebih moderat, berbanding terbalik dengan gerakan Wahabiah atau kemudian FPI. Purifikasi kultural juga dilakukan oleh para intelektual muda dari gerakan halaqah Islam (baca: PKS), dimana mereka berupaya memurnikan aqidah Islamiyah secara diskursif, tidak dengan koersif. Seperti halnya pada *customary Islam*, dikalangan tertentu dari pola-pola Islam revivalis ini juga mengalami metamorfosa dalam pandangan keagamaannya, seiring dengan perubahan sosio-politik maupun sosio-religius masyarakat Indonesia.

Kemudian gerakan Islam liberal, adapun karakteristik yang menonjol adalah “gugatannya” terhadap pemahaman dari kalangan *customary Islam* dan *Revivalist Islam*. Kalangan Islam liberal dianggap mencapai puncak pencapaian “mengawinkan” antara khazanah Islam klasik (*turats*) dengan pencapaian-pencapaian mutakhir dari sains yang dikembangkan dunia Barat. Kedalam kelompok ini dapat dimasukkan kelompok-kelompok seperti Jaringan Islam Liberal (JIL), Paramadina, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dan intelektual-intelektual dari IAIN, UIN dan STAIN se-Indonesia. Sama halnya dengan dua pola gerakan sebelumnya, taksonomi Islam liberal juga jangan dipahami sebagai fenomena yang tunggal, ia memiliki tingkat variasi yang lumayan *njelimet* (*shofisticated*).

Masih ada pola-pola gerakan keagamaan --pola-pola tersebut dapat dilihat dari kategori yang dibuat oleh Yingger (dalam Sanderson, 2000) dan Wilson (Alqadrie dalam Florus dkk., 1994). Namun paling tidak kategori dari Kurzman tersebut sudah cukup memadai untuk memahami taksonomi pola gerakan keberagamaan di Indonesia, terutama jika hanya hendak memahami fenomena Islam garis keras. Satu hal yang harus diingat sebagai pengkaji sejarah perkembangan pemikiran, bahwa pendekatan taksonomi dalam memetakan gerakan keagamaan jangan pernah mengabaikan variasi yang amat rumit antar satu pola dengan pola lainnya, termasuk juga terhadap model yang terdapat dalam pola yang sama. Memang kalau dilihat dari pemetaan sejarah pemikiran, pembagian Kurzman boleh jadi dianggap terlalu “kasar”, oleh karena perlu dielaborasi dan dikembangkan secara lebih terperinci. Tapi tentu tidak dalam tulisan ini.

C. Pola Revivalis Islam (Kerangka Memahami Islam Garis Keras Indonesia)

Berdasarkan pola gerakan keagamaan di atas, kiranya Islam garis keras dapat dikategorikan sebagai gerakan Islam revivalis. Namun pola revivalisnya bukan menganut model purifikasi kultural seperti yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan halaqoh, akan tetapi mengambil model yang hampir serupa dengan Wahabiah, meskipun tidak seekstrim Wahabiah. Paling tidak ada 3 indikator untuk menilai karakteristik Islam garis keras di Indonesia dilihat dari pola gerakan keagamaannya, yaitu; Pertama, afiliasi ideologisnya; Kedua, metode dan pendekatan dalam memahami teks-teks keagamaan; Ketiga, segmentasi kelas sosial pengikut dari kelompok tersebut.

a. Afiliasi Ideologis

Ada beberapa momentum historis yang dapat dirujuk sebagai referensi gerakan Islam garis keras, diantaranya adalah gerakan revivalis yang muncul sekitar abad 18 di Arabia, yaitu gerakan Wahhabi yang dipimpin oleh Ibn 'Abdul Wahhab. Gerakan ini merupakan gerakan pembaharuan yang berupaya

memurnikan ajaran Islam dari unsur-unsur khurafat, tahayyul dan bid'ah yang pada saat itu berkembang pesat. Gerakan ini sangat progresif dan kemudian berhasil menanamkan pengaruhnya ke dalam kekuasaan politik, sehingga ia mendapat dukungan dari kekuasaan. Gerakan yang semula melakukan upaya pemurniaan ajaran agama, ternyata kemudian mengalami proses ideologisasi, sehingga bermetamorfosa menjadi gerakan yang mengakuisisi (memeriksa kepercayaan) kepercayaan dan pandangan keagamaan kaum Muslim lainnya. Dukungan dari negara, dan kecenderungan negara yang status quo kemudian merubah wajah gerakan ini menjadi gerakan politik keagamaan yang memakan korban secara fisik. Gerakan ini seringkali dirujuk sebagai gerakan revivalisme awal dalam Islam, dan cukup memiliki pengaruh yang besar ke berbagai dunia Islam lainnya, seperti di Afrika dan Anak Benua India.

Momentum berikutnya terjadi sekitar tahun 1940 (yaitu akhir masa kejayaan Islam liberal Arab generasi ketiga, versi Albert Hourani) yang ditandai dengan munculnya gerakan seperti Ikhwan al-Muslimin di Mesir dan Hizb At-Tahrir di Libanon. Proses kelahiran corak gerakan seperti ini salah satunya disebabkan oleh berdirinya negara Israel di Palestina, yang tidak hanya dianggap sebagai ancaman terhadap Palestina dan Mesir akan tetapi ancaman bagi seluruh dunia Arab dan Islam. Oleh karenanya diperlukan gerakan keagamaan yang militan, untuk mampu melakukan perlawanan dengan ancaman tersebut. Api semangat perlawanan yang dikobarkan oleh Hassan Al Bana, Sayyid Kutb dan Muhammad Kuttub telah menyebar ke belahan dunia Islam lainnya, termasuk ke Indonesia.

Ikhwan Al-Muslimin sebagaimana diketahui memiliki pandangan keagamaan yang relatif keras dan formal. Untuk memperjuangkan Islam tidak hanya dengan sekedar mengelaborasi wacana, akan tetapi dengan cara melakukan perlawanan (jika perlu dengan fisik). Hal itu tampak dari struktur organisasi Ikhwan Al-Muslimin dimana terdapat salah satunya divisi paramiliter. Tantangan politik yang saat itu sangat tajam, menghendaki organisasi ini untuk memperkuat pandangan dan keyakinan ideologisnya tentang kebenaran Islam. Dan ia membutuhkan sebuah pengorganisasi yang betul-betul formal untuk memperjuangkan cita-cita luhurnya, dan jika dihadapkan pada pilihan-pilihan dilematik --antara taat kepada pemimpin yang zalim dengan keharusan memegang prinsip-prinsip keagamaannya-- maka mereka harus memilih melawan atau lari untuk menghindari. Jadi tidak ada rumus untuk menyerah dan kemudian tunduk kepada kekuasaan yang dianggap tiran.

Disamping itu ada gerakan-gerakan dan momentum historis lain yang boleh jadi memberikan inspirasi ideologis terhadap gerakan Islam garis keras di Indonesia. Diantaranya seperti perang Afghanistan (melawan Uni Soviet), gerakan Jami'at Islami di Pakistan dan revolusi Iran 1979 serta perjuangan masyarakat Muslim di Filipina Selatan (gerakan Moro Liberation Front). Gerakan-gerakan tersebut sedikit banyak telah membentuk pandangan dunia (*world view*) mereka yang pernah bersentuhan dengan pemikiran dan terlibat dalam medan jihad tersebut. Sebut saja seperti Ja'far Ummar Thalib, ia pernah di didik di Jami'at Islami Pakistan, dimana ia berinteraksi dengan gagasan-gagasan Islam revivalis gaya Abu A'la Al-Maudhudi. Meskipun ini tidak berarti pula bahwa, hanya dengan satu sumber kemudian lantas menjadi satu-satunya

faktor yang mempengaruhi pandangan seseorang. Karena boleh jadi pandangan keagamaan seseorang lahir dari perpaduan sekian banyak sumber yang mempunyai kecenderungan serupa. Namun, sedikit banyak pra kondisi seperti ini memberikan pengaruh yang signifikan bagi geneologis pemikiran seseorang.

Sebagai bukti dari keterkaitan ideologis tersebut (dinyatakan secara eksplisit atau tidak ada pengaruh langsung dengan aliran tersebut) paling tidak tampak pada praktek-praktek serupa yang dilakukan oleh FPI, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Laskar *Jihad Ahlul Sunnah Wa al-Jama'ah* dalam mempraktekkan keyakinan beragama mereka. Modus operandi boleh jadi berbeda, namun pola dan model gerakannya ada kemiripan. Mereka menilai hal tersebut sebagai bagian dari upaya jihad atau perjuangan dalam meninggikan kalimat Allah di muka bumi. Bagi mereka tidak ada kompromi dalam hal-hal yang bersifat *'aqidah*, baik itu mencakup dasar kepercayaan, hubungan antar agama serta “gangguan-gangguan” terhadap simbol-simbol keagamaan. Jika sudah masuk kepada wilayah tersebut, maka segala upaya halal ditempuh untuk mempertahankannya.

b. Metode dan Pendekatan dalam Memahami Teks Keagamaan

Secara umum metode yang digunakan oleh kalangan Islam garis keras adalah pendekatan tekstual (atau skripturalis) terhadap nash-nash suci. Adapun yang dimaksud dengan pola penafsiran skripturalis atau literalis, adalah cara memandang dan mensikapi sebuah teks keagamaan, baik Al Qur'an maupun hadits, sebagai sesuatu yang harus diadopsi begitu saja secara tekstual tanpa memperdulikan segala sesuatu yang melingkupinya. (Abegebriel dkk., 2004; Ilyas dalam Algebril dkk., 2004) Padahal sebuah teks, mempunyai korelasi atau hubungan yang sangat erat dengan kondisi sosio-historis yang melingkupi proses kejadiannya.

Secara lebih rinci Azyumardi Azra (Hamim Ilyas dalam Algebril, 2004) menjabarkan karakteristik penafsiran skripturalis dengan modifikasi terhadap penelitian Martin E. Marty. Paling tidak ada 4 (empat) karakteristik utama, yaitu: Pertama, perlawanan terhadap sesuatu yang mengancam eksistensi agama, seperti modernitas, sekularisasi dan tata nilai Barat. Ukurannya adalah kitab suci dan hadits nabi secara literal; Kedua, menolak hermeneutika dalam memahami teks kitab suci. Teks harus dipahami secara apa adanya, karena nalar tidak memberikan sebuah penafsiran yang benar; Ketiga, menolak pluralisme dan relativisme, karena dinilai keliru dalam memahami kitab suci; Dan terakhir, bersifat a-historis dan a-sosiologis.

Dari 4 (empat) karakter penafsiran skripturalis yang dikemukakan oleh Azra di atas tampak beberapa ciri menonjol skripturalis, yaitu berkenaan dengan upaya memproteksi kemurniaan ajaran agama dari hal-hal yang dianggap tidak sesuai dengan al qur'an dan hadits secara tegas. Kemudian, tidak memberikan ruang yang memadai untuk tumbuhkan sebuah kreativitas dalam melakukan penafsiran terhadap agama. Dibutuhkan sebuah penafsiran otoritatif yang paling mampu merepresentasikan kehendak Allah, bukan penafsiran manusia yang serba relatif dan pluralis. Oleh karenanya diperlukan pendekatan secara literal atau kebahasaan, bukan pendekatan rasional dan filosofis seperti *ta'wil* (*imagination*) dan *qiyas* (*analogy*). Kaum skripturalis juga berpikir idealis

dalam artian bahwa nilai-nilai sosial kemasyarakatan semestinya merupakan nilai-nilai yang diejawantahkan dari Al Qur'an dan Hadits. Pemahaman ini secara tidak langsung menyatakan bahwa pemaknaan yang benar terhadap firman Tuhan itu tidak boleh diselaraskan dengan perkembangan zaman, akan tetapi jamanlah yang semestinya bergerak menurut Al Qur'an (*as it should be*).

Efek dari pemahaman yang tekstualis atau skripturalis dapat menimbulkan beberapa konsekwensi, misalnya seperti kemungkinan terjadinya distorsi terhadap universalitas dan humanisme Islam. Pemahaman seperti ini dinilai tidak memiliki landasan epistemologis yang memadai. Kemudian, penafsiran yang bersifat tekstual juga bisa menjerumuskan kita menjadi sangat ideologis, seperti subjektif, normatif dan tertutup (eksklusif). Sikap subjektif dapat mengakibatkan pemahaman keagamaan menjadi seolah-olah bebas kritik dan menafikan beragam bentuk penafsiran yang ada. Sedangkan ciri normatif akan melahirkan pola berpikir yang positivistik, yaitu berpandangan bahwa norma dan ajaran yang diyakini adalah paling benar (*claim of truth*). Sedangkan ciri tertutup, yaitu sikap tidak mau berdialog dan semakin menegaskan identitas kelompok atau komunitasnya sebagai satu-satu kelompok yang selamat (*claim of salvation*) dan diridhoi Allah.

c. Segmentasi Kelas Sosial Pengikut Gerakan Islam Garis Keras.

Gerakan garis keras keagamaan dapat dikategorikan sebagai gerakan yang berada pada sayap ekstrim dari sikap beragama di satu sisi, sementara Islam liberal (seperti JIL diantaranya) pada sisi lainnya. Lazimnya dalam konteks sosiologis, setiap gerakan yang berada kutub ekstrim itu jumlah keanggotaannya biasanya minoritas atau boleh dibilang kurang populer dibandingkan gerakan mainstream. Karena banyak alasan, diantaranya mengandung resiko-resiko seperti dapat teralienasi dari komunitas inti (tengah) yang merupakan komunitas paling populer dan mayoritas. Oleh karenanya kelompok pada sayap-sayap ekstrim ini berpeluang besar untuk menjadi eksklusif, baik disengaja maupun tidak.

Kemudian jika dilihat dari komposisi kelas sosialnya, berdasarkan beberapa penelitian seperti yang dilakukan Jajang Jahroni (2004:201-244) terhadap FPI, penelitian Yunanto, S., dkk. 2003 tentang *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara* dapat dipetakan secara sosiologis kelas sosial pengikut gerakan Islam garis keras. Dalam kasus FPI, pada level elit diisi oleh mereka dari kalangan habaib, kemudian pada level menengah diisi oleh kalangan menengah dan terpelajar (terutama dari perguruan tinggi umum). Sedangkan pengikut terbesar dari FPI yang berada pada bagian bawah piramida adalah dari kalangan masyarakat kebanyakan yang secara ekonomi dan pendidikan dapat dikategorikan *wong cilik*. Untuk kasus Laskar Jihad pimpinan Ja'far Umar Thalib "mengklaim" keanggotaan lebih banyak dari kalangan terpelajar dari kalangan mahasiswa dan intelektual yang berusia antara 20-25 tahun. (Yunanto dkk., 2003: 126) Klaim tersebut boleh jadi benar, mengingat pola organisasi yang dibentuk oleh Ja'far, berbeda halnya dengan FPI. Namun, penulis masih menyangsikan komposisi terbesar dari kelompok Laskar Jihad, apakah sungguh-sungguh dari kalangan terpelajar seperti yang mereka klaim. Memang boleh jadi itu benar, karena setting terbentuknya Laskar Jihad berbeda kiranya dengan

setting terbentuknya FPI. Laskar Jihad terbentuk sebagai manifestasi solidaritas antar sesama ummat Islam, yang dalam tafsiran mereka “terampas” hak-hak asasinya. Oleh karenanya, dasar solidaritas ini yang boleh jadi membuat kelompok menengah dan terpelajar untuk bergabung dengan Laskar Jihad, ketimbang kepada FPI misalnya.

D. Penutup

Tidak ada kemestian bahwa, kelompok garis keras keagamaan yang memiliki pandangan yang militan dan fundamental serta merta kemudian bermetamorfosa menjadi gerakan keagamaan yang radikal dan penghancur (*distroyer*). Sebut saja seperti Jama'ah Holoqoh, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), KISDI atau lainnya, kelompok-kelompok tersebut dapat dikategorikan memiliki pandangan keagamaan yang relatif militan dan fundamental, namun keberadaan mereka tidak otomatis bermetamorfosa menjadi gerakan Islam yang destruktif. (Hendry, 2005). Oleh karenanya dapat dikatakan bahwa munculnya gerakan Islam garis keras tidak semata disebabkan oleh pandangan atau interpretasi terhadap teks-teks keagamaan. Boleh jadi ia menjadi bagian dari *facilitating factor* (faktor yang menguatkan), namun yang tidak boleh diabaikan adalah faktor-faktor kunci yang menjadi pra kondisi munculnya gerakan tersebut.

Hemat penulis ada beberapa pra kondisi yang dapat menjadi lahan subur bagi munculnya gerakan Islam garis keras, diantaranya adalah; keterpurukan sosial, tingginya angka kriminalitas, banyaknya terjadi patologi sosial, kemiskinan, frustrasi sosial, frustrasi terhadap sistem politik, ekonomi dan hukum dan kehendak menaikkan posisi tawar (*bergaining position*) vis a vis dengan kekuasaan.

Kemiskinan sebagaimana dinyatakan oleh Nabi Muhammad SAW berpeluang membuat orang menjadi kafir (ingkar). Tidak hanya kafir dalam pengertian teologis, akan tetapi juga kafir dalam pengertian sosial. Kafir dalam pengertian sosial adalah disorientasi sosial yang membuat orang kehilangan harapan, tertutup dan jauh dari ketenangan (*feel anxiety*). Dalam bahasa Dom Helder Camara, kemiskinan adalah bentuk kekerasan struktural, sehingga seorang yang hidup pada level sub-human (di bawah standard hidup manusia secara layak) secara sosial dan psikososial cenderung memandang hidup secara negatif dan kebencian. Tidak ada penghargaan terhadap hidup, karena frustrasi menjalani hidup secara tidak pantas (*unproprieate living*). Prakondisi mental dan sosial ini yang berpeluang mendorong kita untuk terlibat atau melibatkan diri dalam tindakan kekerasan fisik. Orang yang secara ekonomi dan sosial lebih mapan dan punya masa depan, cenderung memandang hidup dan kehidupan secara positif dan penuh apresiasi, sehingga tidak ada prakondisi mental atau *logic reasoning* untuk terlibat dalam tindakan kekerasan.

Tingginya angka kriminalitas juga dapat menyuburkan radikalisme agama, karena pada masyarakat dimana prevalensi patologi sosial (kejahatan, korupsi, kolusi, narkoba dlsb) tinggi dapat menyebabkan timbulnya frustrasi dan kemarahan sosial (*social hunger and frustration*). Terlebih lagi jika aparat penegak hukum dianggap “gagal” melakukan penegakan hukum. Ketika sistem hukum dianggap “mandul”, maka dipandang perlu untuk mencari sistem pengendalian alternatif di luar hukum positif.

Lahirnya tradisi mesianistik merupakan salah satu indikasi dari pola pertumbuhan kelompok fundamentalis pada masyarakat yang mengalami penyusutan nilai kepercayaan. Masyarakat akhirnya merindukan dan memimpikan lahirnya masa mesianis yang ditandai dengan lahirnya (atau kembalinya) sistem atau personifikasi dari semangat mesianis. Sebagai contoh gerakan ini adalah perlawanan Sekte Aum Syinrikyu yang dipimpin oleh Shoko Asahara di Jepang tahun 1995. Pada Tanggal 20 Maret 1995, tepatnya jam 07.45 lima orang pria naik kereta bawah tanah dari jurusan yang berbeda. Masing-masing mereka membawa payung dengan ujung yang tajam dan sebuah lipatan surat kabar yang di dalamnya ada kantong plastik berisi cairan kimia. Ketika kereta itu mendekati stasiun Kasumigaseki di usat kota Tokyo, mereka meletakkan lipatan surat kabar di atas lantai dan melobangi kantor plastik dengan ujung payung yang tajam. Akibatnya 12 orang meninggal dan lebih dari 5.500 orang mengalami luka-luka permanen akibat gas sarin beracun. Gerakan ini dilakukan oleh sekte Aum Shinrikyo yang dipimpin oleh Shoko Asahara. (Media Inovasi, No. 1 tah. Xiv 2005 hal. 48)

Kemudian akibat proses peminggiran (*marginalization*) dari kehidupan politik dan ekonomi boleh jadi juga dapat menyuburkan gerakan Islam garis keras. Ada yang mungkin murni ingin menarik diri dari pinggir lingkaran ke tengah pusaran kekuasaan dan pengaruh, namun ada yang semata bersifat pragmatis. Kecenderungan pragmatisme untuk menanamkan pengaruh dimaksudkan untuk mengambil manfaat praktis dari kedekatan atau posisi tawar tersebut. Muara dari kecenderungan pola ini adalah untuk mendapatkan akses kepada posisi-posisi politis atau ekonomis tertentu. Jadi pra kondisi seperti ini juga, berpeluang untuk memunculkan gerakan-gerakan garis keras, meskipun ia lebih cocok disebut sebagai pseudo Islam garis keras alias palsu.

Demikianlah beberapa pra kondisi yang berpeluang menjadi sebagai lahan persemaian gerakan keagamaan garis keras. Hal ini tidak hanya untuk kasus Islam, juga tidak terkecuali bagi penganut agama-agama lainnya. Oleh karenanya, jika kita berhajat untuk meminimalisir munculnya gerakan keagamaan garis keras, maka salah satu upaya yang dapat dilakukan adalah dengan cara mengatasi persoalan-persoalan yang dapat menjadi pra kondisi bagi munculnya ancaman tersebut. Meskipun sukar menumpasnya sampai ke akar-akarnya, namun paling tidak kita dapat menekan kemungkinan terjadinya metamorfosa gerakan keagamaan garis keras menjadi gerakan yang destruktif. *Wa Allah Wa'alam bi Shawab.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abegebriel, A. Maftuh dkk. 2004. *Negara Tuhan (The Thematic Encyclopaedia)*. Jakarta. SR-Ins Publishing.
- Al-Wakil, Muhammad Sayyid. (Tanpa Tahun). *Pergerakan Islam Terbesar Abad ke 14 H: Studi Analisis Terhadap Manhaj Gerakan Ikhwanul Muslimin*. Bandung. Asy-Syamil dan Grafika.
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta. Paramadina dan Pustaka Antara.
- Huntington, Samuel P. 2001. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Yogyakarta. Qalam.
- Hourani, Albert. 2004. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*. Freedom Institute & Royal Danish Embassy dan Mizan. Bandung.
- Hendry Ar., Eka. 2003. *Monopoli Tafsir Kebenaran, Wacana Keagamaan Kritis dan Kekerasan Kemanusiaan*. Pontianak. Kalimantan Persada Press dan The Ford Foundation.
- Jahroni, Jajang. 2004. *Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998-2003*. Dalam Jurnal Studi Islamika Volume 11, Nomor 2 tahun 2004.
- Kurzman, Charles. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York. Oxford University Press.
- Mulyadi, Sukidi. *Kekerasan di Bawah Panji Agama: Kasus Laskar Jihad dan Laskar Kristus (Bagian Pertama)*. Diakses dari http://www.cmdd.org/artikel_sukidi.htm pada tanggal 4 September 2004.
- Nasiwan. 2003. *Diskursus Islam dan Negara: Suatu Kajian Tentang Islam Politik di Indonesia*. Pontianak. Yayasan Insan Cipta Kalimantan Barat.
- Sanderson, Stephen K. 2000 (cet. 3). *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*. Jakarta. PT RajaGrafindo Persada.
- Yunanto, S., dkk. 2003. *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara*. Jakarta. The Ridep Institute dan Friedrich Ebert Stiftung.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal, Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta. Teraju.