

BAB 1

PENDAHULUAN

Latar Belakang Penelitian

Selama sepuluh tahun terakhir salah satu wacana yang marak dibicarakan oleh banyak kalangan adalah tema kebangkitan agama-agama. Fenomena kebangkitan agama ini ditandai dengan meningkatnya dedikasi pemeluk agama terhadap ajaran agamanya. Kebangkitan itu tidak saja dialami oleh satu agama, tetapi semua agama mengalami fenomena yang sama.

Di Indonesia, misalnya, fenomena kebangkitan Islam dapat dilihat dari ramainya kelas menengah perkotaan yang semakin giat mendalami dan melaksanakan ajaran Islam. Hal ini dapat dilihat dengan menjamurnya majelis-majelis *ta'lim*, majelis *zikir*, *istighāṣah*, kelompok pengajian di masjid-masjid kampus, dan buku-buku yang bertema spiritualitas menjadi *best seller* di pasaran. Fenomena kebangkitan agama ini menjadi menarik karena terjadi persis ketika orang berpikir bahwa kekuatan logika positivisme telah berhasil menepikan misteri spiritual dari kerangka berpikir manusia modern. Gejala semakin tumbuhnya kesadaran beragama di kalangan umat Islam Indonesia merupakan bagian dari potret global kebangkitan agama.

Fenomena kebangkitan agama selain ditandai dengan terjadinya proses “santrinisasi”, tetapi juga semakin menguatnya gerakan keagamaan yang mempunyai karakter fundamentalis yang dialami oleh semua agama dan terjadi di hampir seluruh dunia. Hal ini dapat dicermati misalnya dari gerakan militan Islam di Iran dan Libanon, gerakan faksi Zionis di Israel, konflik yang menguat antara Protestan dan Katolik di Irlandia Utara,

gerakan Sikhisme di India, dan gerakan kultus Aum Shinrikyo di Tokyo, Jepang (Juergensmeyer 2003).

Di Indonesia, sejak *lengser*-nya Presiden Soeharto pada 21 Mei 1998 merupakan simbol jatuhnya kekuasaan otoriter pemerintahan Orde Baru dan dimulainya era reformasi telah memunculkan gerakan-gerakan sosial, politik, dan keagamaan baru. Dengan terbukanya kran demokratisasi telah melahirkan gerakan secara massif karena adanya respon sosial politik yang tertunda terhadap sistem politik otoriter rezim Orde Baru (Marty & Appleby 1991, hlm. 9). Karena itu, tidak mengherankan kalau muncul gerakan-gerakan sosial politik yang bertolak belakang dengan gerakan-gerakan mono-ideologi yang terjadi pada masa Orde Baru. Gerakan mahasiswa, buruh, dan gerakan-gerakan sosial lainnya bermunculan di berbagai kota di Indonesia.

Di panggung politik muncul partai-partai baru, baik yang memakai simbol agama atau simbol sosial lainnya turut meramaikan pesta demokrasi di Indonesia. Demikian pula dalam kehidupan keberagaman diwarnai munculnya kelompok-kelompok keagamaan yang mengusung simbol-simbol militansi agama yang kental. Gerakan keagamaan seperti ini biasanya tampil dengan pakaian yang khas dan eksklusif (berjilbab, berjubah besar dan bercadar untuk kalangan perempuan, serta berjubah dan berjenggot untuk kaum laki-laki). Ketika terjadi reformasi, kelompok ini makin menunjukkan eksistensinya melalui berbagai gerakan yang radikal dan anarkhis, seperti penggerbakan tempat-tempat ma'siat, yang terkadang disertai dengan pengrusakan dan kekerasan, berunjuk rasa menuntut pemberlakuan *syari'at* Islam dan sebagainya.

Pada era 70-an dan awal 80-an terhadap gerakan seperti ini pemerintah Indonesia selalu bertindak tegas. Setiap muncul benih gerakan Islam radikal sekecil apapun, segera ditumpas oleh aparat pemerintah. Pemerintah tidak mau mengambil resiko atas munculnya

gerakan Islam radikal yang dapat mengancam keutuhan bangsa dan negara Indonesia. Peristiwa Tanjung periok, Komando Jihad, Islam Jama'ah, Talang Sari Lampung, Haur Koneng Jawa Barat, adalah sederet kasus yang bisa dijadikan bukti ketegasan sikap pemerintah pada gerakan radikal Islam. Karena kerasnya tindakan pemerintah terhadap gerakan Islam radikal ini, hingga timbul istilah "*Islam phobia*". Kendati demikian, meski mendapat tekanan yang cukup keras dari pemerintah, gerakan ini tetap hidup secara laten, mereka tetap bergerak melakukan kegiatan secara terselubung.

Di era reformasi, gerakan "Islam garis keras" seperti ini mulai mendapat peluang untuk bergerak. Suasana politik yang makin terbuka dan kontrol aparat negara yang kian lemah menjadikan kelompok ini semakin leluasa menyuarakan aspirasi dan mengekspresikan gerakannya. Mereka mulai berani menggugat secara terbuka keabsahan Pancasila sebagai asas tunggal, tuntutan mengekspresikan ajaran Islam melalui simbol-simbol formal juga semakin meningkat, hal ini dapat terlihat dengan lahirnya berbagai macam organisasi yang bukan saja berbentuk organisasi sosial yang menggunakan simbol keislaman dan bergerak di bidang sosial-ekonomi, akan tetapi juga telah merambah memasuki wilayah politik formal, yaitu berdirinya kemabli partai politik yang secara resmi berasaskan Islam. Partai-partai tersebut diantaranya Partai Syarikat Islam Indonesia 1905 (PSII-1905), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), Partai Masyumi, Partai Masyumi Baru, Partai Umat Islam (PUI), Partai Bulan Bintang (PBB). Berbagai partai yang berasaskan Islam tersebut memiliki *platform* yang beragam, tetapi pada umumnya memiliki kesamaan tujuan yaitu diberlakukannya syariat Islam, meski untuk itu beberapa diantaranya terdapat perbedaan dalam memberikan penafsiran terhadap *syari'at* dan bobot operasionalnya (Al-Zastrouw 2006, hlm. 3)

Di samping gerakan yang bersifat politis, muncul pula berbagai kelompok sosial-keagamaan fundamentalis, gerakan ini bertujuan membawa umat kepada Islam yang *kaffah*. Fundamentalisme adalah gerakan sosial dan keagamaan yang mengajak umat Islam kembali kepada prinsip-prinsip Islam yang fundamental, kembali kepada kemurnian etika dengan cara mengintegrasikannya secara positif, kembali kepada keseimbangan hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan masyarakat, dan manusia dengan kepribadiannya sendiri (Musa Keilani, 1984). Allan R Taylor mengatakan bahwa kaum fundamentalis adalah kelompok yang melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis (tekstual), dan menekankan pada pemurnian doktrin (1988, hlm. viii). Senada dengan ini Mahmud Amin al-‘Alim mengemukakan fundamentalisme adalah aliran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara *rigid* (kaku) dan literalis (1993, hlm.10).

Dalam pandangan Bassam Tibi fundamentalisme merupakan sebuah gejala ideologi yang muncul sebagai respon atas problem-problem globalisasi, fragmentasi, dan benturan peradaban (2000, hlm. 8). Ada beberapa karakter yang menjadi *platform* gerakan kaum fundamentalisme antara lain: *pertama*, mereka cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama. Menolak pemahaman kontekstual atas teks agama, karena pemahaman seperti ini dianggap akan mereduksi kesucian agama. *Kedua*, menolak pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalisme, pluralisme merupakan *distorsi* pemahaman terhadap ajaran agama; *Ketiga*, memonopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalis biasanya cenderung menganggap dirinya sebagai pemegang otoritas penafsir agama yang paling absah dan paling benar, sehingga menganggap sesat kepada kelompok yang tidak sealiran dengan mereka. *Keempat*, gerakan fundamentalisme mempunyai korelasi dengan fanatisme, eksklusifisme, intoleran, radikalisme dan

militanisme. Kaum fundamentalisme selalu mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama (Martin E. Marty R. Scot Appeleby, 1991).

Keyakinan kaum fundamentalis terhadap agama Islam sebagai sebuah pandangan dunia (*world view*) yang lengkap dan transenden membuat mereka menganggap bahwa semua sistem dan ajaran selain Islam adalah salah. Mereka mengajak umat Islam untuk menegakkan kembali *syari'at* Islam dan mereka menganggap bahwa Islam aktual di Indonesia sekarang ini telah keluar dari tatanan Islam yang benar (Abdul Rohim 2005, hlm. 122). Berdasar keyakinan tersebut dalam melakukan gerakan mereka sering melakukan *sweeping* terhadap orang-orang yang dianggap atau termasuk memusuhi Islam, pengiriman pasukan untuk jihad, sampai pada bentuk-bentuk *pressure* terhadap kelompok masyarakat yang tidak sepaham dengan mereka.

Dalam perkembangannya, dari agitasi dan gerakan yang sering dilancarkan kaum fundamentalisme mengakibatkan timbulnya keresahan, ketakutan, dan kekacauan dalam masyarakat, hal itu terjadi bukan saja di dunia Islam melainkan di seluruh dunia. Sehingga tidak mengherankan, jika pemaknaan terhadap istilah fundamentalisme dalam realitasnya mengalami distorsi (pemutarbalikan) makna, yaitu cenderung menjadi bias (berat sebelah), *pejoratif* (bersifat merendahkan), dan sering dikonotasikan ke arah yang negatif, seperti ekstremisme, fanatisme, revolusionarisme, radikalisme, dan bahkan terorisme dalam mewujudkan keyakinan dan mempertahankan ajaran keagamaan. Mereka yang disebut kaum fundamentalisme sering dikonotasikan sebagai tidak rasional, tidak moderat, dan cenderung untuk melakukan tindak kekerasan. Dengan kata lain, istilah fundamentalisme lebih terkesan sebagai kelompok separatisme agama, yang kemudian dilengkapi dengan atribut-atribut negatif, seperti berpandangan sempit (*narrow-minded*), radikal, militan, dan

sering kali memakai cara-cara kekerasan. Di Indonesia misalnya kecenderungan seperti ini tercermin dalam gerakan Front Pembela Islam, Lasykar *Jihad Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*, *Hizb at-tahrir* Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia, dan sebagainya.

Makin maraknya gerakan radikalisme Islam pasca Orde Baru di Indonesia yang selalu mengedepankan simbol-simbol keagamaan dan hukum formal keislaman (*syari'ah*) dengan gerakan represif dan ofensif ini merupakan fenomena yang menarik karena hal ini bertentangan dengan konteks sosial-antropologis dan basis kultural masyarakat Indonesia. Secara sosiologis-antropologis masyarakat Indonesia tidak mengenal gerakan keagamaan yang ideologis dan eksklusif. Sebaliknya, masyarakat Indonesia justru bersikap terbuka, toleran, tidak suka konflik dan akulturatif, termasuk dalam beragama. Sebagaimana dijelaskan dalam *Indonesian Heritage* (1998, hlm. 6), bahwa masyarakat Indonesia memiliki daya serap yang tinggi dalam hal menerima ajaran agama. Hal ini dibuktikan dengan munculnya berbagai praktek ritual yang kompleks dan beragam. Di samping itu dibuktikan dengan adanya kebersamaan hidup masyarakat dengan agama yang berbeda. Misalnya pada abad ke 7 dan 8 pemeluk agama Hindu Budha bisa hidup berdampingan dan membangun suatu tradisi bersama-sama. Demikian juga ketika agama Islam masuk, tradisi itu tidak berubah tetapi terjadi proses akulturasi dan sinkretisasi. Karena wataknya yang demikian, agama apapun bisa masuk dan terserap dalam kehidupan masyarakat secara damai, tanpa konflik dan gejolak sosial yang berarti.

Hal lain yang menjadikan fenomena munculnya radikalisme Islam ini menarik untuk diteliti adalah, para aktivis gerakan Islam radikal ini secara sosio-ekonomi berasal dari kalangan menengah ke atas, berlatar belakang pendidikan tinggi umum bahkan banyak di antaranya dari fakultas ilmu-ilmu eksak. Mereka memiliki akses informasi yang cukup luas dan bersinggungan erat dengan kultur dan pola pikir modernis Barat. Teknologi yang

digunakan sebagai instrumen untuk mengembangkan dan mensosialisasikan gerakannya juga cukup canggih. Karena itu, secara sosiologis kelompok ini dapat digolongkan dalam masyarakat modern, mereka hidup di kota-kota besar, bergaya hidup modern dan juga sangat menguasai wacana modernis. Sekalipun demikian jika dilihat dari gerakan dan pola pikir yang ada, mereka sangat konservatif karena sangat mengidealisasi Islam, sehingga seluruh kehidupan ini harus tunduk pada dan sesuai dengan ajaran Islam yang ada dalam teks. Dilihat dari latar belakang pendidikan, status ekonomi dan akses informasi, selayaknya kelompok ini bisa berfikir lebih rasional, toleran dan inklusif, namun secara realitas mereka justru lebih konservatif, eksklusif dan skripturalis (Al-Zastrouw 2006, hlm. 4-5).

Hal lain yang menjadikan fenomena ini menarik untuk diteliti adalah melemahnya atau gagalnya para aktivis Islam radikal-fundamentalis di beberapa negara Timur Tengah dan negara-negara Islam lainnya. Seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir, *Front Islamic Salvation* (FIS) di Aljazair, Gerakan jihad di Afganistan, Syi'ah di Iran dan sebagainya. Semua gerakan ini dapat dikatakan mengalami kegagalan, bahkan memancing timbulnya konflik berkepanjangan, bukan saja dengan kelompok di luar Islam akan tetapi juga dengan kalangan Islam sendiri (Oliver Roy 1994, 2005, hlm.v-viii).

Melemahnya gerakan Islam radikal di negara-negara Islam ditandai dengan adanya perubahan pola gerakan yang lebih dialogis dan adaptif. Misalnya, revolusi Islam Iran yang menjadi acuan gerakan Islam di berbagai belahan dunia, saat ini justru sedang bergerak ke arah yang lebih lunak. Pemerintah Iran justru mulai mengadopsi nilai-nilai demokrasi ala Barat, meski dengan berbagai modifikasi. Demikian juga gerakan *Ikhwanul Muslimin* di Mesir, Arab Saudi dan sebagainya, menunjukkan tanda-tanda semakin tidak agresif dan mulai membuka dialog.(Al-Zastrouw 2006, hlm. 6).

Di tengah-tengah melemahnya gerakan Islam radikal di negara-negara Islam, khususnya Timur Tengah, bangkitnya gerakan Islam radikal-fundamentalis di Indonesia justru menjadi sesuatu hal yang menarik untuk diteliti. Karena dalam rentang sejarahnya, gerakan ini di Indonesia selalu diilhami oleh semangat gerakan Islam yang terjadi di Timur Tengah maupun Afrika, namun mengapa dalam konteks kekinian justru terjadi hal sebaliknya. Ketika gerakan Islam radikal-fundamentalis di Timur Tengah dan Afrika mengalami pelunakan, justru di Indonesia menjadi semakin radikal. Pada hal jika dilihat realitas sosial politik yang ada sebenarnya gerakan Islam radikal di Indonesia tidak memiliki rujukan dan basis sosial politik yang kuat, baik dalam *scope* global, maupun lokal, namun mengapa proses radikalisasi gerakan Islam-fundamentalis ini terjadi ?

Bertitiktolak dari uraian di atas, memotivasi penulis untuk melakukan penelitian mengenai gerakan model ini di Indonesia khususnya gerakan Front Pembela Islam (FPI), dalam konteksnya dengan penegakan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*. Dalam penelitian ini, digunakan teori Peter L. Berger tentang agama dan realitas sosial, sebagai manifestasi dari konstruksi pemikiran pemeluk agama atas agama yang diyakininya. Menurut Berger bahwa agama tidak semata-mata dilihat dari segi ajaran dan norma yang abstrak, tetapi ia memiliki keterkaitan dengan realitas sosial (Berger dan Thomas Luchmann 1990, hlm 26). Dalam hal ini *Amar ma'ruf nahy munkar* merupakan sebuah konstruksi pemikiran keagamaan yang diaktualisasikan dalam bentuk gerakan radikal oleh FPI sebagai realitas sosial. Selain itu akan digunakan kerangka teoritik mengenai modernisme dan fundamentalisme. Hal ini penting dijelaskan karena keduanya merupakan sesuatu yang tak dapat dipisahkan dan menjadi faktor utama dalam gerakan Islam radikal. Selain itu untuk menjelaskan radikalisme yang terjadi ditubuh FPI digunakan kerangka teori yang dibuat oleh Horace M Kallen. Menurutnya bahwa radikalisasi paling tidak ditandai oleh tiga kecenderungan.

Pertama, radikalisisasi merupakan respons berupa penolakan dan perlawanan terhadap kondisi yang sedang berlangsung. *Kedua* radikalisisasi tidak berhenti pada upaya penolakan, dan perlawanan melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu tatanan lain yang diyakini lebih benar. *Ketiga*, kuatnya keyakinan kaum radikalisis akan kebenaran program atau ideologi yang mereka usung, sehingga menafikan kebenaran sistem yang akan digantinya, dan kuatnya keyakinan ini dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional yang menjurus pada kekerasan (Kallen 1972, hlm. 51-54).

Dari pengamatan sementara terhadap gerakan radikal yang dilakukan FPI penulis berasumsi, bahwa radikalisisasi FPI memiliki ciri-ciri sebagaimana yang dikemukakan oleh Kallen, *pertama* mereka memperjuangkan *Syari'at* Islam sebagai hukum positif, dasar negara, sekaligus sebagai sistem politik di Indonesia, sehingga ingin menggantikan demokrasi yang menjadi sistem politik di Indonesia. *Kedua*, mereka sangat memusuhi Barat dengan segala produk peradabannya, seperti pluralisme, sekularisme dan liberalisme. *Ketiga*, mereka mengadakan perlawanan terhadap gerakan liberalisme Islam yang tengah berkembang di kalangan Muslim Indonesia. Inilah yang diasumsi menyebabkan terjadinya radikalisisasi Front Pembela Islam (FPI).

Rumusan Masalah

Dari paparan latar belakang yang telah dikemukakan di atas, maka pokok masalah penelitian ini dirumuskan sebagai berikut;

1. Bagaimana konsepsi Front Pembela Islam (FPI) mengenai *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*?
2. Faktor apa saja yang mendorong terjadinya radikalisisasi di kalangan FPI dalam menegakkan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*
3. Apa kontribusi FPI terhadap proses perkembangan da'wah Islam di Indonesia

Tujuan Penelitian

Secara umum, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan upaya Front Pembela Islam (FPI) dalam menegakkan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar* sebagai fenomena radikalisme Islam kontemporer di Indonesia pasca Orde Baru. Secara khusus, penelitian ini bertujuan:

1. Untuk menjelaskan konsepsi Front Pembela Islam (FPI) mengenai *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*.
2. Untuk mengungkapkan faktor yang mendorong dan menggerakkan terjadinya radikalisme di kalangan FPI dalam menegakkan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*.
3. Untuk menjelaskan kontribusi gerakan penegakkan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar* yang dilakukan FPI terhadap perkembangan dakwah Islam di Indonesia.

Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi guna memperkaya khazanah ilmu pengetahuan mengenai fenomena gerakan keagamaan di Indonesia, khususnya gerakan Front Pembela Islam (FPI). Temuan-temuan penelitian ini sangat berguna bagi studi agama yang dikembangkan oleh Fakultas Dakwah dan Ushuluddin di perguruan tinggi Islam/IAIN Raden Fatah, khususnya untuk mata kuliah Sosiologi Agama. Selain untuk kepentingan pengembangan teoritis keilmuan, hasil penelitian ini juga diharapkan memberikan kontribusi bagi Departemen Agama dan instansi lainnya dalam menentukan kebijakan pembinaan kelompok gerakan keagamaan yang tumbuh dan berkembang di Indonesia.

Definisi Operasional

Mengingat banyaknya varian gerakan Islam di Indonesia dan beragamnya pengertian suatu istilah, maka untuk menghindari kesalahan pengertian dan meluasnya

pembahasan yang dapat menimbulkan bias dalam penelitian, penulis akan menjelaskan istilah-istilah yang digunakan dalam penelitian ini, *pertama* “Radikalisme”, *kedua* Front Pembela Islam (FPI), dan *ketiga* *Amar Ma’ruf Nahy Munkar*..

Istilah Radikalisme berasal dari kata radikal yang berarti; amat keras menuntut perubahan; keinginan untuk melakukan perubahan atau pembaharuan dengan cara kekerasan atau drastis (Diknas1996, hlm. 808). Dalam Kamus Lengkap Sosiologi dikemukakan radikal adalah suatu tindakan yang berhubungan dengan penanganan spontan untuk meningkatkan keadaan sosial (Abu Ahmadi 1991, hlm. 226). Sedangkan “isme” atau “ism” merupakan kata benda yang berarti aliran; faham; haluan; pandangan; atau ajaran (John M. Echols dan Hassan Shadily 1995, hlm. 332). Jadi radikalisme maksudnya adalah suatu aliran atau paham yang berupaya melakukan perubahan sosial yang dilaksanakan secara spontan dan cenderung menggunakan berbagai cara, termasuk dengan cara kekerasan, ke arah yang dikehendaki oleh pelaku perubahan. upaya perubahan sosial yang dilaksanakan secara spontan dengan menggunakan berbagai macam cara, termasuk kekerasan, ke arah yang dikehendaki oleh pelaku perubahan.

Front Pembela Islam (FPI), merupakan institusi sosial-keagamaan yang berbentuk organisasi massa (ormas) bercorak radikal. Selain FPI banyak kelompok Gerakan Islam yang muncul kepermukaan pasca tumbangnya rezim Orde Baru, namun penulis hanya membatasi penelitian ini pada Gerakan Islam yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI). Pembatasan ini dimaksudkan agar penelitian ini dapat lebih mendalam dan terfokus.

Sementara itu istilah *amar ma’ruf nahy munkar* terdiri dari dua pengertian : *amar ma’ruf* artinya perintah atau suruhan untuk melakukan perbuatan baik, dan *nahy munkar* memiliki arti sebaliknya yaitu, mencegah dari perbuatan munkar. Secara harfiah kata *ma’ruf* berasal dari kata *’urf* artinya “ yang dikenal” atau “ yang dapat dimengerti dan

dipahami serta diterima oleh masyarakat”, maksudnya perbuatan ma’ruf itu adalah perbuatan terpuji yang jika dikerjakan dapat diterima dan dapat dipahami oleh masyarakat, karena memang begitulah yang seharusnya dikerjakan oleh orang yang berakal. Kebalikan dari kata *ma’ruf* adalah *munkar* artinya yang dibenci, tidak disenangi dan ditolak oleh masyarakat, karena dipandang tidak pantas, tidak patut, dan tidak selayaknya dikerjakan oleh manusia yang berakal (Dawam Raharjo 2002, hlm. 625).

Dari paparan di atas, judul penelitian “Radikalisme Front Pembela Islam (FPI) dalam menegakkan *Amar Ma’ruf Nahy Munkar*” dapat dijelaskan sebagai berikut: penelitian ini merupakan telaah sosiologis atas gerakan radikal dalam menegakkan *Amar Ma’ruf Nahy Munkar* yang dilakukan oleh sekelompok orang yang tergabung dalam institusi bernama Front Pembela Islam.

Tinjauan Pustaka

Studi atau kajian mengenai radikalisasi dalam Islam sebenarnya sudah cukup banyak dilakukan para peneliti. Berdasarkan pemantauan penulis ada beberapa penelitian yang mengangkat tema ini dengan berbagai macam perspektif dan pendekatan, diantaranya adalah :

Penelitian yang dilakukan Sabaruddin dkk. tentang *Faham Keagamaan dan Perilaku Politik Salafiyah Ahl as-Sunnah wa al-Jamā’ah/Lasykar Jihad* di Yogyakarta. Dari penelitian tersebut terungkap bahwa Gerakan *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā’ah* adalah kelompok Islam yang sesuai dengan pemahaman dan pengalaman para sahabat dan *Salaf as-Shalihin*. Kelompok ini muncul sebagai reaksi atas kondisi keberagaman umat Islam Yogyakarta (khususnya) dan Indonesia pada umumnya, yang dianggap kurang mencerminkan pemahaman dan pengalaman para *Salaf as-Shalihin*, baik dalam ‘*aqidah* maupun *mu’amalah*. Faham keagamaan yang demikian ini berperan besar dalam

membentuk sikap politik mereka. Meski mereka mengklaim tidak berpolitik, tetapi jika dilihat dari perilaku dan manuvernya, mereka melakukan kerja-kerja politik praktis non-formal. Misalnya ketika mereka mengirim *Lasykar Jihad* ke Ambon, melakukan demonstrasi menolak pemimpin perempuan, dan melakukan loby-lobby politik untuk menegosiasikan ajaran mereka (Sabaruddin, *at al.* 2000).

Studi lain yang membahas tema ini dilakukan oleh Badan Litbang Departemen Agama RI (2002) di 18 Propinsi di Indonesia, terhadap *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*, yang oleh beberapa kalangan dianggap sebagai gerakan Islam radikal. Yakni Front Pembela Islam, Ikatan Pemuda Muslim Pembela Umat (IPMU) di Sampit Kalimantan Tengah, *Hizb at-Tahrir* Indonesia (HTI) di Surabaya, *Jamā'ah Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* di Palu Sulawesi Tengah, Forum Ulama Umat Indonesia di Jawa Barat, Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, Profil Pront Pembela Islam (FPI) di Medan Sumatera Utara, dan *Lasykar Jihad* FKAWJ di Solo dan Yogyakarta.

Dari hasil penelitian yang dilakukan Badan Litbang Depag. RI tersebut secara umum dapat dijelaskan bahwa meskipun motif dan modus operandi munculnya Gerakan Islam Kontemporer tersebut berbeda antara satu dengan yang lain, sekurang-kurangnya ada beberapa faktor yang mendorong berkembangnya gerakan ini, yaitu; *pertama*, faktor ideologi dan politik. Pada era reformasi telah terjadi perubahan sistem ideologi dan politik masyarakat Indonesia yang cukup mendasar. Sistem ideologi Pancasila tidak lagi dijadikan asas tunggal organisasi sosial politik, sehingga membuka peluang kelompok-kelompok Islam untuk membangun gerakan Islam kontemporer dengan semangat yang relatif radikal untuk menegakkan *syari'at* Islam dalam kehidupan masyarakat. Keberadaan kelompok ini sesungguhnya bukan merupakan suatu hal yang baru, tetapi telah ada sejak Indonesia merdeka, namun ketika muncul ke permukaan ditumpas oleh pemerintah karena terindikasi

akan menggantikan Pancasila sebagai dasar negara dengan *syari'at* Islam, demikian juga pada masa Orde Baru kelompok ini tidak dapat berkembang secara terbuka, berbeda dengan era reformasi saat ini.

Kedua, faktor sosial budaya. Sesuai dengan dasar negara Pancasila, bangsa Indonesia dicita-citakan menjadi bangsa yang berbudaya religius. Namun dalam pandangan kelompok ini sebagian perkembangan budaya bangsa Indonesia dewasa ini dinilai tidak lagi mencerminkan dan mempresentasikan sebagai budaya religius. Justru sebaliknya, semakin berkembangnya pusat-pusat kema'siatan, seperti perjudian, mabuk-mabukan, transaksi narkoba, prostitusi dan sejenisnya yang dinilai tidak sesuai dengan ajaran Islam dan merusak generasi bangsa. Melihat kondisi semacam ini, telah mendorong bangkitnya sebagian kelompok ini untuk melakukan tindakan-tindakan yang dikenal dengan istilah *nahy munkar* (mencegah kemunkaran). Salah satu strategi *nahy munkar* yang paling efektif adalah dengan terpaksa menggunakan kekerasan untuk memaksa agar tempat-tempat kemaksiatan segera lenyap, meskipun harus melanggar hukum yang berlaku. Hal ini dilakukan karena pemerintah dianggap lamban dan tidak mampu menghilangkan pusat kegiatan maksiat tersebut.

Ketiga, faktor solidaritas dan pembelaan. Munculnya gerakan Islam kontemporer sebagian disebabkan rasa solidaritas membela kelompok Islam yang dinilai diperlakukan tidak manusiawi dan tidak adil. Menurut mereka, pembelaan terpaksa dilakukan karena pemerintah tidak melakukan perlindungan dan penegakan hukum yang memadai terhadap kelompok-kelompok Islam tersebut. Solidaritas untuk membela sesama umat beragama tentu saja bukan merupakan keunikan bagi komunitas agama tertentu. Semua komunitas sosial pasti memiliki rasa solidaritas terhadap sesama anggotanya. Apabila anggota komunitasnya diperlakukan tidak adil, maka akan muncul solidaritas dari kawan-kawannya

yang lain, walaupun bentuk solidaritas itu bisa bermacam-macam. Faktor inilah yang menjadi salah satu pendorong lahirnya gerakan Islam kontemporer di berbagai daerah.

Keempat, faktor teologik-doktrinal . Gerakan Islam kontemporer tumbuh sebagai respon reaktif terhadap dinamika perkembangan teologik dan praktek peribadatan yang *dinilai* dipenuhi oleh praktek *bid'ah* dan *khurafat*. Karena itu perlu dilakukan *purifikasi* ajaran Islam secara serius melalui berbagai pendekatan dakwah (Balitbang Depag RI 2002).

Sementara itu, penelitian Jamhari dan Jajang Jahroni terhadap *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (2004) mengungkapkan bahwa gerakan *salafi* radikal menitik beratkan pada formalisasi syariat Islam. Selain itu berdirinya kelompok ini sebagai respons terhadap kondisi sosial politik yang tidak berpihak kepada kepentingan umat Islam, dan semakin maraknya praktik kemaksiatan di tengah-tengah masyarakat. Oleh sebab itu, langkah yang dilakukan untuk menciptakan masyarakat religius tidak ada cara lain kecuali *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*. Doktrin ini mengarah kepada totalisme Islam. Menurut mereka totalisme Islam hanya tercapai lewat penegakan *syari'at* Islam.

Selain studi di atas, penelitian yang signifikan untuk dikemukakan adalah penelitian M Imdadun Rahmat (2005) tentang *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*. Penelitian ini menjelaskan tentang gerakan revivalisme Islam yang telah menggejala di hampir seluruh dunia Islam. Fenomena ini merupakan ekspresi dari keinginan umat Islam untuk kembali menjadikan Islam sebagai landasan hidup (*way of life*) sebagai alternatif dari sekularisme, mengganti ideologi Barat yang tidak relevan dengan kondisi umat Islam. Dalam pembahasannya selain dijelaskan prinsip-prinsip yang menjadi ciri dari gerakan revivalisme Islam. Juga transmisi gerakan ini dari Timur Tengah ke Indonesia melalui modus dan sarana yang cukup beragam, di antaranya melalui para alunas Timur Tengah, melalui da'wah kampus dengan sistem *usraha*, melalui penyebaran

buku-buku dan sarana informasi lainnya, juga melalui kontak personal dengan para aktivis gerakan revivalisme di Timur Tengah. Dampak dari transmisi gerakan revivalisme Islam ini, seperti dikemukakan munculnya berbagai partai dan gerakan keagamaan-radikal di Indonesia, dan berorientasi pada gerakan revivalisme Islam di Timur Tengah

Senada dengan penelitian ini, hasil penelitian yang juga menarik untuk dikemukakan adalah penelitian Ali Said Damanik (2002) dengan judul *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Penelitian ini mengungkap tentang sejarah kelahiran dan perkembangan gerakan Tarbiyah yang kemudian menjelma menjadi Partai Keadilan, dalam pembahasannya mengenai awal kelahiran gerakan ini, dikemukakan adanya pengaruh yang signifikan dari *Ikhwanul Muslimin* di Mesir terhadap gerakan *Tarbiyah*.

Dari seluruh hasil penelitian diatas, walaupun menunjukkan adanya perbedaan perspektif dan *scope* kajian, namun ada kesamaan di antara seluruh gerakan Islam radikal yang muncul tersebut, yaitu secara retorik-simbolik gerakan Islam ini dalam berbagai bentuk, nama, dan manuvernya, merupakan upaya untuk menjaga kemurnian ajaran Islam (revivalism) dan menjadikan Islam sebagai alternatif untuk menjawab tantangan zaman dan problem kehidupan sosial. Sikap ini timbul karena dorongan modernisme Barat dan sekularisme yang dianggap mengancam eksistensi Islam, dan menjadi sumber dari segala krisis yang terjadi saat ini. Maraknya kema'siatan merupakan akibat dari kuatnya desakan materialisme, sekularisme, dan rasionalisme sehingga agama di kesampingkan.

Kesimpulan seperti ini muncul karena penelitian yang dilakukan hanya pada tataran mengungkapkan data formal dan material semata, seperti rumusan garis politik, dan ajaran yang tertuang dalam berbagai AD/ART, modul pelatihan dan da'wah, wawancara dengan berbagai aktivis dan tokoh yang memiliki otoritas, statemen politik formal, serta

kegiatan-kegiatan seremonial yang dilakukan kelompok tersebut. Namun jika penelitian ini dilakukan secara lebih mendalam dengan melihat dan menganalisis lebih cermat terhadap pemikiran atau ajaran yang dijadikan landasan gerakan, relasi sosial dari para tokoh yang menggerakkan, perilaku politik, serta kehidupan sehari-hari para aktivisnya, maka akan ditemukan kesimpulan yang lain dan berbeda.

Jika hanya melihat data formal yang ada, maka bila dianalisis hanya akan menyentuh permukaan yang belum tentu memiliki keterkaitan dengan kehidupan nyata (*real life*) dari gerakan tersebut, maupun masyarakat yang ada. Inilah yang menyebabkan analisis tersebut sering gagal untuk membaca dan menjelaskan kenyataan yang sebenarnya. Misalnya jika memang gerakan tersebut benar-benar memiliki kerangka ideologi yang akan dijadikan pijakan untuk membangun rekonstruksi sosial mengapa gerakan ini selalu gagal dan mudah dipatahkan ?. Jika gerakan ini merupakan alternatif daya tahan diri dari gempuran modernisme, sekularisme, mengapa mereka tidak memiliki kekenyalan yang kokoh, bahkan mudah tergelincir dan terseret dalam arus modernisme dan materialisme ?

Dengan kata lain, berbagai penelitian yang dilakukan di atas cenderung bersifat deskriptif-eksplanatoris. Peneliti terdahulu hanya menjelaskan dan menggambarkan bagaimana gerakan tersebut terjadi, aktivitas para tokoh dan pengikutnya, sejarah hidup para tokohnya dan beberapa peristiwa penting yang dilakukan oleh komunitas tersebut. Sedangkan pokok-pokok pikiran, faktor-faktor yang mendasari dan mendorong terjadinya gerakan, relasi sosial dan implikasi sosial bagi kelompok lainnya, maupun perubahan formasi sosial yang terjadi akibat gerakan tersebut tidak dijelaskan. Atas dasar inilah, dalam penelitian ini penulis melihat lebih jauh pokok-pokok pemikiran yang melandasi gerakan, interaksi dan implikasi sosial gerakan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar* yang dilakukan FPI dalam masyarakat. Dari sini diharapkan akan terlihat perubahan formasi sosial

masyarakat melalui pelacakan atas relasi sosial dan akar-akar sosial para aktivis gerakan radikalisme Islam yang tercermin dalam FPI. Dengan melihat ini penulis akan dapat melakukan prediksi atas gerakan sosial dan perubahan sosial yang terjadi. Disinilah letak pentingnya penelitian ini jika dibanding dengan penelitian-penelitian sejenis yang sudah ada.

Kerangka Teori

Dalam penelitian ini penulis mengasumsikan bahwa gerakan radikal Islam kontemporer yang muncul pasca Orde Baru di Indonesia adalah bagian dari suatu aktualisasi dari paham keagamaan (Islam). Sejalan dengan pokok bahasan yang akan penulis kaji dalam tesis ini, maka kerangka teori kajian akan difokuskan pada dua masalah, *pertama*, mengenai agama sebagai realitas sosial. Disini akan dibahas mengenai pandangan-pandangan dasar atau ciri-ciri dasar dari agama kaitannya dengan upaya penciptaan fenomena sosial. Agama yang menjadi dasar munculnya realitas sosial, yang menggerakkan aktor dan para penganutnya untuk membangun suatu komunitas dan kemudian menggerakannya sehingga menimbulkan suatu konstruksi sosial dalam masyarakat. Disini agama tidak dipahami dan dilihat sebagai sesuatu yang abstrak, tetapi sebagai sesuatu yang kongkrit, nyata dan ada dalam realitas sosial. *Kedua*, akan dipaparkan kerangka teoritik mengenai modernisasi dan fundamentalisme. Hal ini penting untuk dijelaskan karena keduanya merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dan menjadi faktor yang utama dalam gerakan fundamentalisme Islam. Ketiga untuk menjelaskan radikalisme FPI digunakan teori Horace M. Kallen tentang “*radicalisme*” dengan teori ini diharapkan dapat menjelaskan faktor-faktor terjadinya radikalisasi dalam gerakan Front Pembela Islam (FPI).

Agama Sebagai Realitas Sosial

Pembahasan mengenai agama tidak semata-mata bersifat abstrak, *transendent* dan ilmiah, akan tetapi juga bisa bersifat sosiologis karena agama dipeluk oleh manusia dan dioperasionalkan dalam kehidupan nyata sehari-hari. Inti dari masalah agama memang menyangkut sesuatu yang masih abstrak serta tidak dapat diraba. Ia menyangkut dunia luar (*the beyond*), hubungan manusia dan sikap terhadap dunia luar itu, dengan apa yang dianggap manusia sebagai implikasi praktis dari dunia luar tersebut terhadap manusia. Namun penghayatan yang abstrak itu mempengaruhi pola pikir, cara pandang yang kemudian dimanifestasikan dalam bentuk perilaku. Oleh karenanya, penjelasan yang bagaimanapun tentang agama, tak akan pernah tuntas tanpa mengikut sertakan aspek-aspek sosiologisnya. Agama, yang menyangkut kepercayaan serta berbagai prakteknya, benar-benar merupakan masalah sosial. Dalam masyarakat yang sudah mapan, agama merupakan salah satu struktur institusional penting yang melengkapi keseluruhan sistem sosial (Thomas F.O'dea 1996, hlm.1).

Para ahli sosiologi klasik sebenarnya sudah banyak yang membahas masalah agama sebagai fenomena sosial. Di antaranya adalah Emil Durkheim, dia menyatakan bahwa gejala keagamaan dapat dibagi dua kategori; keyakinan keagamaan dan upacara-upacara keagamaan. Aspek keyakinan lebih bersifat abstrak, suci dan *transendent*, sementara itu upacara lebih merupakan aturan-aturan mengenai obyek suci. Setiap agama memiliki suatu pengikut (*jamā'ah*), yaitu komunitas semua orang yang mempunyai keyakinan-keyakinan keagamaan yang sama dan ikut serta di dalam upacara-upacara yang sama (Thomas F O'dea 1996, hlm.1) Untuk mengatur mekanisme hubungan antar jama'ah

dan antar *jama'ah* dengan Tuhannya, sebagai suatu hal yang dianggap suci, maka lahirlah aturan-aturan mengenai keagamaan, dengan demikian ia bersifat kongkrit.

Menurut Komaruddin Hidayat (1999, hlm. 207) bahwa setiap agama lahir dalam lingkup sejarah dan kemudian menciptakan tradisi. Kebesaran sebuah agama, karenanya akan diukur antara lain melalui kebesaran tradisi yang ditinggalkan. Sedangkan kuat lemahnya sebuah tradisi agama akan ditentukan oleh kualitas dan kuantitas para pendukungnya, disamping tentu saja oleh muatan ajaran atau doktrinnya. Namun sesungguhnya semua doktrin agama selalu berkembang dalam perjalanan historisnya sehingga apa yang disebut teologi misalnya, sebagai inti agama, adalah juga bersifat antropologis. Karena itu, maka didalam agama terkandung benih perbedaan yang amat beragam. Perbedaan ini timbul sebagai akibat dari bertemunya agama dengan realitas sosial -- tradisi dan budaya masyarakat, serta pemahaman dan interpretasi yang timbul atas agama itu sendiri.

Dari paparan di atas jelas terlihat adanya dua unsur penting dalam agama, yaitu agama sebagai sesuatu yang substansial, sakral dan abstrak yang sering disebut agama sebagai agama, dengan agama sebagai yang dihayati dalam kesadaran penganutnya yang kemudian terekspresikan dalam berbagai bentuk ritus, tradisi dan budaya (Ignance Lepp 1969). Agama sebagai sesuatu *entitas abstrak* -- yaitu yang lepas sama sekali dari kenyataan, adalah sesuatu yang sulit dibayangkan apalagi dianalisa. Pembahasan agama dalam pengertian ini hanya akan menjebak kita dalam perdebatan linguistik dan retorik. Karena hal inilah maka Edward Taylor membuat defenisi agama sebagai suatu semesta makna yang dibangun manusia, dan konstruksi ini didukung oleh sarana linguistik (Peter L Berger 1991, hlm. 203).

Agama yang bisa dilihat dan dianalisis adalah yang sudah muncul dalam kenyataan hidup sebagai akibat dari pergulatan manusia dengan seluruh lingkungannya, dalam pengertian ini agama bisa dipahami sebagai suatu sistem total yang melingkupi seluruh sektor kehidupan penganutnya. Oleh karena itu perbincangan mengenai agama dapat dicari dalam berbagai sektor kehidupan penganutnya. Agama pada pengertian kedua inilah yang bisa melahirkan berbagai macam bangunan sosial dalam masyarakat.

Terlepas dari pembagian agama dalam berbagai bentuk dan jenisnya, yang jelas paparan di atas menunjukkan bahwa agama bisa menjadi alat dalam membangun konstruksi sosial masyarakat. Dalam penelitian ini penulis tidak akan memandang agama (Islam) sebagai sesuatu agama yang abstrak dan tidak berbentuk, agama yang dimaksud disini adalah agama yang tercermin dalam realitas sosial, yang membentuk suatu interaksi, gerakan dan konstruksi sosial. Sebagaimana telah dikemukakan, dalam tesis ini akan menggunakan teori Peter L. Berger mengenai agama sebagai realitas sosial, sebagai manifestasi dari konstruksi pemikiran pemeluk agama atas agama yang diyakininya, menurut Berger agama tidak bisa semata-mata dilihat dari segi ajaran dan norma yang abstrak, tetapi ia memiliki keterkaitan dengan realitas sosial, sebagaimana tercermin dalam sosiologi agama.

Penulis menggunakan kerangka teori agama dan realitas sosial, karena objek penelitian yang dikaji adalah FPI -- suatu kelompok yang menggunakan ajaran atau simbol-simbol agama dalam melakukan gerakan dan interaksi sosial. Simbol-simbol atau ajaran agama dijadikan landasan sekaligus legitimasi dalam melakukan gerakan dan interaksi sosial, demikian pula dengan sikap radikal kelompok ini dilegitimasi oleh simbol-simbol agama Islam. Atas dasar ini penulis beranggapan bahwa, meskipun gerakan ini belum tentu merupakan gerakan agama, tetapi keberadaannya tidak bisa lepas dari agama, karena

menggunakan simbol dan legitimasi agama. Di samping itu, akan diungkapkan apakah teori ini dapat menjelaskan proses radikalisis gerakan yang dilakukan oleh FPI, atau sebaliknya, selanjutnya apakah benar radikalisis gerakan penegakan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar* yang dilakukan FPI memiliki kerangka ideologis sebagaimana diasumsikan dalam kerangka teori diatas ?.

Modernisasi dan Fundamentalisme

Modernisasi merupakan era yang menandai kebangkitan peradaban Barat. Era ini, ditandai dengan terjadinya kemajuan yang cukup pesat di bidang teknologi dan ilmu pengetahuan sebagai manifestasi dari keberhasilan proses rasionalisasi. Karena proses modernisasi ini dimotori oleh negara-negara Barat, maka modernisasi ini sering disebut dengan *westernisasi* dengan komponen-komponennya yang terdiri dari industrialisasi, demokrasi, scientisme dan ekonomi pasar, merupakan jenis modernisasi yang lazim ditemukan pada abad ke 20 (Fred W.Riggs 1985, hlm. 31). Di samping ciri-ciri tersebut, modernisasi memberikan penekanan pada fungsi akal sebagai instrumen untuk mengembangkan kehidupan dan peradaban. Sebagai konsekwensi dari sikap rasionalisme ini, dengan sendirinya modernisasi mengancam keberadaan agama yang menjadikan wahyu dan hal-hal yang supranatural sebagai pijakan dalam melihat dan merespons kenyataan hidup.

Dengan semakin berkembangnya arus modernisasi, dunia Islam menghadapi tantangan yang semakin berat. Berkat modernisasi, negara-negara Barat memainkan peran yang semakin meningkat dalam peristiwa-peristiwa yang menentukan, baik skala global maupun dalam skala lokal. Sejak abad ke 19 dimana perkembangan modernisasi mencapai puncaknya, banyak wilayah-wilayah muslim secara langsung berada dibawah kendali

Eropa, dan sebagian dari dunia muslim didominasi oleh Barat. Lahirnya masyarakat modern Barat yang secara kualitatif memiliki bentuk kekuasaan berbeda, memungkinkan negara-negara yang secara fisik kecil, seperti Inggris, dapat mendominasi sebagian besar dunia.

Kemunculan modernisasi, yang secara paradigmatis dan politik bertentangan dengan semangat keislaman, akhirnya menimbulkan ketegangan antara keduanya. Kondisi seperti ini akhirnya membangkitkan kesadaran baru di kalangan umat Islam, bahwa masalah yang harus mereka hadapi adalah tumbuhnya kekuasaan Barat dan tatanan sosial yang didominasi oleh pemikiran-pemikiran modern yang dalam kenyataan secara kuantitatif berbeda dengan sumber-sumber kekuasaan Islam (John Obert Voll 1997, hlm.124). Secara politik modernisasi telah meminggirkan umat Islam, secara paradigmatis modernisasi dianggap sebagai ancaman atas agama, karena dalam diri modernisasi mengandung suatu semangat yang membahayakan agama, yaitu semangat *sekularisasi*. Respon Islam terhadap modernisasi inilah yang kemudian dikenal sebagai era kebangkitan Islam (revivalisme).

Era ini sebenarnya sudah sejak lama berkembang, namun mulai terasa dampaknya dan terlihat bentuknya baru pada dekade 60-an, atau pada era pasca kolonial, ketika negara-negara Asia-Afrika banyak yang lepas dari dominasi penjajahan Eropa. Disisi lain dalam waktu yang bersamaan negara-negara Barat juga menerapkan wacana modernisasi secara gencar ke negara-negara dunia ketiga. Sebagaimana dijelaskan John Obert Voll, pengalaman tahun 1960-an telah membuka jalan bagi eksperimen pilihan baru yang memiliki keaslian lokal dan tidak berbau asing, dan di beberapa bagian dunia, telah mulai pencarian atas konsep-konsep lembaga yang bisa berjalan. Di Dunia Islam, pencarian itu meliputi penegasan kembali tradisi Islam dan meningkatnya keinginan memanfaatkan

Islam dari ideologi impor sebagai dasar-dasar bagi masa depan. Faktor-faktor itu tidak melepaskan sepenuhnya proses transformasi atau usaha untuk kembali pada masyarakat pra modern dalam suatu lingkup yang tidak kritis, faktor-faktor itu berarti suatu usaha untuk membangun masyarakat post-modern dengan menggunakan tradisi-tradisi yang khusus terhadap kebangkitan Islam pada akhir abad ke-14 H. (John Obert Voll 1997, hlm. 349-350).

Kebangkitan Islam sebagai respon terhadap modernisme, menampilkan wujudnya dalam berbagai bentuk. Secara paradigmatis (pemikiran) ada tiga kelompok, *pertama*, kelompok yang menolak segala pemikiran Barat. Secara apriori kelompok ini memandang semua yang datang dari Barat adalah negatif dan merusak, oleh karenanya mereka berusaha menawarkan nilai-nilai Islam untuk menjawab dan mengeliminasi seluruh peradaban Barat-modern yang dipandang sebagai sumber kerusakan. Jawaban yang mereka tawarkan bersifat normatif dan dogmatis, bukan teori pemikiran atau paradigma alternatif yang siap pakai. *Kedua*, kelompok yang menerima pemikiran Barat dengan begitu saja (*western oriented*), tanpa seleksi dan kritik. Kelompok ini selalu berfikir bahwa pemikiran Baratlah yang sampai saat ini menguasai dunia, oleh karenanya, kalau agama mau berkembang maju, dia harus bisa menerima paradigma pemikiran Barat. *Ketiga*, kelompok yang memadukan antara pemikiran Barat dengan Islam (*tauqifiyah*). Kelompok ini memandang semua pemikiran manusia itu bersifat relatif (nisbi), tidak ada yang benar-benar mutlak. Setiap orang bisa mencari unsur-unsur positif dari pemikiran manusia untuk dikembangkan (Ma'an Ziyadah 1989).

Dalam perspektif gerakan politik, respons umat Islam terhadap modernisasi terlihat dalam dua bentuk; modernisme dan fundamentalisme (Yusril Ihza Mahendra 1999). Pada awalnya modernisme diartikan sebagai aliran keagamaan yang melakukan penafsiran

terhadap doktrin agama Kristen untuk menyesuaikannya dengan perkembangan pemikiran modern (The Encyclopedia Americana, vol 19). Fundamentalisme diartikan sebagai reaksi terhadap modernisasi. Fundamentalisme dianggap sebagai aliran yang berpegang teguh pada “fundamen” agama Kristen melalui penafsiran terhadap kitab suci agama itu secara rigid dan literalis (The Oxford English Dictionary, 1988). Kedua istilah yang dijumpai dalam agama Kristen ini kemudian digunakan oleh pakar ilmu sosial dan kemanusiaan Barat untuk membedakan dua kecenderungan pemikiran dalam masyarakat yang memeluk agama lain di luar tradisi Protestan, seperti dalam Islam, Yahudi, Budhisme, Hinduisme, Sikhisme, dan bahkan Konfusianisme.

Dalam Islam, meski istilah modernisme dan fundamentalisme sama-sama sebagai respon terhadap modernisme-Barat, namun hubungan antara keduanya tidak berjalan searah, justru terjadi ketegangan yang bersifat antagonistik. Para tokoh dan pemikir yang tergolong dalam kelompok “fundamentalisme” seperti Maryam Jameelah dan Abd al-Qadir as-Sufi, misalnya, menggunakan istilah ‘modernisme’ dengan perasaan sinis dan penuh curiga. Keduanya mengatakan bahwa “kaum modernisme” adalah golongan yang ingin “membaratkan” dan “menyekulerkan” Islam. Mereka juga menuduh tokoh-tokoh modernisme sebagai agen “imperialis Barat” (Jameelah 1977 dan Abd al-Qadir 1979).

Dari perspektif sosiologis, walaupun gerakan fundamentalisme mengekspresikan watak khas agama tertentu, namun terdapat kesamaan mendasar antara satu agama dengan agama lain, yaitu gerakan yang muncul sebagai dampak dari proses transformasi sosial. Karena itu, fundamentalis bisa didefinisikan sebagai bentuk gerakan agama yang bereaksi terhadap perubahan sosial dan menganggapnya sebagai krisis. Mereka menyodorkan slogan kembali kepada ajaran agama yang otentik, namun cara mencapai tujuannya berbeda dari type gerakan kebangkitan keagamaan lainnya (Muin A.Sirry 2003, hlm. 3).

Dalam komunitas Islam, sebenarnya istilah fundamentalisme Islam mulai dipopulerkan kalangan Barat berbarengan dengan terjadinya revolusi Islam Iran. Pasca revolusi Islam Iran, istilah fundamentalisme digunakan untuk menggeneralisasi berbagai gerakan Islam yang muncul sebagai “kebangkitan Islam” (*Islamic Revival*) (Budi Munawar Rahman 2001, hlm. 433). Fundamentalisme Islam dapat dikatakan bentuk ekstern dari fenomena revivalisme. Jika revivalisme dalam bentuk intensifikasi keislaman lebih berorientasi ke dalam (*inward oriented*) dan karenanya sering bersifat individual. Sedangkan fundamentalisme, intensifikasinya diarahkan keluar (*outward oriented*).

Untuk lebih memahami pengertian tentang fundamentalisme, berikut ini penulis akan mengemukakan beberapa pendapat para ahli mengenai fundamentalisme, khususnya yang berkaitan dengan Islam. Jan Hjarpe (1983, hlm. 42) misalnya mengartikan fundamentalisme sebagai keyakinan kepada al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai dua sumber otoritatif yang mengandung norma-norma politik, ekonomi, sosial dan kebudayaan untuk menciptakan masyarakat yang baru. Sedangkan Allan R Taylor (1988, hlm. viii) mengatakan bahwa kaum fundamentalis adalah kelompok yang melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis, dan menekankan pada pemurnian doktrin. Corak fundamentalis yang bersifat literalis ini juga dikemukakan oleh Daniel Pipes (1983, hlm.124-126) bahwa kaum fundamentalis merupakan kelompok yang berkeyakinan bahwa *syari’ah* adalah peraturan-peraturan yang kekal dan abadi sepanjang zaman tanpa perlu ditafsirkan ulang untuk menyesuaikannya dengan perubahan zaman. Karenanya, Pipes menyebut kaum fundamentalis sebagai kaum legalis yang konservatif.

Berkaitan dengan fundamentalisme ini Martin Reisebrodt, sebagaimana dikutip Muin A. Sirry (2003, hlm. 6-8) mengidentifikasi tiga ciri mendasar sebagai tipologi

fundamentalisme, yakni tradisionalisme radikal, milieu kultural, dan mobilisasi masyarakat. Disebut tradisionalisme radikal karena fundamentalisme lahir dari ketegangan antara tradisi dan modernitas, dan mengambil berbagai aspek dari keduanya. Fundamentalisme tidak identik dengan tradisionalisme, tetapi terdapat proses inovasi historis yang membentengi tradisi dengan kekuatan ideologis dan sosial. Kemudian disebut milieu kultural manakala identitas dan persepsi kelompok terhadap rasa kebersamaan ditentukan oleh kesamaan cita-cita sosio moral dan kriteria non ekonomis. Fundamentalisme mempresentasikan milieu kultural semacam ini, karena itu walaupun gerakan-gerakan mereka tampak homogen, namun tidak dalam konteks kepentingan kelas atau status ekonomi. Kenyataan inilah yang dapat menjelaskan mengapa fokus perjuangan mereka tidak menyangkut kesenjangan sosial, ketidakadilan ekonomi, dan sejenisnya. Akan tetapi lebih berkaitan dengan masalah dekadensi moral, konsumerisme, dan sebagainya. Dan ketiga, karakteristik yang spektakuler dari fundamentalisme adalah keberhasilan mereka dalam memobilisasi massa, bukan hanya dari segi jumlah tapi juga militansi.

Sementara itu, Azyumardi Azra (1996, hlm.107) membagi fundamentalisme pada dua tipologi, yakni fundamentalisme Islam pramodern dan fundamentalisme kontemporer. Tipologi *pertama*, fundamentalisme Islam pramodern muncul disebabkan adanya kondisi tertentu di kalangan umat Islam sendiri. Oleh karena itu, gerakannya lebih genuine dan berorientasi kedalam (*inward oriented*). Gejala ini terlihat dalam apa yang sering disebut “kebangkitan Islam” yang ditandai dengan munculnya berbagai bentuk intensifikasi penghayatan dan pengamalan Islam dengan pencarian dan penegasan kembali nilai-nilai Islam dalam semua dimensi kehidupan. Tipologi *kedua*, gerakan fundamentalisme kontemporer muncul sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik dan ekonomi Barat, baik akibat kontak langsung dengan Barat, maupun melalui

pemikir muslim, atau rezim pemerintahan muslim yang menurut kaum fundamentalis merupakan perpanjangan tangan Barat.

. Selain hal di atas, untuk memahami fundamentalisme dalam tesis ini penulis merujuk pada pendapat Marty (1991), karena konsep Marty tentang ini bertolak dari sosiologi agama. Disamping itu juga lebih bersifat deskriptif sehingga bisa keluar dari perdebatan pro dan kontra dalam memandang fundamentalisme. Menurut Marty, prinsip pertama fundamentalisme adalah “*oppositionalisme*” memiliki paham perlawanan. Fundamentalisme dalam agama apapun mengambil bentuk perlawanan yang bersifat radikal terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernisme, sekularisme, dan tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al-Qur’an dan pada batas-batas tertentu al-Hadits.

Prinsip *kedua* adalah penolakan terhadap hermeneutika. Dengan kata lain, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks al-Qur’an harus dipahami secara literal - - sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Prinsip *ketiga*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralitas merupakan hasil pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. *Keempat*, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan, bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literer kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai “*as it should be*” bukan “*as it is* “. Dalam kerangka ini, masyarakatlah yang harus menyesuaikan perkembangannya -- jika perlu dengan kekerasan -- dengan teks kitab suci, bukan sebaliknya, teks atau tafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat. Karena itulah

kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis, dan tanpa peduli bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat “ideal” - - bagi kaum fundamentalis Islam, seperti pada zaman kaum *Salaf* - - yang dipandang sebagai pengejawantahan kitab suci secara sempurna.

Karena sikap dan pemahamannya yang demikian, maka para tokoh yang biasa digolongkan “modernis” dan “neo-modernis” menggunakan istilah “fundamentalisme” dengan nada yang berbau sinisme. Fazlur Rahman, misalnya, menyebut kaum fundamentalis sebagai “orang-orang yang dangkal dan superficial”, “anti intelektual” dan pemikirannya “tidak bersumber kepada al-Quran dan budaya intelektual tradisional Islam” (Fazlur Rahman 1979, hlm.164).

Selain itu Nurkholis Majid, seorang tokoh “neo-modernisme”, menggunakan istilah “fundamentalisme” -- dalam konteks agama Kristen di AS -- sebagai agama pengganti “yang lebih rendah” dibanding dengan agama-agama yang sudah ada. Fundamentalisme muncul setelah “agama-agama yang terorganisasi” gagal memberikan respons yang memadai terhadap tantangan dunia modern. Bagi Nurkholis, fundamentalis disamping menyebarkan paham keagamaan yang telah “standard” (baku) dalam suatu agama tertentu, juga menyebarkan gagasan-gagasan yang “palsu dan bersifat menipu” . Di masa sekarang, menurut Nurkholis, fundamentalisme telah menjadi “sumber kekacauan dan penyakit mental” yang baru dalam masyarakat. Akibat-akibat yang ditimbulkannya, jauh lebih buruk dibandingkan dengan masalah sosial yang telah ada, seperti kecanduan minuman keras, dan penyalah-gunaan narkoba (Nurkholis 1992, hlm. 586).

Sekalipun demikian sampai saat ini belum ada kesepakatan di antara para pengamat Islam tentang istilah yang tepat untuk menggambarkan gerakan Islam radikal selain “fundamentalisme”. John L. Esposito misalnya lebih memilih menggunakan istilah

“revivalisme Islam” atau “aktivisme Islam”, yang memiliki akar tradisi Islam. Adam Schwarz menggunakan istilah “Islam Militan” ketika menyebut gerakan Islam yang mendukung rezim Suharto di awal 1990-an. Robert W. Hefner menggunakan istilah “Islam antiliberal” . Kelompok ini tidak setuju dengan apa yang mereka anggap sebagai bias liberal di lingkungan IAIN maupun Departemen Agama yang dimotori Munawir Syazali (1983-1993), yang mengirimkan para sarjananya belajar di universitas-universitas di Amerika Serikat dan Eropa Barat. Sementara itu Muhammad ‘Abid Al-Jabiri menggunakan istilah “ekstremisme Islam” yaitu kelompok Islam ekstrem yang mengarahkan perlawanan dan permusuhan kepada gerakan Islam “tengah” atau “moderat”. Gerakan ekstrem masa lalu mempraktekkan ekstremisme pada tatanan akidah, sedangkan gerakan – gerakan ekstrem kontemporer menerapkan pada tataran *syari’ah* dengan dengan melawan mazhab-mazhab moderat (Faisal Ismail, 1999). Sedangkan Lee Kuan Yew Negarawan Senior Singapura, menggunakan istilah “Gerakan Militan Islam” ketika melihat gejala militansi Islam secara global yang berasal dari negara-negara seperti Afganistan dan Pakistan (Khamami Zada 2002, hlm.14).

Sebagaimana Al-Jabiri, Muhammad Said Al-Asymawi juga menggunakan istilah “ekstremisme” yang telah menjadi gejala global: menyebar ke seluruh pelosok dunia di setiap negara, di Timur, Barat, Selatan dan Utara. Al-Asymawi mengemukakan bahwa faktor yang paling menonjol dari kemunculan ekstremisme Islam adalah krisis kepercayaan kepada lembaga-lembaga negara, lembaga-lembaga agama, dan lembaga-lembaga politik. Di samping itu, faktor ambisius kepada kekuasaan sehingga terjadi politisasi agama dengan intimidasi dan tindak kekerasan (Rusli Karim 1999, hlm.184) Sedangkan R. William Liddle menggunakan istilah “Islam Skripturalis” yaitu kelompok Islam yang tidak memandang diri mereka terlibat terutama dalam kegiatan intelektual yang mencoba

mengadaptasikan pesan-pesan Muhammad dan makna Islam kedalam kondisi-kondisi sosial di penghujung abad ke XX. Menurut mereka, pesan-pesan dan makna itu sebagian besarnya sudah termaktub di dalam al-Qur'an dan Hadits hanya perlu diterapkan dalam kehidupan. Karena itu, mereka cenderung berorientasi kepada *syari'at* (Munir Mulkan 1989, hlm. 127).

Berpijak pada muatan esensial yang relatif sama antara istilah Islam fundamentalis, Islam Ekstrem, Islam militan, Islam skripturalis, Islam anti-liberal, dan Islam garis keras, yang mengacu pada beberapa kategori di atas, maka dalam tesis ini penulis lebih condong menggunakan istilah radikalisme (*radicalism*). Istilah ini diambil dari kerangka teori yang dibuat oleh Horace M. Kallen (1972, hlm. 51-54), bahwa radikalisme paling tidak ditandai oleh tiga kecenderungan umum.

Pertama, radikalisasi merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung, biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dapat dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. *Kedua*, radikalisasi tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisasi terkandung suatu program atau pandangan dunia (*world view*) tersendiri. Kaum radikal berusaha kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang sudah ada. *Ketiga*, kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan penafian kebenaran dengan sistem lain yang akan diganti. Dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti kerakyatan atau kemanusiaan.

Akan tetapi, kuatnya keyakinan ini dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional yang menjurus pada kekerasan.

Dalam konteks inilah, ormas Islam seperti FPI memiliki ciri-ciri seperti yang dikemukakan Kallen. *Pertama*, mereka memperjuangkan *syari'at* Islam sebagai hukum positif; Islam sebagai dasar negara, sekaligus Islam sebagai sistem politik di Indonesia, sehingga bukan demokrasi yang menjadi sistem politik nasional. *Kedua*, mereka sangat memusuhi Barat dengan segala produk peradabannya, seperti sekularisme, pluralisme dan liberalisme. Keempat, adanya perlawanan terhadap liberalisme Islam yang tengah berkembang di kalangan Muslim Indonesia. Itu sebabnya Ormas Islam FPI dapat dimasukkan dalam kategori Islam radikal.

Selain teori di atas untuk mengungkapkan pemikiran FPI tentang *amar ma'ruf naby munkar* penulis menggunakan teori *al-Hisbah*-nya Al-Imam Abul Hasan Ali ibnu Muhammad Al-Mawardi yang terdapat pada kitab *Al-Ahkām As-Sulthānīyah*. *Al-Hisbah* adalah istilah *fiqih* untuk penegakan *amar ma'ruf naby munkar*. Dalam kitabnya al-Mawardi membagi penegak *amar ma'ruf naby munkar* menjadi dua kelompok :

Pertama, Petugas *Hisbah* yaitu orang atau kelompok yang ditugaskan oleh penguasa negara untuk menegakkan *amar ma'ruf naby munkar*, dan mereka menerima gaji/upah dalam melaksanakan tugasnya. *Kedua*, Sukarelawan *Hisbah*, yaitu kelompok masyarakat yang dengan sukarela ikut serta dalam menegakkan *amar ma'ruf naby munkar*, dan mereka tidak menerima gaji atau upah dalam bentuk apapun dari negara.

Di dalam kitabnya al-Mawardi juga mengemukakan sembilan perbedaan antara Petugas Hisbah dengan Sukarelawan Hisbah, yang rangkumannya sebagai berikut :

1). Kewajiban petugas hisbah adalah *fardhu 'ain*, sedang kewajiban sukarelawan *hisbah* adalah *fardhu kifayah*. 2). Pelaksanaan *hisbah* bagi petugas hisbah adalah tugas,

karenanya ia tak boleh sibuk dengan urusan lain. Sedang pelaksanaan hisbah bagi sukarelawan hisbah adalah kepedulian, karenanya ia diperbolehkan sibuk dengan urusan yang lain. 3). Petugas *hisbah* diangkat, sukarelawan *hisbah* tidak diangkat. 4). Petugas *hisbah* diharuskan menolong orang yang meminta pertolongan kepadanya, sedang sukarelawan hisbah tidak harus membantu orang yang meminta pertolongan kepadanya. 5). Pelaksana tugas dalam melaksanakan tugasnya harus mencari kemunkaran yang terlihat untuk dicegah atau dilarang, dan memeriksa kema'rufan yang ditinggal untuk diserukan. Sedang sukarelawan *hisbah* tidak diharuskan melakukan yang demikian itu. 6). Petugas *hisbah* diharuskan membentuk pasukan agar kuat dan perkasa, sedang sukarelawan hisbah tidak mesti. 7). Petugas *hisbah* berhak menjatuhkan sanksi hukum formal negara kepada pelaku kemunkaran, sedangkan sukarelawan *hisbah* tidak berhak. 8). Petugas *hisbah* memperoleh gaji dari negara, sedang sukarelawan hisbah tidak memperoleh gaji dari negara. 9). Petugas *hisbah* berhak membuat peraturan *amar ma'ruf nahi munkar* yang sesuai dengan hukum formal negara, sedangkan sukarelawan *hisbah* tidak berhak (Al-Mawardi 2006, hlm. 398-399).

Ketentuan-ketentuan di atas berlaku bagi negara yang menerapkan hukum Islam atau negara yang menjadikan syari'at Islam sebagai hukum formalnya. Sedangkan bagi negara yang tidak menerapkan syari'at Islam, sekalipun mayoritas penduduknya muslim, penegakan *amar ma'ruf nahi munkar* akan tergantung dengan kebijakan pemerintah - - kepolisian negara. Dalam kondisi seperti itu, maka peran yang dimainkan oleh FPI sebagai sukarelawan *hisbah* menjadi sangat penting, karena apa-apa yang semula menjadi kewajiban petugas *hisbah* beralih kepundak mereka.

Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini dapat dikategorikan sebagai studi kasus. Studi kasus dalam penelitian senantiasa dilekatkan pada penelitian kualitatif (Berger 1991, hlm.1). Sebagaimana dijelaskan oleh Meltzer, Petras dan Reynold dalam Bogdan dan Biklen (1982, hlm. 59) bahwa, semua penelitian kualitatif dalam beberapa hal mencerminkan perspektif fenomenologis. Artinya peneliti akan berusaha memahami apa makna kejadian dan interaksi bagi orang biasa pada situasi tertentu, dimana dalam hal itu terdapat pengaruh tradisi Weber yang menekankan *verstehen*, yakni pemahaman menurut tafsiran atas interaksi orang-orang yang diteliti. Dalam penelitian *verstehen* peneliti berusaha memahami pemahaman komunitas yang diteliti dengan tetap menyadari latar belakang kultural maupun akademis peneliti sendiri. Dengan demikian pendekatan ini harus ditemukan dari integrasi data yang ada, dan pengertian itu harus dapat dimengerti baik oleh komunitas yang diteliti maupun oleh peneliti itu sendiri (Glaser and Strauss 1974, hlm. 34).

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini digunakan data primer dan sekunder. Data primer terdiri dari : buku-buku atau karya-karya yang ditulis oleh para tokoh FPI, dokumen-dokumen dan keputusan-keputusan organisasi yang diterbitkan oleh organisasi yang menjadi obyek penelitian ini, wawancara dengan para tokoh dan pelaku gerakan, serta berbagai pernyataan para tokohnya yang dimuat diberbagai media massa. Sedangkan data sekunder mencakup publikasi-publikasi ilmiah yang ditulis para pakar dan pengamat, wawancara dengan para tokoh dan komunitas di luar yang pernah berinteraksi dengan FPI, serta laporan media massa mengenai sepak terjang gerakan ini dalam melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar*.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data penelitian ini dilakukan melalui tiga tahap. *Pertama*

tahap orientasi dimana pada tahap ini peneliti mengumpulkan data secara umum tentang gerakan Islam radikal di Indonesia pada dekade 90-an, termasuk di dalamnya para tokoh dan gerakan Front Pembela Islam (FPI), melalui literatur maupun beberapa sumber yang mengetahui gerakan tersebut secara langsung. *Kedua* mengadakan eksplorasi pengumpulan data yang dilakukan secara lebih terarah sesuai dengan fokus penelitian serta mengetahui sumber data atau informan yang kompeten. Pada tahap ini peneliti mulai menggunakan teknik *snow-ball sampling*. *Ketiga*, melakukan penelitian terfokus yakni mengembangkan hasil eksplorasi kepada fokus penelitian (Nasution1988, hlm.33).

Dalam pengumpulan data penelitian ini digunakan teknik sirkuler dengan prosedur tiga langkah pendekatan yaitu, 1). *indept-interview*; 2). *participant-observation*; 3). *documentation*. Ketiga langkah ini dilakukan secara *cyclical*. Dalam penelitian ini teknik wawancara yang digunakan adalah *unstructure-interview*. Teknik ini terbagi dalam dua bentuk yaitu *directed* yang disebut juga *focused-interview*, dan *non-direkted* yang disebut juga *free-interview* (Danandjaya, 1984). Wawancara tak terarah dilakukan peneliti untuk memperoleh keterangan yang rinci dan mendalam mengenai subyek yang diteliti, sehingga informan memperoleh kesempatan dan secara bebas mengeluarkan pikiran, pandangan, dan perasaannya tanpa diatur oleh peneliti. Hasil wawancara tak terarah ini merupakan informasi *emic* -- menyajikan pandangan subyek yang diteliti (Deddy Mulyana 2004, hlm.201). Informasi emic ini kemudian disusun secara bertahap dalam wawancara terarah agar terfokus pada persoalan yang menjadi inti penelitian. Dari hasil yang diperoleh dibatasi pada hal-hal yang relevan.

Isu pokok yang tercakup dalam wawancara ini adalah bagaimana komunitas FPI melakukan gerakan, membangun jaringan dengan kelompok lain, dari mana akar sosiologis para aktivis dan tokoh gerakan ini muncul, serta bagaimana sejarah hidupnya sehingga

masuk dalam komunitas gerakan Islam radikal. Untuk memperdalam issue pokok dan menguji konsistensi interpretasi informan dan peneliti dalam masalah ini, maka peneliti melakukan wawancara dengan informan terpilih yang merupakan *key-person*. Penentuan *key-person* ini bukan tergantung pada populasi melainkan disesuaikan dengan tujuan penelitian, sehingga dapat dikatakan sebagai “*purposive-sampling*” -- sampel bertujuan (Moleong 1989, hlm.181).

Untuk menguji validitas dan kualitas data dari informan internal tersebut, penulis akan melakukan konfirmasi dengan beberapa informan lain yang berasal dari luar (eksternal) komunitas FPI yang melakukan interaksi-sosial dengan para tokoh dan pemimpinnya, sehingga memiliki pengaruh yang signifikan dalam menentukan arah dan gerakan FPI. Karena itu *key-person* dalam penelitian ini bukan hanya berasal dari dalam komunitas FPI, tetapi juga dari luar FPI namun memiliki pengaruh yang cukup menentukan bagi gerakan FPI, dengan cara ini penulis berasumsi akan terlihat faktor mana yang sebenarnya lebih berpengaruh dan lebih bisa menggerakkan terjadinya tindak kekerasan FPI dalam menegakan *amar ma'ruf nahy munkar*

Penetapan informan dalam konteks ini bukan ditentukan oleh pemikiran bahwa informasi harus representatif terhadap populasinya, melainkan harus representatif dalam memberikan informasi yang diperlukan (memiliki otoritas) sesuai dengan fokus dan tujuan penelitian. Hal ini disebabkan pendekatan kualitatif tidak bertujuan merumuskan karakteristik populasi melainkan bertolak dari suatu asumsi tentang realitas yang terjadi yang khas dan kompleks. Dengan demikian, peneliti akan terus mencari informasi seluas mungkin ke arah varian yang ada sehingga diperoleh informasi maksimal, di samping itu juga akan dilihat situasi sosial tertentu yang dapat memberikan informasi yang akurat dan terpercaya sesuai dengan fokus penelitian. Terpilihnya *key-person* dalam penelitian ini

merupakan hasil dari penggunaan *snow ball- sampling technique* -- teknik sampling bola salju.

4. Teknik Analisis Data

Seluruh data yang terkumpul selanjutnya dianalisis dengan menggunakan teknik analisis komponensial (*componential analysis*). Kegiatan analisis ini dimulai dengan menggunakan beberapa tahap, yakni; *pertama*, penggelaran hasil wawancara dan observasi. Hasil wawancara dan observasi yang dilakukan berkali-kali dituangkan dalam lembaran-lembaran yang mudah dibaca, pada tahap ini sesungguhnya peneliti sudah dapat melakukan editing terbatas pada data tersebut. *Kedua*, pemilahan hasil wawancara dan observasi, pemilahan hasil wawancara ini dilakukan menurut domain dan atau sub domain masing-masing tanpa harus mempersoalkan dari elemen mana sub-sub domain itu berasal. Dan *ketiga*, menentukan elemen-elemen dan kontras. Pada tahap ini, peneliti dapat membuat tabel tertentu yang dapat dipakai untuk mencari dan menempatkan pilihan sub domain yang telah ditemukan, termasuk elemen kontras (Burhan Bungin 2003, hlm. 95-96). Dengan demikian analisis data dapat dimulai dan dilakukan selama pengumpulan data dan diteruskan pada saat penulisan laporan penelitian

Demikian metode penelitian yang akan digunakan dalam penelitian tentang gerakan menegakan *Amar Ma'ruf Nahy Munkar* yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI).

Sistematika Penulisan

Penulisan tesis ini akan dibagi dalam lima bab sebagai berikut; Bab Pertama memuat pendahuluan yang terdiri dari berbagai alasan dan latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, definisi operasional, tinjauan pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian yang digunakan, dan sistematika penulisan.

Bab Kedua memuat tinjauan umum tentang gerakan Islam Radikal di Indonesia, dan konsepsi *amar ma'ruf nahy munkar* menurut al-Qur'an dan al-Hadits. Pada bab ini dipaparkan berbagai model gerakan radikal Islam, mulai dari sejak masuknya Islam ke Indonesia sampai runtuhnya Orde Baru di penghujung era 90-an. Pemaparan ini dimaksudkan untuk melacak akar-akar historis-sosiologis gerakan radikal Islam dengan berbagai latar belakang yang melingkupinya. Dari paparan ini akan dikenali tipologi gerakan radikal Islam yang muncul di Indonesia, yang dapat dijadikan sebagai alat bantu dalam menganalisis radikalisasi Front Pembela Islam (FPI). Selain itu dipaparkan pula bagaimana konsepsi *amar ma'ruf nahy munkar* menurut al-Qur'an dan al-Hadits disertai pandangan Ulama tentang hal tersebut. Dari paparan ini akan dapat dijadikan acuan dalam menganalisis pemikiran dan aksi-aksi FPI dalam penegakan *amar ma'ruf nahy munkar*.

Bab Ketiga, menampilkan potret gerakan Front Pembela Islam (FPI), yang dipaparkan secara mendalam, meliputi data formal tentang : latar belakang sejarah lahirnya, maksud dan tujuan, karakteristik, paham keagamaan yang dianut, struktur dan format organisasi, rekrutment keanggotaan dan kaderisasi, jaringan kerja dan interaksi sosial, serta agenda aksi perjuangan FPI. Selain itu dipaparkan juga pemikiran FPI tentang *amar ma'ruf nahy munkar*, yang meliputi : pengertian dan hakekatnya, asas-asas doktrinal, tata tertib dan prosedur standar, pola perjuangan dan pola penegakan *amar ma'ruf nahy munkar* yang dilakukan oleh FPI.

Bab Keempat: Analisis sosial gerakan FPI dalam penegakan *amar ma'ruf nahy munkar*. Bab ini memuat analisis kritis atas data-data mengenai pemikirannya tentang *amar ma'ruf nahy munkar*, berikut aksi penegakannya. Faktor apa yang mendorong terjadinya radikalisme di kalangan FPI. Selain itu dianalisis lebih dalam tentang akar sosial dan motivasi terjadinya radikalisme di kalangan FPI, radikalisme FPI dalam teori

modernisme, dan radikalisme FPI dalam teori Horace M. Kallen. Sebagai akhir dari bab keempat dikemukakan adakah kontribusi dan implikasi signifikan gerakan FPI terhadap gerakan dakwah Islam di Indonesia.

Bab Kelima. Penutup, dari analisis data yang dituangkan pada bab keempat, penulis mengambil beberapa kesimpulan, dan memberikan saran-saran atau catatan-catatan yang diperlukan.

BAB 2

TINJAUAN UMUM GERAKAN ISLAM RADIKAL DI INDONESIA DAN KONSEPSI *AMAR MA'RUF NAHY MUNKAR*

Gambaran Umum Gerakan Islam di Indonesia

Latar Belakang Sejarah Penyebaran Islam Di Indonesia

Paparan mengenai sejarah masuknya Islam di Indonesia penting dilakukan untuk mengetahui tipologi gerakan Islam dalam konteks kekinian, karena akar sejarah gerakan itu memiliki pengaruh yang signifikan dalam pola gerakan Islam yang berkembang saat ini. Berkenaan dengan itu ada beberapa teori yang menjelaskan tentang masuknya Islam ke Indonesia. Pertama, teori yang menyatakan bahwa penyebaran Islam ke Indonesia terjadi pada abad ke-13, berasal dari Gujarat dan pelakunya pedagang dari India yang telah memeluk agama Islam. Teori ini sesuai dengan keterangan Clifford Geertz yang memberikan gambaran bahwa India lebih memiliki pengaruh terhadap Islamisasi Indonesia daripada Mesir. Hal itu terlihat dari ajaran Islam yang dikembangkan, yang lebih bercorak mistis, corak seperti ini lebih dekat dengan karakteristik India daripada Arab (Clifford Geertz 1960, hlm.124).

Para ahli sejarah dan antropologi pada umumnya berpendapat bahwa penyebaran Islam di Indonesia terjadi secara berangsur-angsur, bersifat sangat heterogen dan berlangsung dalam rentang waktu yang cukup lama (berabad-abad). Catatan perjalanan Marcopolo, yang pada tahun 1292 singgah selama lima bulan di Sumatera menceritakan adanya kota pelabuhan Islam Perlak yang pada saat itu telah ramai (Herry J.Benda,1959). Khusus di Jawa, proses Islamisasi secara struktural, setidaknya telah dibentuk oleh beberapa unsur yang saling menunjang; para pedagang yang menumbuhkan kantong-kantong Islam

di pusat-pusat perdagangan daerah pesisir, kesultanan dengan tradisi maritim yang kuat di Semenanjung pantai Jawa yang secara bertahap mampu melepaskan diri dari kerajaan Hindu pedalaman, kelompok ulama Islam, baik asing maupun pribumi yang mengisi beberapa pos birokrasi kesultanan, serta para sufi atau guru mistik yang melakukan perjalanan keliling ke pedalaman untuk berdakwah, atau mendirikan pesantren baru di pedalaman (Pradjarta 1999, hlm. 3).

Menurut Van Leur : kendati Islam menyebar mengikuti jalur perdagangan, namun perkembangan Islam lebih disebabkan situasi dan motif politik. Pada waktu kota perdagangan di pesisir tumbuh menjadi kekuatan komersial baru yang ingin melepaskan diri dari Majapahit yang berpusat di pedalaman, para penguasa di pesisir menemukan Islam sebagai simbol perlawanan sekaligus sebagai alternatif ideologi yang menarik (J.C. Van Leur 1955, hlm. 112). Pendapat Leur ini didukung oleh sejarah lisan yang berkembang di kalangan masyarakat. Dalam sejarah tutur dijelaskan, penyebaran Islam dengan pendekatan politik dan pola radikal-fundamentalis pernah dilakukan oleh seorang ulama dari Cina yang bernama Syech Abdul Kadir as-Siini yang memiliki nama asli Tan Eng Wat. Dikisahkan, dalam melakukan penyebaran Islam Syech Abdul Kadir melakukan penyerbuan secara fisik terhadap kerajaan Majapahit, dan menggunakan cara-cara kekerasan. Dalam melaksanakan misinya ini dia dibantu oleh seorang ulama dari al-Jazair yang bernama Syeikh Usman yang terkenal dengan sebutan Sunan Ngudung (Ngatawi 1998). Dugaan ini hampir sejalan dengan teori Leur, karena menurut sejarah tutur, ketika hendak menyerbu Majapahit Syeikh Abdul Kadir melakukan koordinasi dengan para penguasa dari daerah pesisir. Gerakan ini mengalami kegagalan sebab berhasil ditumpas oleh penguasa Majapahit. Kegagalan gerakan ini karena tidak memiliki akar kultural dan basis sosial yang kuat.

Pendapat Leur yang meragukan peran golongan pedagang dalam menyiarkan Islam di Indonesia ini sejalan dengan pandangan Taufik Abdullah. Secara kritis dia bertanya, apakah para pedagang, yang tentunya sibuk dan lebih tertarik untuk mencari untung, memiliki kemampuan dan minat untuk menyebarkan agama, atau tidakkah justru para sufi yang bergabung dalam *gilda-gilda*, yang membawa Islam ke Indonesia (Taufik Abdullah 1982, hlm.1).

Prediksi masuknya kaum sufi ke Indonesia sebagai penyebar Islam ini diperkuat oleh temuan Zurkani Jahya, dia mengatakan bahwa munculnya gerakan tarekat di Indonesia pada abad ke-3 H/ 9 M, dan abad ke-4 H/ 10 M. Seperti *as-Saqathiyah*, *at-Tayfuriyah*, *al-Harasiyah*, *an-Nuriyah*, dan *al-Malamathiyah* (Zurkani 1990). Berkenaan dengan ini Mukti Ali juga berpendapat senada, bahwa keberhasilan pengembangan Islam di Indonesia adalah melalui tarekat dan tasawuf. Atas dasar ini maka timbul suatu anggapan bahwa Islam tidak menggunakan alat pemaksa pemindahan agama atau merebut kekuasaan politik pribumi yang telah ada sebelumnya, melainkan sebagai pedagang yang mengerahkan segenap kemampuan dan peradabannya untuk melakukan penyebaran ajaran Islam.

Dari paparan ahli sejarah di atas menunjukkan adanya dua pola gerakan Islam pada awal masuknya Islam ke Indonesia, *pertama*, melalui pola dagang dan sufi. Dalam pola ini, Islam masuk ke Indonesia melalui interaksi sosial dengan media perdagangan dan pengajaran keagamaan melalui ritus mistik tasawuf. Keduanya sama-sama menggunakan pendekatan kultural, maksudnya menjadikan elemen-elemen budaya dan tradisi sebagai media penyebaran. Pola *kedua* adalah melalui gerakan politik radikal-fundamentalis. Gerakan ini dilakukan dengan cara penyerbuan secara fisik terhadap pusat kekuasaan, melakukan perombakan secara paksa atas tradisi yang ada untuk disesuaikan dengan

tradisi dan nilai-nilai baru (Islam) dengan mengabaikan faktor tradisi dan budaya lokal yang telah ada.

Pola-pola gerakan Islam yang terjadi pada awal masuknya Islam di Indonesia ini menjadi dasar dalam gerakan Islam selanjutnya, walau dengan berbagai modifikasi. Pada masa kolonial misalnya, gerakan Islam di Indonesia terpolarisasi dalam pola radikal non-fundamentalis dan pola formal struktural. Disebut sebagai gerakan Islam radikal non-fundamentalis karena radikalisme Islam yang terjadi pada saat itu tidak bersifat ideologis, tetapi lebih merupakan mekanisme sosial dalam menghadapi tekanan. Radikalisasi gerakan Islam saat itu terjadi sebagai respons terhadap situasi sosial yang menghimpit masyarakat akibat adanya sikap sewenang-wenang dari pemerintah kolonial. Hal ini terlihat dalam kasus radikalisasi petani Banten. Menurut Sartono Kartodirjo, gerakan radikal Islam petani di Banten ini muncul disebabkan oleh kombinasi sosio-kultural komunitas pedesaan, yaitu perasaan dieksploitasi, ketidak-amanan dan xenophobia, seperti juga kesadaran Islam yang kondusif secara struktural terhadap kekerasan (Sartono1984, hlm.4). Meskipun gerakan tersebut tidak memiliki kerangka ideologis fundamentalis, namun pengaruh gerakan Islam fundamentalis yang terjadi pada abad 19, terhadap radikalisasi gerakan Islam tidak dapat dipungkiri. Pada era ini, Islam menemukan ekspresi ketahanan terhadap pemimpin adat, terhadap “heterodoksi” dan terhadap dominasi kolonialis Kristen yang berkaitan dengan elit tradisional sebagaimana peristiwa perang Padri di Minangkabau Sumatera Barat tahun 1820-1830, perang Sabil di Banten tahun 1840-1888, dan di Aceh tahun 1872-1904 (Fritjof Tichelman1980, hlm.171-172). Dalam kasus perang yang terakhir ini, penulis anggap sebagai gerakan Islam radikal-fundamentalis, karena ideologi Islam fundamentalis telah menjadi semangat yang mengobarkan perang tersebut, disamping itu tentunya tidak mengabaikan sebab-sebab lain.

Selain gerakan Islam radikal-fundamentalis yang bersifat konfrontatif terhadap pemerintah kolonial Belanda, sebagaimana terlihat dalam berbagai peperangan di atas, pada saat itu ada gerakan Islam dengan pola lain. Gerakan ini dapat disebut dengan gerakan Islam “menegara” (formal struktural). Gerakan ini merupakan modifikasi dan reformulasi terhadap gerakan Islam kultural. Pola gerakan ini ditandai dengan adanya penyatuan antara Islam dengan kepentingan negara, yang pada waktu itu berbentuk kesultanan. Gerakan ini berwatak birokratis, simbolis, formal dan akomodatif terhadap sistem dan cenderung *status-quo*. Walaupun berwatak simbolis-formal dan birokratik, namun karena simbol dan aturan yang dipakai tidak merujuk pada syariat dan ajaran Islam yang fundamental, maka tidak dikategorikan pola ini sebagai fundamentalis. Adanya gerakan Islam jenis ini, menimbulkan polarisasi antara Islam negara (keraton) yang dipimpin oleh *punggawa* kerajaan, seperti Penghulu, Sultan dan sebagainya, dengan Islam rakyat yang berkembang di luar kesultanan dan menjadi pola hidup rakyat sehari-hari. Karena masing-masing memiliki pemimpin yang disebut kyai, maka akhirnya timbul konflik antara kyai rakyat dengan kyai keraton.

Pola gerakan yang tersebut terakhir ini mengalami pergeseran ketika terjadinya reformasi pemikiran Islam di Timur Tengah akhir abad XIX. Benturan antara kyai keraton dan kiyai rakyat berakhir dan keduanya bergabung menjadi satu dalam gerakan Islam kultural. Kelompok ini memberikan tempat bagi berkembangnya tradisi dan nilai-nilai budaya lokal dalam pemahaman keislaman serta menyerap unsur-unsur tersebut dalam praktek keagamaan. Sementara di sisi lain, muncul gerakan Islam puritan yang ingin membesihkan Islam dari unsur-unsur tradisi lokal, yang kemudian dikenal dengan gerakan pemurnian Islam

Usaha reformasi Islam di Indonesia bertujuan membawa mereka yang tidak sepenuhnya taat dan lebih dekat dengan adat atau aliran kebatinan, untuk melakukan ajaran Islam secara “lebih benar”, artinya lebih sesuai dengan yang diberlakukan di Hijaz. Para kaum reformis di Sumatra Barat menganut puritanisme yang dipengaruhi kaum Wahabi, yang penerapannya melalui jalan kekerasan sehingga menyebabkan terjadinya perang Paderi. Mula-mula usaha yang dilakukan oleh guru agama ini mendapat dukungan dari sebagian Syekh sufi, namun kemudian merekapun menjadi sasaran kekerasan kaum Paderi. Di Jawa arus reformasi terjadi pada awal abad XX, ditandai dengan berdirinya beberapa organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah 1912, *Al-Irsyad* tahun 1915, dan Persatuan Umat Islam (Persis) tahun 1923 (Andree Feilard 1999, hlm. 6). Sejak saat itu terjadi perdebatan sengit antar aktivis gerakan Islam di Indonesia, antara yang kultural dengan yang radikal-fundamentalis.

Data sejarah di atas menunjukkan, gerakan Islam di Indonesia sangat dipengaruhi oleh perkembangan dunia Islam Internasional. Perubahan pemikiran di Dunia Arab dan negara-negara Islam lain akan mempengaruhi pola gerakan Islam di Indonesia. Derajat keterpengaruhan ini tergantung pada basis sosial yang dimiliki oleh individu maupun komunitas masyarakat Islam pada tingkat atas, yang memiliki kemampuan untuk melakukan kontak dengan dunia luar, baik secara fisik maupun gagasan, akan menjadi agen dari gerakan tersebut di Indonesia. Sebaliknya mereka yang tidak memiliki kontak dengan dunia Islam internasional (khususnya Timur Tengah), atau memiliki kontak tapi tidak intensif, akan cenderung menjadikan tradisi dan basis kultural mereka sebagai pijakan dalam beragama, sehingga lebih akomodatif terhadap tradisi dan budaya lokal. Jelas disini terlihat asal usul dan akar sosial para pemimpin maupun aktivis gerakan Islam memiliki

pengaruh yang signifikan dalam menentukan model dan pola serta corak gerakan Islam di Indonesia.

Di sisi lain akar sejarah gerakan Islam juga memiliki pengaruh yang besar kepada format, pola, dan bentuk gerakan Islam saat ini. Munculnya fenomena gerakan fundamentalis Islam-radikal bukan sesuatu yang baru. Ada realitas sejarah yang memiliki kesinambungan dengan gerakan fundamentalisme Islam-radikal yang terjadi saat ini, begitu juga yang terjadi dengan Islam kultural.

Tipologi Gerakan Islam Radikal di Indonesia

Pluralisme gerakan Islam di Indonesia terus berlanjut pada masa penjajahan. Di samping pola gerakan yang akomodatif, pada era ini banyak berkembang gerakan Islam radikal, tercermin dalam berbagai gerakan pembrontakan yang menggunakan simbol Islam. Pada era ini gerakan radikal Islam bukan merupakan gerakan tunggal, akan tetapi jika dianalisis lebih dalam minimal ada dua varian dalam gerakan Islam radikal saat itu, pertama Islam radikal kritis, dan kedua gerakan fundamentalisme Islam radikal.

1. Gerakan Islam Radikal Kritis

Gerakan Islam radikal kritis terjadi bukan karena kesadaran ideologis pada nilai-nilai ajaran Islam. Sebaliknya gerakan jenis ini terjadi justru karena tekanan sosial, kesewenang-wenangan dan adanya ketidak-adilan sosial yang dilakukan pemerintah kolonial terhadap golongan pribumi. Contoh yang paling nyata dari gerakan Islam radikal kritis ini ialah Pemberontakan Petani Banten, dan Peristiwa Garut 1919.

Aqib Suminto dalam tulisannya tentang "*Titik Balik Kejayaan Sarekat Islam*" menjelaskan bahwa:

“ Peristiwa Garut 1919 bermula dari kebijakan pemerintah Hindia Belanda yang memaksa para petani menjual hasil padi kepada pemerintah Belanda. Hal ini membuat rakyat marah, di samping karena peraturan itu menindas rakyat, dalam operasionalnya peraturan ini tidak sama antara satu daerah dengan daerah lain, sehingga menimbulkan kecemburuan sosial

antar masyarakat. Karena merasa diperlakukan tidak adil, sehingga seorang petani yang bernama Haji Hasan, menentang kebijakan tersebut. Pada saat itu, Haji Hasan memiliki 10 bahu sawah dengan hasil 250 pikul padi. Dari hasil itu dia diwajibkan menjual 42 pikul padinya kepada pemerintah Belanda, dengan harga f.4,- per pikul. Harga f.4,- per pikul tersebut menurut laporan pemerintah di *Volksraad* lebih tinggi dari pada harga setempat. Padahal dalam *Soerabajaasch Handelsblad*, diberitakan harga padi setempat pada saat itu sudah mencapai f.7,50,- per pikul. Haji Hasan yang setahun sebelumnya dipaksa harus memusnahkan tanamannya dan menggantinya dengan padi, merasa keberatan atas ketentuan ini, karena Haji Hasan harus menanggung kehidupan 84 orang anggota keluarganya. Yang ditentang Haji Hasan bukan semata-mata masalah harga, akan tetapi juga ketentuan jumlah yang harus dijual. Ia hanya menghendaki keringanan dengan hanya menjual 10 pikul.

Keengganan Haji Hasan untuk mematuhi ketentuan penjualan padi tersebut, dianggap oleh pemerintah kolonial sebagai suatu pembangkangan sehingga terjadilah peristiwa 7 Juli 1919 tersebut. Pada hari Jum'at 4 Juli, rombongan Asisten Residen, Bupati dan *Kontrolir* bersama 27 orang polisi bersenjata mendatangi rumah Haji Hasan, disertai *Wedono Leles*. Pada hari itu di surau Haji Hasan sedang dilaksanakan sholat Jum'at. Hari itu terjadi ketegangan antara jamaah shalat Jum'at yang berpakaian putih-putih serta bersenjata keris dan parang dengan rombongan Asisten Residen. Berkat pendekatan Bupati, ketegangan saat itu tidak sampai menimbulkan insiden. Namun permohonan peninjauan kembali terhadap perintah penjualan padi yang diajukan secara lisan, tetap tidak ditanggapi, sebaliknya Haji Hasan diberi tenggat waktu tiga hari untuk berfikir.

Pada hari Senin 7 Juli, Residen beserta Asisten Residen dan Bupati mendatangi desa Cikendal untuk menangkap Haji Hasan, dengan rombongan 40 orang tentara dan 27 polisi bersenjata. Setelah terjadi negosiasi selama dua jam, Haji Hasan diperintahkan ikut ke Garut. Mendengar perintah ini Haji Hasan langsung masuk ke rumah, diikuti para pendukungnya, kemudian menutup pintu dan jendela. Mereka berdzikir bersama, sementara perintah keluar terus diteriakkan dari luar. Akan tetapi mereka tetap asyik berdzikir, meskipun sudah dilakukan dua kali tembakan *salvo* sebagai peringatan. Tembakan ketiga benar-benar diarahkan kerumah sehingga jatuh korban. Di dalam rumah seluas 8 x 9 m² itu ternyata terdapat 116 orang, terdiri dari laki-laki perempuan, dan anak-anak. Korban dalam penembakan ketiga tersebut adalah 4 orang terbunuh seketika, termasuk Haji Hasan, seorang luka parah yang kemudian meninggal, dan 19 orang luka-luka (Suminto 1984, hlm. 89-97).

Kisah di atas menunjukkan, bahwa radikalisasi yang terjadi di kalangan umat Islam bukan karena dorongan ideologi Islam, suatu cita-cita ingin menegakkan nilai-nilai Islam, atau perjuangan untuk penyebaran ajaran Islam. Sikap radikal tersebut lebih didorong adanya semangat perlawanan terhadap tatanan yang tidak adil, yang secara langsung bersentuhan dengan kepentingan masyarakat Islam. Hal yang sama terjadi pada kasus pemberontakan petani Banten pada abad XIX.

Menurut Sartono, kondisi-kondisi yang terdapat dalam lingkungan sosio-kultural di Banten, tidak disangsikan telah mempersiapkan tanah yang subur bagi tumbuhnya gerakan kebangkitan kembali kehidupan beragama. Rakyat Banten merupakan penganut-penganut agama Islam yang sudah mendarah daging, karena itu ambruknya tatanan tradisional dan gejala yang menyertainya, yakni keresahan sosial yang terus menerus, telah mendorong peningkatan kegiatan di bidang keagamaan. Dalam hal ini perlu dikemukakan, bahwa gerakan-gerakan protes keagamaan merupakan produk kekuatan-kekuatan sosial yang sama menunjang sikap-sikap pemberontakan. Kebencian terhadap dominasi Belanda yang dipaksakan dan rasa permusuhan yang sangat mendalam terhadap segala hal yang berbau asing, yang mendasari keresahan umum, sekarang menemukan jalan keluar baru berupa persekutuan dengan gerakan-gerakan keagamaan yang ekstrim (Sartono 1984, hlm 207-208).

Dari beberapa pola gerakan Islam radikal non-ideologis yang terjadi di Indonesia, maka dapat dikemukakan beberapa ciri khusus yang membedakan gerakan Islam radikal jenis ini dengan gerakan radikal Islam lainnya. Ciri-ciri tersebut diantaranya adalah, *pertama*, walau menggunakan warna dan wacana agama, namun komunitas dan institusi tidak memainkan peran yang menentukan dalam gerakan tersebut. Memang dalam gerakan jenis ini tidak bisa lepas dari institusi agama, seperti pesantren, jamaah tareqat dan ulama. Namun peran kelompok ini tidak begitu dominan. Tokoh dan institusi agama hanya menjadi simbol dan instrument untuk meningkatkan solidaritas dan kohesivitas. Inisiator, motor dan aktor gerakan lebih banyak dilakukan oleh orang-orang dari luar komunitas agama atau orang yang dianggap awam agama, namun mendapat dukungan dari tokoh agama.

Kedua, gerakan ini merupakan saluran ketidakpuasan dan frustrasi atas realitas dan struktur sosial yang ada, seperti ketimpangan sosial, ketidakadilan, kesewenang-wenangan dan penindasan. Dalam hal ini agama merupakan simbol dan identitas yang membedakan antara kelompok yang tertindas dengan yang menindas. Agama disini tidak lagi semata-mata didudukkan sebagai seperangkat ideologi, atau ajaran, tetapi lebih merupakan suatu tali pengikat orang-orang yang merasa memiliki perasaan senasib.

Ketiga, gerakan ini masih memberikan tempat pada tradisi dan kepercayaan lokal. Gerakan ini tidak memper masalahkan perihal paham keagamaan (keislaman), oleh karena itu ia bersifat sinkretis, mistis dan magis. Hal ini dibuktikan dengan munculnya beberapa legenda dan cerita mistik yang ada pada tokoh dan pemimpin gerakan. Misalnya kisah tentang akan datangnya ratu adil dan Imam Mahdi yang terjadi dalam pemberontakan petani Banten, berita tentang jimat dan kekebalan yang dimiliki oleh Haji Hasan, tokoh dalam peristiwa Garut. Mantra-mantra istimewa untuk kekebalan tubuh, keris-keris sakti dan kujang yang dimiliki oleh Kartosuwiryo dan sebagainya.

Keempat, walaupun menggunakan simbol Islam namun gerakan ini tidak memiliki misi dan orientasi ideologis, seperti menegakkan negara Islam, atau melakukan pemurnian atas ajaran Islam. Gerakan ini cenderung berorientasi pada realitas sosial, tidak berpretensi melakukan pemaksaan suatu paham keislaman pada kelompok lain yang berbeda, oleh karena itu ia bisa bersikap toleran dan terbuka.

Kelima, gerakan ini bersifat lokal dan mandiri, maksudnya dia tidak memiliki jaringan atau hubungan institusional maupun ideologis dengan gerakan Islam di luar komunitasnya maupun di luar negeri. Para tokohnya memang memiliki kontak dengan jaringan pergerakan Islam dari luar, namun tidak membentuk jaringan untuk mensupport

gerakan. Gerakan-gerakan yang ada di luar itu hanya sebatas menjadi referensi atas gerakan Islam model ini.

Dengan mencermati peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa itu menunjukkan, bahwa Islam bukan merupakan ikatan biasa, akan tetapi benar-benar menjadi simbol kelompok (*in-group*) untuk melawan pengganggu asing dan penindas suatu agama yang berbeda. Islam sebagai suatu agama pada saat itu tertransformasikan menjadi identitas kebangsaan untuk melawan kaum penjajah yang beragama Kristen.¹

2. Gerakan Fundamentalisme Islam Radikal

Gerakan Islam jenis ini pada dasarnya sama dengan gerakan Islam radikal kritis, yaitu sebagai respons atas realitas sosial yang terjadi, hanya saja orientasi, misi dan pendekatan yang digunakan berbeda. Gerakan fundamentalisme Islam radikal lebih terlihat sebagai gerakan ideologis dari pada gerakan sosial, dan sangat mementingkan tertanamnya ideologi keislaman dalam struktur sosial dari pada mewujudkan terjadinya perubahan sosial. Karena wataknya yang demikian, maka gerakan ini tidak hanya ditujukan kepada kelompok di luar Islam, akan tetapi juga pada kelompok sesama Islam yang berbeda pemahaman dengan mereka. Gerakan ini tidak segan-segan memerangi sesama pemeluk Islam yang dianggap sesat dan menyimpang. Bentuknya dapat dilihat dalam perang Paderi di Sumatera Barat, menyerukan kembali pada Islam yang murni dan orisinal. Asumsi dasar mereka adalah kaum muslimin mengalami kemunduran dan keterbelakangan dalam menghadapi Barat modern, karena Islam yang mereka pahami dan amalkan tidak murni lagi, sudah bercampur dengan *bid'ah*, *khurafat*, *tahayul*, kepercayaan dan tradisi lokal. Karena itu paham dan praktek keislaman perlu dimurnikan kembali, dalam hal ini revivalisme

¹. Lihat Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik*, LKIS, Yogyakarta, 2006, hlm. 58. Lihat juga George M.T. Kahin, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia*, UNS Press, Semarang, 1995, hlm. 50.

Islam, yang sering disebut juga sebagai gerakan pembaharuan Islam, berarti juga gerakan purifikasi (Azyumardi Azra 1999, hlm. 48).

Gerakan ini pertama kali muncul pada abad ke 18, terutama ketika tiga orang Haji yang berasal dari Sumatera Barat kembali dari tanah suci Makkah, mereka ialah Haji Miskin dari Pandaisikat Luhak Agam, Haji Sumanik orang Luhak Tanah Datar, dan Haji Piobang orang Luhak Limapuluh Koto. Paham dan ajaran agama yang mereka sebarkan terpengaruh oleh gerakan pembaharuan Syeich Muhammad bin Abdul Wahab, yang lebih dikenal dengan sebutan Gerakan Wahabi (Hamka 1974, hlm.7). Tujuan gerakan Paderi yang dilancarkan oleh ketiga orang Haji tersebut terutama untuk membersihkan masyarakat Minangkabau dari kebiasaan atau adat istiadat buruk yang bertentangan dengan *syara'*, atau menurut istilah Mohammad Hatta, “mau membersihkan agama Islam di Minangkabau dari berbagai perbuatan yang diadatkan” (Hamka 1982, hlm. 293).

Dalam melakukan gerakannya selain melalui khotbat-khotbah di masjid dan surau-sarau, mereka juga terjun langsung kelapangan, membakar gelanggang sabung ayam, menghancurkan tempat-tempat perjudian, dan menghukum dengan berat para peminum tuak. Untuk mengkoordinir gerakan yang mereka lancarkan, Haji Miskin bekerja sama dengan Tuangku Nan Renceh membentuk organisasi yang dinamakan Dewan Harimau Nan Salapan atau Dewan Tuangku Nan Salapan.² Dewan ini bertugas membuat dan menjalankan ketentuan-ketentuan baru secara radikal, yang diberlakukan pada negeri-negeri yang baru ditaklukan. Di tiap-tiap negeri yang sudah diduduki ditetapkan: *pertama*, tidak boleh mencukur jenggot, kalau melanggar didenda 2 suku; *kedua*, gigi tidak boleh

² . Dilihat dari namanya, dapat dikatakan bahwa dewan ini merupakan satu Dewan Agama sekaligus berfungsi sebagai Dewan Pergerakan yang di atas pundaknya terletak pucuk pimpinan tertinggi pergerakan. Anggotanya terdiri dari Tuangku Nan Renceh dari Kamang sebagai Ketua, Tuangku Lubuk Aur dan Tuangku Barapi keduanya dari Candung. Tuangku Padang Lawas dari Banuhampu, Tuangku Padang Luar, tuangku Galung dari sungai Puar. Tuangku Biaro dan Tuangku Kapau. Sedangkan Haji Miskin, Haji Piobang dan Haji Sumanik masing-masing bertindak sebagai Penasehat Rohani, Penasehat Meliter, dan Komandan Lapangan (lihat Burhanuddin Daya 1990, hlm. 53-54).

dipepat (istilah jawa: *dipangur*), kalau dilanggar kena denda seekor kerbau; *ketiga*, aurat laki-laki sampai ke lutut, jika dilanggar kena denda 2 suku; *keempat*, perempuan yang tidak menutup muka, dikenakan denda 3 suku. Di negeri ini juga langsung diberlakukan hukum Islam, untuk menjamin pelaksanaan hukum *syara'* diangkat seorang *qadi*, dan seorang imam untuk memimpin segala macam peribadatan. Di setiap halaman rumah harus disediakan sebuah batu untuk tempat membasuh kaki bila mau sembahyang (Burhanudin Daya 1990, hlm. 54).

Saidi Muning yang terkenal dengan sebutan Tuangku Lintau, mewajibkan semua laki-laki berpakaian serba putih, kepala digundul dan memakai jenggot. Tuangku Nan Renceh pada tahun 1806 oleh Dewan Tuangku Nan Salapan dikukuhkan sebagai pembaharu dengan pemberian gelar *al-Mujaddid*, sehingga nama lengkapnya menjadi Tuangku Nan Renceh al-Mujaddid (Hamka 1982, hlm.17)

Gerakan Paderi menolak ide keselarasan dan harmonisasi antara adat dan Islam, mereka menuntut agar *syara'* ditempatkan diatas segala hukum lainnya. Selain itu gerakan keagamaan militan ini mengutuk praktek-praktek keagamaan tradisional yang banyak dicampuri *bid'ah*, *takhyul* dan *khurafat* yang dianggap bertentangan dengan *syara'*. Tindakan kaum paderi ini merusak seluruh konsepsi dan tatanan masyarakat alam Minang kabau yang sudah diparaktekan secara turun menurun, akibatnya timbul konflik yang berkepanjangan, bahkan sering terjadi perang fisik yang dahsyat. Peristiwa ini akhirnya bukan hanya menjadi konflik antara pengikut agama yang fanatik (kaum Paderi) dengan para ninik mamak (kaum adat) yang bersikokoh berpegang pada adat istiadat, akan tetapi juga pertentangan antara pandangan totalistik metafisis dengan pandangan keduniawian yang relatif (Taufik Abdullah 1971, hlm.1).

Di samping adanya semangat untuk memurnikan ajaran Islam, gerakan ini diiringi juga dengan suatu konsep “*Islam ad-din wa ad-daulah*” (Islam, agama dan negara). Menurut konsep ini, antara Islam, agama dan negara tidak dapat dipisahkan, ketiganya merupakan titik-titik yang saling berhubungan membentuk *triangle simetris* untuk menciptakan keseimbangan dalam tata kehidupan. Karena eratnya hubungan ketiga titik ini, maka sudah merupakan pandangan yang merata di kalangan umat Islam bahwa Islam adalah agama yang terkait erat dengan kenegaraan, atau dalam ungkapan yang lebih populer: Islam adalah agama dan negara (Nurkholis1996. hlm. ix).

Ungkapan ini mengisyaratkan adanya kesatuan antara agama dan negara. Urusan keagamaan dan kenegaraan dilaksanakan dengan semangat keterpaduan tanpa memisahkannya (Leksikon 1988, hlm. 248-295). Karena cara pandang yang demikian, gerakan radikal jenis ini bersifat politis dan struktural, maksudnya orientasi gerakannya pada penguasaan terhadap struktur sosial (negara) sebagai media untuk melakukan proses Islamisasi.

Munculnya gerakan fundamentalis Islam radikal di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari gerakan pembaharuan (revivalisme) Islam di Timur Tengah, khususnya di Saudi Arabia yang dimotori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792 M.). Gerakan ini menggoyang pendulum reformasi Islam ke titik ekstrem fundamentalisme Islam radikal. Bekerjasama dengan Ibn Sa’ud (w.1765) kepala kabilah lokal di Nejd, Ibn Abdul Wahab melancarkan jihad terhadap kaum muslimin yang dipandang telah menyimpang dari ajaran agama Islam yang “murni”, yang dalam pandangannya banyak mempraktikkan *bid’ah*, *khurafat*, *tahayyul* dan sejenisnya. Gerakan fundamentalisme Wahabi berupa purifikasi tauhid dilakukan secara radikal, bahkan hingga terjadi pertumpahan darah,

disertai penghancuran monumen-monumen historis yang mereka anggap sebagai praktek-praktek yang menyimpang dari ajaran ketauhidan.

Disisi lain, mereka juga beranggapan bahwa praktek tasawuf yang dilakukan kaum muslimin sebagai salah satu penyebab utama terjadinya kemunduran umat Islam. Secara religius tasawuf dituduh sebagai sumber *bid'ah*, *tahayyul* dan *khurafat*. Secara sosial tasawuf disalahkan karena menarik kaum muslimin ke arah “kefasifan” (*kejumudan*) dan penarikan diri (*uzlah*) dari permasalahan duniawi. Ia dianggap mendorong sikap pelarian diri (*escapisme*) dari upaya pembenahan ekonomi dan politik masyarakat Muslim. Akibatnya, masyarakat Muslim tidak berhasil berpacu dengan dunia Barat yang kian maju, yang sejak awal abad ke 17 semakin mengacaukan *dar al-Islam* (Fazlurrahman, 1966, hal.144-148). Sikap dan tuduhan kaum revivalis ini akibatnya merusak tatanan sosial dan ideologi yang telah dibangun oleh para ulama Indonesia seperti Ar-Raniry, As-Sinkili dan Al-Makassari. Ulama-ulama ini telah melakukan kontak dan membangun jaringan dengan ulama Timur Tengah pada abad ke 17, namun dalam gerakan keislaman mereka ini melakukan modifikasi dengan adat dan tradisi lokal. Hal ini memungkinkan untuk dilakukan karena di samping corak pemikiran Islam Timur Tengah pada waktu itu masih bercorak sufistik sehingga memberikan peluang pada nilai-nilai lokal untuk secara bersamaan dipraktekkan. Selain itu juga karena adanya *concern* dari para ulama tersebut terhadap tradisi lokal. Gerakan Petani Banten misalnya, adalah produk dari pemikiran para ulama ini, karena salah satu diantara tiga ulama yang menjadi pelopor jaringan ulama ke Timur Tengah saat itu adalah pemimpin dan tokoh dalam gerakan petani Banten ialah Al-Makassari.³

³ . Untuk melacak lebih jauh jaringa Ulama Nusantara dengan Timur Tengah, lihat Azyumardi Azra, “Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII”, Mizan, Bandung, 1994.

Setelah era Muhammad bin Abdul Wahab, pada periode selanjutnya gerakan fundamentalisme Islam radikal jenis ini diteruskan oleh Hasan al-Banna, Sayyid Qutb dari Mesir dan pemikir Islam Pakistan yang terkenal Abu al-A'la al-Maududi. Gerakan Islam jenis ini dimanifestasikan dalam gerakan *Ikhwan al-Muslimun*, yang didirikan di Mesir pada 1928. Gerakan ini mengilhami bagi tumbuhnya gerakan fundamentalisme Islam radikal di Indonesia pada periode berikutnya.

Menurut penulis dari paparan di atas, dapat dikemukakan beberapa karakteristik yang sekaligus menjadi ciri-ciri dari gerakan fundamentalisme Islam radikal di Indonesia, Pertama, gerakan ini bersifat ideologis. Maksudnya berpretensi melakukan Islamisasi secara ideologis, tidak memiliki kepekaan dan *concern* terhadap realitas sosial. Sasaran dari gerakan ini bukan penciptaan struktur sosial yang lebih baik dan adil, tapi lebih pada pelaksanaan ideologi Islam yang suci dan murni, sesuai dengan apa yang mereka tafsirkan; *Kedua*, bersifat anti dialog dan eksklusif, tidak mengenal kompromi, yang setuju dengan pemahaman mereka akan dilindungi dan yang menolak akan diperangi, meskipun berasal dari kalangan Islam sendiri; *Ketiga*, tidak memberikan kesempatan dan ruang pada tradisi dan nilai-nilai lokal, karena hal itu dianggap membelokkan ajaran Islam; *Keempat*, gerakan ini tidak hanya ditujukan pada kelompok di luar Islam, tetapi juga kepada sesama pemeluk Islam yang tidak sepaham dengan mereka akan menjadi sasaran gerakan ini; *Kelima*, gerakan ini merupakan perpanjangan tangan dari gerakan Islam internasional yang sejenis. Hal ini dapat dilihat dari hubungan para tokoh fundamentalisme Islam di Indonesia dengan tokoh gerakan ini di Timur Tengah. Para tokoh gerakan Paderi misalnya, memiliki hubungan langsung dengan pemimpin Wahabi, begitu pula para pelaku gerakan Fundamentalisme Islam radikal periode berikutnya memiliki kontak dan hubungan dengan para tokoh *Ikhwan al-Muslimin* yang berpusat di Mesir. Kedua pola gerakan ini merupakan

mainstream gerakan Islam di Indonesia, akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya masing-masing dimanifestasikan dalam berbagai bentuk.

Gerakan Islam Radikal di Era Orde Baru

Gerakan Islam radikal di era Orde Baru (Orba) memiliki karakteristik yang berbeda dengan gerakan sejenis pada masa-masa sebelumnya. Hal itu terjadi karena perubahan sikap dan peran negara (pemerintah) terhadap umat Islam. Di masa Orba pemerintah memiliki kekuatan yang amat besar untuk melakukan kontrol terhadap semua gerakan masyarakat, terutama terhadap gerakan Islam yang dianggap ingin merong-rong pemerintah. Sikap represif dari pemerintah ini sangat mempengaruhi gerakan Islam di Indonesia, akibatnya muncul pola gerakan yang lebih bervariasi. Karena itu pada masa awal pemerintahan Orde Baru gerakan fundamentalisme Islam radikal tidak dapat muncul secara menyolok (*manifest*), akan tetapi secara laten. Hal ini terjadi karena pada era ini terjadi proses marginalisasi politik Islam (Rusli Karim1999).

Pada awal berdirinya Orde Baru, terjadi perubahan format dan orientasi politik yang cukup mendasar, perubahan ini menyebabkan terjadinya pertarungan politik antar berbagai kelompok kepentingan yang ada, termasuk didalamnya kelompok Islam. Dalam pertarungan ini, kelompok Islam politik, yang merupakan basis dari gerakan fundamentalis Islam radikal, mengalami kekalahan. Kekalahan gerakan politik Islam ini terjadi karena adanya benturan ideologis yang kontradiktif antara Orba dengan kelompok Islam politik. Sebagaimana diketahui, bahwa pemerintah Orba telah menjadikan ideologi *developmentalisme* sebagai dasar dalam mengelola negara. Ideologi ini berpijak pada nilai-nilai modernitas sekuler dan berdasarkan pada pragmatisme, rasionalisme, ketertiban, dan keahlian praktis. Semua nilai ini adalah sekuler, sehingga bertentangan dengan ideologi Islam yang menjadi dasar gerakan Islam politik. Pemilihan ideologi *developmentalisme* oleh

pemerintah Orba memiliki implikasi yang jauh dalam perumusan kebijakan, orientasi pembangunan, dan pemilihan patner dalam mengelola negara untuk mengamankan ideologi tersebut. Seluruh kebijakan ini disebut dengan proses restrukturisasi masyarakat (Mochtar Mas'ud 1989, hlm.13-31).

Sebagai konsekwensi dari penerapan ideologi developmentalisme, *pertama* pemerintah melakukan kebijakan pengawasan yang ketat terhadap setiap gerakan mayarakat. Hal ini dilakukan sebagai upaya mengamankan pertumbuhan ekonomi, sebagai ciri dari ideologi tersebut. Semua potensi dan kemampuan masyarakat diarahkan untuk mendukung terjadinya pertumbuhan ekonomi. Sebaliknya, setiap aktivitas yang dianggap dapat menghambat pertumbuhan ekonomi harus dilarang dan dimusnahkan; *Kedua*, pemerintah melakukan kebijakan deideologisasi. Manifestasi dari kebijakan ini adalah pelarangan terhadap berbagai bentuk ideologi berkembang di Indonesia. Selain itu penyederhanaan struktur partai politik dengan menggabungkan partai-partai Islam kedalam satu partai, serta diterapkannya asas tunggal Pancasila bagi semua partai politik dan organisasi sosial (kemasyarakatan), massa, pemuda, keagamaan dan sebagainya. Setiap kelompok yang melanggar kebijakan ini akan ditindak dengan tudingan sebagai ekstrim Kiri (PKI, Sosialis, Atheis), dan ekstrim Kanan (Fundamentalisme Islam); *Ketiga*, memilih kelompok sekuler-abangan sebagai patner dalam menjalankan kekuasaan, seperti terlihat dengan banyaknya kelompok sekuler-abangan menempati posisi strategis dalam jajaran pemerintahan.

Seluruh kebijakan tersebut secara jelas menunjukkan adanya langkah yang sistematis untuk meminggirkan Islam politik. Di samping untuk mengamankan ideologi *developmentalisme*, kebijakan ini juga dimaksudkan untuk memperkuat posisi negara, karena bagaimanapun Islam merupakan kekuatan yang sangat potensial untuk merongrong kekuatan negara. Oleh karenanya penghancuran gerakan Islam harus dilakukan sedi

ni mungkin. Sebagai kompensasi atas pembrangusan ideologi Islam dan pelumpuhan gerakan Islam, pemerintah mendorong perkembangan Islam simbolik, melalui perbaikan institusi-institusi agama, menangani urusan Haji, membentuk Majelis Ulama Indonesia (MUI), menyelenggarakan *Musabaqah Tilāwah al-Qur'an* (MTQ) secara meriah, membangun masjid dan sejenisnya. Kegiatan seperti ini secara simbolik memang sangat semarak, tapi tidak memberikan arti apa-apa bagi gerakan Islam secara substansial. Sikap negara seperti ini berpengaruh pada gerakan Islam selanjutnya. Di bawah rezim Orba pengaruh agama dalam politik sebanyak mungkin dikurangi, bahkan menurut Wertheim posisi Islam semakin direndahkan oleh rezim Orba. Dia menyebutnya sebagai rezim “neokolonialis”, yang mewarisi kebijakan Snouck Hourgronye untuk melemahkan setiap pengaruh politik Islam, sehingga umat Islam mempunyai kepribadian “minoritas”.

Sikap negara yang represif terhadap gerakan Islam ternyata tidak mampu mematahkan semangat gerakan Islam, sebaliknya gerakan Islam semakin bervariasi, muncul dalam berbagai bentuk. Kuntowijoyo membagi pergerakan Islam pada awal Orba menjadi dua bagian; *Pertama*, gerakan integrasionis. Gerakan ini terbagi menjadi dua, integrasionis-komformis, yaitu para pemimpin Islam yang duduk di dalam pemerintahan dan Golkar. Dan integrasionis non-komformis, yaitu mereka yang aktif dalam partai Islam. *Kedua*, gerakan isolasionis. Gerakan ini terbagi menjadi dua bentuk; isolasionis-komformis yang tidak percaya pada institusi Islam yang kokoh dan pada arus utama politik, tetapi menerima sistem sosial pemerintahan, dan isolasionis non-komformis, yaitu menolak baik lembaga keislaman maupun arus utama politik dan sistem sosial dan pemerintahan (Kuntowijoyo 1981). Jenis gerakan yang kedua inilah akhirnya menjadi cikal-bakal (*embrio*) gerakan Fundamentalisme Islam Radikal di Indonesia di awal pemerintahan Orde Baru.

Proses deideologisasi dan marginalisasi Islam politik mencapai titik kulminasi pada tahun 1985. Proses deideologisasi yang dilakukan oleh pemerintah Orba ternyata tidak mampu mengikis ideologi Islam di kalangan penganutnya, sebaliknya justru terjadi pengerasan ideologi pada sekelompok penganut Islam. Demikian juga proses marginalisasi Islam politik, justru meningkatkan soliditas dan kohesifitas diantara mereka. Proses ini pada akhirnya menimbulkan dua model reaksi dari umat Islam; *pertama*, muncul kreatifitas untuk mencari jalan keluar dari kebuntuan politik terutama yang dilakukan oleh kelompok cendekiawan dan aktivis oraganisasi Islam. Bentuk kongrit dari sikap ini adalah munculnya berbagai LSM yang dibentuk oleh para aktivis Islam yang melakukan pelatihan, penelitian, dan advokasi kepada rakyat yang tertindas. LSM-LSM ini dibuat sebagai bentuk perlawanan para aktivis gerakan Islam atas kekuasaan negara yang semakin represif. *Kedua*, munculnya berbagai gerakan oposisi terhadap pemerintah, bahkan berkali-kali melakukan kekerasan dengan mengatas namakan agama. Tindakan ini membuka peluang bagi pemerintah untuk semakin menekan umat Islam.

Meskipun pada awalnya gerakan Islam radikal mengalami kemandegan dan berjalan secara laten, namun akhirnya muncul juga secara manifes dan polanya menjadi semakin bervariasi. Dalam pengamatan penulis, gerakan Islam radikal pada era Orba ini dapat digolongkan menjadi tiga pola : *Pertama*, gerakan Islam Radikal-Kritis. Gerakan ini tercermin dalam peristiwa Talang Sari Lampung tahun 1982. Peristiwa Talang Sari mirip dengan peristiwa pemberontakan petani Banten. Kasus ini bermula dari kekecewaan petani transmigrasi yang tanahnya dirampas oleh pemerintah. Mula-mula para transmigrasi ini menggarap tanah yang diberikan oleh pemerintah, sebagai modal mereka untuk hidup di daerah baru. Setelah tanah diolah dan mengeluarkan hasil, para petani ini disuruh pindah menggarap lahan baru dengan alasan tanah yang baru digarap adalah milik pemerintah dan

sekarang diminta kembali. Peristiwa semacam ini terulang hingga beberapa kali, yang terakhir tanah mereka diambil dengan alasan untuk dijadikan hutan lindung. Rasa jengkel dan kecewa atas sikap dan perlakuan pemerintah, sebagaimana tercermin dalam perilaku aparat keamanan, akhirnya menyatukan masyarakat dalam satu gerakan. Rakyat yang kecewa ini sering saling menumpahkan perasaan (curhat) antar mereka di sebuah mushalla kecil (Al-Zastrouw 2006, hlm. 71).

Gerakan masyarakat yang kecewa karena tanahnya diambil ini, kemudian ditampung oleh seorang tokoh lokal yang bernama Warsidi. Setiap malam masyarakat yang berkumpul di Mushalla mendapat pengarahan dari Warsidi. Untuk merekatkan solidaritas dan kohesivitas sosial diantara mereka, Warsidi menjadikan ajaran agama Islam sebagai tali pengikat yang dapat membangkitkan semangat. Mereka menggunakan jargon-jargon agama, seperti jihad, *amar ma'ruf nahi munkar*, sebagai spirit perjuangan. Bagi kelompok ini, jihad adalah perang membela martabat dan harga diri serta hak milik pribadi maupun kelompok, sedangkan *nahy munkar* dimaknai sebagai upaya melawan penindasan dan kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh satu kelompok (pemerintah) atas kelompok lain.

Sebenarnya kelompok ini belum melakukan gerakan perlawanan secara fisik, mereka baru sebatas melakukan protes dengan cara mengabaikan peraturan yang ditetapkan oleh pemerintah (aparat keamanan), misalnya tidak memenuhi panggilan aparat, tidak menyerahkan lahan yang telah digarap, tetap melakukan pengajian meski ada larangan dari aparat, tidak melapor pada aparat setiap kali melakukan kegiatan. Protes seperti ini ditanggapi secara berlebihan oleh aparat dan dianggap sebagai bentuk perlawanan dan pembangkangan. Mereka dianggap sebagai kelompok radikal yang membangkang pada

pemerintah, akhirnya kelompok ini diserang oleh aparat. Karena diserang, mereka terpaksa melawan untuk bertahan, sehingga terjadi peristiwa berdarah di Talang sari Lampung .

Peristiwa yang sama terjadi dalam kasus Haur Koneng, tahun 1985. Kasus ini juga bermula dari persoalan perampasan tanah yang dilakukan oleh aparat pemerintah kepada rakyat. Untuk memenuhi kebutuhan tanah bagi pemodal yang akan mendirikan pabrik, pemerintah memaksa masyarakat menyerahkan tanahnya. Sebagian masyarakat yang tidak rela tanahnya dijual diintimidasi dan diteror. Karena tidak kuat menerima tekanan, akhirnya mereka lari, mengadukan nasibnya pada salah seorang kiyai. Oleh kiyai, masyarakat yang sudah frustasi ini kemudian diajak melakukan wirid agar bisa melupakan problem sosial yang mereka hadapi. Namun oleh aparat, kiyai ini dituduh memberikan perlindungan pada kaum pembangkang dan dianggap mengorganisasi perlawanan terhadap pemerintah dengan memberikan ajaran sesat kepada para pengikutnya. Akhirnya markas kiyai ini diserbu aparat keamanan karena dianggap sebagai kelompok radikal yang hendak melakukan perlawanan terhadap pemerintah (Ngatawi 2002, hal. 71-72).

Dilihat dari latar belakang, pola dan motivasi yang ada dibalik peristiwa tersebut, terlihat, bahwa gerakan tersebut merupakan cerminan dari pola gerakan Islam radikal-kritis, karena gerakan ini lebih merupakan respons atas realitas sosial yang tidak adil, tidak bersifat ideologis, hanya menjadikan agama sebagai media untuk memperkuat solidaritas sosial diantara mereka. Gerakan ini tidak mempersoalkan ajaran (paham keagamaan) dan tradisi para pengikutnya, selain itu para tokohnya tidak memiliki hubungan dengan gerakan Islam internasional.

Kedua, gerakan Islam Radikal Politis, yaitu gerakan Islam radikal yang muncul karena adanya rekayasa politis yang dilakukan oleh pemerintah. Gerakan ini dibuat oleh pemerintah dengan memanfaatkan beberapa aktivis gerakan Islam radikal. Skenario datang

dan dibuat oleh pemerintah. Contohnya adalah gerakan Komando Jihad pada tahun 1977; upaya yang dilakukan kelompok ini seolah-olah menggambarkan telah terjadi suatu gerakan Islam radikal yang secara sistematis ingin melakukan perlawanan terhadap negara untuk membentuk negara Islam. Padahal jika dicermati lebih lanjut, peristiwa ini merupakan proses aborsi terhadap gerakan Islam Radikal di Indonesia (Al-Zastrouw 2006, hlm. 74).

Gerakan ini bermula dari skenario intelejen militer yang ingin menumpas benih-benih gerakan Islam radikal di Indonesia. Untuk melaksanakan operasi tersebut, maka dicarilah seorang figur yang memiliki fanatisme yang tinggi terhadap Islam. Dalam melakukan gerakannya oleh intelejen tokoh ini difasilitasi, mereka diberi senjata, dilatih perang bahkan sampai pada tehnik-tehnik melakukan sabotase. Setelah semua proses latihan berjalan, belum sampai melakukan gerakan, kelompok ini digerebek oleh pihak aparat. Beberapa kalangan menganalisis bahwa gerakan ini sengaja dimunculkan untuk memberikan *shock* terapi pada gerakan Islam radikal. Ada juga yang menganalisis bahwa gerakan Komando Jihad merupakan operasi politik untuk mengintimidasi umat Islam agar memilih Golkar. Karena siapa yang tidak mau masuk Golkar akan dicap sebagai ekstrem kanan atau anggota Komando Jihad (Al-Zastrouw 2006, hlm. 75)

Kasus lain yang dapat dikategorikan dalam gerakan Islam radikal politik adalah peristiwa Tanjung Periok. Gerakan ini terjadi tanggal 12 September 1984. Tokoh gerakan ini adalah Amir Biki, seorang orator yang menggerakkan umat Islam Tanjung Periok. Peristiwa ini bermula dari adanya petugas yang masuk ke mushalla tanpa melepas sepatu, dan penyiraman dinding masjid yang ditemplei poster pengumuman pengajian dengan air comberan. Peristiwa ini memancing amarah warga karena dianggap menghina dan

melecehkan Islam. Kemarahan ini ditumpahkan dengan pengeroyokkan dan pembakaran sepeda motor sang aparat. Karena tindakannya ini, kemudian polisi menahan empat orang yang dituduh melakukan pengeroyokkan. Penahanan ini membuat massa tidak terima, sehingga pada malam itu juga mereka berkumpul di Masjid dan berniat mendatangi kantor polisi. Dengan pidato yang berapi-api Amir Biki membakar emosi massa untuk melakukan Jihad. Setelah mendengar orasi Amir Biki, massa berbondong-bondong menuju ke kantor polisi. Gerakan massa ini tiba-tiba dihadang oleh tentara lengkap dengan senjata dan panser, sehingga terjadilah peristiwa yang mengorbankan puluhan nyawa tersebut (Katherine, hlm. 313-330).

Dilihat dari polanya, gerakan ini dapat dikategorikan sebagai gerakan Islam radikal politis. Dinamakan demikian karena, *pertama*: gerakan ini melibatkan meliter. Hal ini dapat dilihat dari relasi para tokohnya (Amir Biki) yang cukup kuat dengan para perwira meliter sebelum terjadinya peristiwa tersebut. *Kedua*, gerakan ini tidak memiliki jaringan yang solid dan sistematis, para tokohnya tidak membangun jaringan ideologis yang sistematis dan lama, mereka hanya datang dan membakar emosi massa saat peristiwa terjadi; *Ketiga*, adanya prosedur pengamanan yang berlebihan, sehingga terkesan adanya skenario yang sudah dipersiapkan secara sistematis oleh aparat untuk menghadapi peristiwa tersebut. Misalnya hanya untuk menghadapi sekelompok orang kampung didatangkan pasukan bersenjata lengkap dengan pansernya, serta komando yang melibatkan Kodam. Peristiwa ini terjadi ketika Ormas Islam sedang dalam ketegangan dengan pemerintah akibat diterapkannya asas tunggal Pancasila. Sehingga dengan peristiwa ini, kembali pemerintah melakukan shock terapi pada umat Islam yang mencoba menentang kemauan pemerintah. Terbukti efektif sejak peristiwa itu umat Islam kembali tiarap, karena takut dicap sebagai

ekstrim Kanan (Fundamentalisme Islam Radikal). Dengan diterapkannya strategi seperti itu proses penerapan asas tunggal Pancasila berjalan dengan mulus.

Ketiga, gerakan fundamentalisme Islam radikal, yaitu gerakan Islam radikal yang muncul akibat respons atas realitas sosial politik yang terjadi pada saat itu. Gerakan ini merupakan gerakan ideologis yang lebih mementingkan tertanamnya ideologi keislaman daripada gerakan sosial. Karena wataknya yang demikian, sasaran gerakan ini tidak hanya ditujukan kepada kelompok di luar Islam, akan tetapi juga pada kelompok sesama Islam yang berbeda pemahaman dengan mereka. Gerakan ini tidak segan-segan mengkafirkan sesama muslim yang berada di luar kelompoknya, bahkan memerangi atau membunuh (istilah mereka : *melibas*) orang Islam yang dianggap sesat dan menyimpang. Gerakan Islam jenis ini tercermin pada gerakan *Islam Jamā'ah*, pendirinya adalah dua orang keturunan Yaman : Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir yang juga tokoh pendiri pesantren Al-Mukmin Ngruki Solo. Gerakan ini menginginkan agar *syari'at* Islam diterapkan dalam kehidupan individu, masyarakat, dan negara. Penerapan disini adalah formalisasi yang artinya bahwa *syari'at* Islam itu pengukuhan penerapannya melalui keputusan politik. Mereka berkeyakinan bahwa penerapan *syaria'at* Islam akan menyelesaikan persoalan bangsa masyarakat dan individu. Ideologi negara (Pancasila) belumlah mengakomodasi hakekat keislaman. Karena itu ketika pemerintah mencanangkan diterapkannya asas tunggal Pancasila kedua tokoh ini dengan gencar menolaknya. Gerakan ini juga melarang atau mengharamkan pengikutnya hormat terhadap bendera merah putih, menghormati lambang negara dan lagu kebangsaan bisa dikategorikan sebagai perbuatan syirik yang merupakan dosa besar karena menyekutukan Allah SWT. Patut diduga bahwa paham keagamaan yang mereka anut sangat dipengaruhi oleh ajaran Wahabi, hal ini dapat dilihat

dari apa yang ingin dicapai para tokohnya yaitu permurnian ajaran Islam, yang tercermin pada pernyataan yang sangat tegas terhadap *kemusyrikan, takhayul* dan *khurafat*.

Para anggota *Islam Jamā'ah* sangat militan, dan setiap orang yang ingin bergabung terlebih dahulu diseleksi dengan ketat, setelah dianggap memenuhi syarat kemudian dibaiat.

⁴Bagi anggota yang telah dibaiat sulit untuk melepaskan diri dari kelompok ini, mereka yang keluar dari jama'ah dianggap berkhianat, hukumannya adalah dibunuh. Kasus seperti ini pernah menimpa Hasan Bauw berasal dari Papua, mahasiswa fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 1976 mati dibunuh oleh temannya sesama anggota *Islam Jamā'ah* karena dianggap akan berkhianat. Dalam menjalankan aksinya, termasuk dalam menghimpun dana tidak jarang mereka melakukan tindak kekerasan, dan menghalalkan segala macam cara. Kasus perampokan uang gaji karyawan IAIN Sunan Kalijaga, disertai penembakan terhadap Bapak Ahmadun sopir IAIN Su-Ka yang nyaris tewas, melibatkan Bambang Sispojo.⁵ staf bendaharawan IAIN Sunan-Kalijaga, yang terlibat jaringan *Islam Jamā'ah*.

Karena sepak terjangnya yang meresahkan masyarakat, dan dianggap ingin merongrong negara dengan mendirikan Negara Islam, maka pemerintah melalui aparatnya Panglima Komando Operasi Keamanan dan Ketertiban (PANGKOPKAMTIB) pimpinan Laksamana Sudomo, *membrangus* gerakan ini. Abdullah Sungkar,⁶ Abu Bakar Ba'asyir, Abd. Kadir Baraja, dan para pengikutnya diburu, yang tertangkap dipenjarakan. Dalam perburuan tersebut Abu Bakar Ba'asyir sempat melarikan diri ke Malaysia. Ketika dalam pelarian di Malaysia Abu Bakar Ba'asyir diduga terlibat jaringan *Jamā'ah Islamiyah*, dan

⁴ . Pengalaman penulis ketika nyaris dibaiat menjadi anggota Islam *Jama'ah* oleh Asnawi alias Abd. Latif berasal dari Sulawesi-Selatan, mantan mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, th.1975.

⁵ . Teman satu tingkat penulis ketika menjadi mahasiswa Fak. Dakwah IAIN Sunan Kalijaga, tahun 1976.

⁶ . Abdullah Sungkar merupakan pimpinan tertinggi (*Amir*) wilayah Jawa Tengah. Konon ia pernah bertemu dengan Kahar Muzakar, tokoh DI/TII untuk membentuk Republik Persatuan Indonesia, sebuah Negara Islam yang melibatkan kekutan di Jawa Barat, Sulawesi Selatan, dan Sumatera Selatan. Lihat Profil Pesantren *al-Mukmin* , dalam : Islam Radikalisme di Indonesia 2005, LIPI Press, Jakarta, hlm.134.

setelah tumbang rezim Orde Baru ia kembali ke Indonesia, dan mendirikan organisasi Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) suatu organisasi yang identik dengan *Islam Jama'ah*

Dalam suasana yang tidak kondusif seperti di atas, gerakan fundamentalisme Islam radikal menjadi lebih berhati-hati, mereka tidak lagi melakukan gerakan secara *manifes* dan menggunakan cara-cara kekerasan, sebaliknya para aktivis menyusup ke beberapa lembaga pendidikan, melakukan gerilya ideologi. Mereka masuk ke berbagai kelompok studi di kampus-kampus, melakukan dakwah *fardhiyah* dari rumah ke rumah, dan mendirikan pusat kajian Islam. Melalui forum ini mereka menyebarkan gagasan dan pemikiran Islam fundamentalis yang simbolik, formal dan skriptualis. Hampir tidak ada kelompok studi Islam mahasiswa yang tidak dimasuki oleh gerakan ini. Posisi-posisi penting lembaga dakwah dan masjid kampus, serta lembaga-lembaga pendidikan anak-anak yang ada di kota-kota hampir sepenuhnya dikelola oleh para aktivis fundamentalis Islam radikal.

Memasuki paruh ketiga pemerintahan Orde Baru di era 90-an, ada perubahan yang cukup mendasar format dan strategi gerakan fundamentalisme Islam radikal di Indonesia. Jika pada tahun-tahun sebelumnya gerakan ini berjalan secara laten (*under-ground*), karena selalu ditekan dan dihambat oleh pemerintah, sehingga menimbulkan ketakutan politik bagi umat Islam, maka pada era ini gerakan fundamentalisme Islam radikal mulai muncul secara terang-terangan, seperti terlihat dalam gerakan Lasykar *Jihad Ahlu as-Sunnah Waljama'ah*, Majelis Mujahidin, *al-Ikhwanu al-Muslimin*, *Hizbu at-Tahrir*, Front Pembela Islam, dan sebagainya. Gerakan ini tidak hanya menampilkan simbol-simbol Islam tetapi mereka telah berani menggunakan asas Islam sebagai dasar organisasi mereka. Gerakan yang mereka lakukan tidak sekedar retorik tetapi kongkrit, seperti latihan militer, melakukan kongres untuk memperjuangkan *syariat* Islam sebagai dasar negara dan sebagainya. Di beberapa tempat bahkan mereka berani melakukan kekerasan dan pressure

atas warga masyarakat yang lain, seperti *sweeping*, penghancuran tempat-tempat perjudian dan *ma'shiyat* serta penyerangan terhadap kelompok lain yang dianggap merusak masyarakat.

Ada beberapa alasan yang menyebabkan mengapa hal itu terjadi. *Pertama*, sudah matangnya penerapan ideologi *developmentalis*, dan stabilnya keadaan negara. Di penghujung era 80-an, seluruh tatanan yang dibuat oleh rezim Orba berjalan dan berfungsi secara maksimal. Karena itu sekecil apapun gerakan masyarakat akan terdeteksi oleh aparat negara. Dalam suasana seperti ini negara memiliki kepercayaan diri yang cukup tinggi untuk menangani setiap gejala yang akan timbul, untuk itu dibuka kran bagi masyarakat untuk berkembang, dan ini dimulai dari gerakan keagamaan. Kebijakan ini dimaksudkan sebagai kompensasi dan kanalisasi gerakan keagamaan yang tersumbat sebelumnya. Sejalan dengan mapannya ideologi *developmentalis* yang ditandai dengan meningkatnya pertumbuhan ekonomi, telah tumbuh kelas menengah agama yang akomodatif terhadap ideologi *developmentalis*. Oleh karenanya meskipun gerakan keagamaan yang simbolik dan terkesan radikal tersebut diberi peluang untuk berkembang, namun tetap dalam kontrol negara, karena para aktivisnya adalah golongan menengah ke atas yang tidak membahayakan bagi keamanan ideologi tersebut. Sebaliknya dengan pengakomodasian gerakan tersebut justru memperkuat posisi ideologi *developmentalis*.

Kedua, secara politis dukungan terhadap Soeharto dari militer dan konglomerat mulai berkurang sehingga ia butuh dukungan yang kuat untuk menopang kekuasaannya. Dalam kondisi demikian, pilihan yang paling rasional dan realistis adalah kekuatan Islam. Untuk itu, pemerintah Soeharto segera menarik para aktivis Islam politik yang dulu disingkirkan untuk kembali ke pusat kekuasaan. Momentum ini terjadi pada tahun 1989, bersamaan dengan berdirinya ICMI. Munculnya organisasi ini menandai berkibarnya Islam

politik di Indonesia, yang memperlonggar gerakan fundamentalisme Islam radikal. Sekali pun gerakan ini bukan organisasi politik, namun memiliki pengaruh yang cukup signifikan bagi tumbuhnya Islam politik. Hal ini bisa dilihat proses islamisasi MPR pada hasil pemilu 1992 dan “penghijauan” (bhs. Jawa : *Ijo royo-royo*) kabinet Soeharto pada tahun 1993. Semua ini merupakan indikasi keberhasilan gerakan politik ICMI. Sejak saat itu, terjadi gerakan islamisasi besar-besaran di dalam tubuh birokrasi Indonesia. Golongan menengah yang selama ini malu-malu dan takut menunjukkan identitas keislamannya, dengan serta merta menampakan diri sebagai muslim yang taat melalui simbol-simbol dan ritus keagamaan. Fenomena ini dapat terlihat dengan semakin banyaknya pelaksanaan shalat jama’ah di kantor-kantor, pendirian majelis ta’lim dan kegiatan memperingati hari besar Islam di hampir setiap instansi, serta meningkatnya jumlah pejabat yang melaksanakan ibadah haji ke Makkah.. Proses islamisasi ini tidak hanya terjadi di kalangan birokrat, tetapi juga di tubuh meliter, sehingga muncul istilah meliter hijau dan meliter merah putih. Seluruh proses ini menandai bangkitnya fundamentalisme Islam radikal formal-simbolis di Indonesia.

Dalam proses pelaksanaan pembangunan dan pertumbuhan yang berlangsung pada dekade 90-an, kelompok Islam yang memiliki peluang untuk bangkit adalah yang memiliki ideologi yang sesuai dengan Islam kelas menengah modernis. Sedangkan gerakan atau kelompok Islam tradisional tetap saja dipinggirkan dan tidak memperoleh tempat yang berarti dalam era kebangkitan Islam tersebut.

Gerakan Islam Radikal Pasca Orde Baru

Runtuhnya rezim Orde Baru, yang diiringi munculnya era reformasi tahun 1998, telah menyumbangkan suasana yang kondusif bagi tumbuh dan bangkitnya berbagai kelompok gerakan Islam di Indonesia. Sebagian dari gerakan Islam tersebut dinilai oleh

berbagai kalangan bercorak fundamentalis radikal, hal itu ditengarai dari model pengorganisasian dan kepemimpinan karismatik yang mereka miliki, kepedulian terhadap purifikasi dan perilaku, penanaman doktrin jihad (*martyrdom*), serta adanya upaya untuk mentransformasi pandangan hidup bangsa. Selain itu aktivitas yang dilakukan juga terkesan keras, tanpa kompromi, main hakim sendiri, dan cenderung merusak.

Secara umum latar belakang munculnya gerakan Islam radikal di era reformasi, relatif berbeda antara satu dengan lainnya, dari penelitian yang dilakukan Balitbang Depag RI, ditemukan beberapa faktor mendasar yang mendorong muncul dan berkembangnya gerakan Islam tersebut: *Pertama*, faktor ideologi dan politik. Pada era reformasi telah terjadi perubahan sistem ideologi dan politik masyarakat Indonesia yang cukup mendasar. Ideologi Pancasila tidak lagi dijadikan sebagai asas tunggal atau satu-satunya asas bagi organisasi-organisasi sosial dan politik masyarakat Indonesia, sehingga membuka peluang bagi sebagian kelompok-kelompok Islam untuk membangun gerakan Islam yang bercorak relatif radikal untuk menegakkan *syari'at* Islam dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Keberadaan kelompok ini sesungguhnya bukan sesuatu yang baru, tetapi telah ada sejak Indonesia merdeka. Hanya saja pada masa Orde Baru sebagaimana telah dijelaskan tidak dapat berkembang secara terbuka. *Kedua*, faktor sosial budaya. Sesuai dengan dasar negara Pancasila, bangsa Indonesia dicita-citakan menjadi bangsa yang berbudaya religius. Namun dalam pandangan kelompok ini sebagian perkembangan budaya bangsa Indonesia dewasa ini dinilai tidak lagi mencerminkan dan mempresentasikan sebagai budaya yang religius. Justeru sebaliknya, berkembang pusat-pusat kemaksiatan, seperti perjudian, mabuk-mabukan, transaksi narkoba, prostitusi dan sejenisnya yang dinilai tidak sesuai dengan ajaran Islam serta merusak generasi bangsa. Melihat kondisi semacam ini, telah mendorong bangkitnya sebagian kelompok ini untuk melakukan tindakan-tindakan kongkret yang

dikenal dengan istilah *nahy munkar* (mencegah kemungkaran) Salah satu strategi *nahyi munkar* yang paling efektif adalah dengan menggunakan cara-cara kekerasan untuk memaksa agar tempat-tempat kemaksiatan segera lenyap, meskipun harus melanggar hukum yang berlaku. Hal ini dilakukan karena pemerintah dianggap lamban dan tidak mampu menghilangkan pusat-pusat kegiatan maksiat tersebut. *Ketiga*, faktor solidaritas dan pembelaan. Munculnya gerakan fundamentalisme Islam radikal sebagian disebabkan rasa solidaritas membela kelompok Islam yang dinilai diperlakukan tidak manusiawi dan tidak adil. Menurut mereka, pembelaan terpaksa dilakukan karena pemerintah tidak melakukan perlindungan dan penegakan hukum yang memadai terhadap kelompok-kelompok Islam tersebut. Solidaritas untuk membela sesama umat beragama tentu saja bukan merupakan keunikan bagi komunitas agama tertentu. Semua komunitas sosial memang memiliki rasa solidaritas terhadap sesama anggotanya. Apabila anggota komunitasnya diperlakukan dengan tidak adil, maka akan muncul solidaritas dari kawan-kawannya yang lain walaupun bentuk solidaritas tersebut bisa bermacam-macam. *Keempat*, faktor teologik-doktrinal. Gerakan fundamentalisme Islam radikal tumbuh sebagai respon reaktif terhadap dinamika perkembangan teologik dan praktek peribadatan yang dinilai penuh dengan praktek bid'ah. Karena itu, perlu dilakukan upaya purifikasi ajaran Islam secara serius melalui berbagai pendekatan dakwah (Balitbang Depag RI, 2002, hlm.v-iv).

Munculnya gerakan Islam radikal di era reformasi ini menjadi semakin leluasa, karena ketika digulirkan reformasi situasinya menjadi tidak menentu karena terjadi *chaos*, yang disebabkan lemahnya peran negara dan hancurnya sendi-sendi kehidupan sosial. Perubahan terjadi secara drastis dan radikal, negara yang selama ini selalu bertindak represif menjadi tak berdaya karena kehilangan pendukung, akibatnya kekuasaan beralih ke masyarakat. Akan tetapi karena potensi yang ada pada masyarakat tidak dipersiapkan

dan dikonsolidasikan dengan baik, maka yang terjadi adalah keretakan sosial, dimana semua kelompok masyarakat, termasuk di dalamnya kelompok fundamentalisme Islam radikal menyodorkan gagasan dan idealisme untuk dijadikan alternatif dalam menjawab krisis multi dimensional yang terjadi pada saat itu. Berbeda dengan sebelumnya, di era reformasi gerakan fundamentalisme Islam radikal menjadi *mainstream* gerakan Islam, kelompok ini hadir di setiap momentum kehidupan, mulai dari menangani masalah perjudian, konflik, sampai pada masalah internasional. Karena peran negara yang sangat lemah dan tidak efektif, gerakan Islam radikal ini seolah mengambil alih peran negara.

Dilihat dari model gerakannya, gerakan Islam radikal pasca Orde Baru ini dapat disebut sebagai gerakan simbolik-formal, karena dalam setiap aktivitasnya senantiasa menggunakan simbol-simbol formal keislaman sebagai dasar dan retorika gerakan. Hal ini dapat dilihat dalam upaya mereka menuntut diberlakukannya *syariat* Islam dan dikembalikannya Piagam Jakarta sebagai dasar negara. Terminologi *jihad* yang dahulu sangat tabu untuk diucapkan secara terbuka, kini menjadi istilah yang mereka banggakan. Meski tidak sampai pada tututan mendirikan negara Islam, namun penggunaan simbol-simbol Islam yang *vulgar* dan lugas telah digunakan oleh kelompok ini.

Suatu hal yang cukup menarik, bahwa para aktivis gerakan ini justeru kebanyakan berasal dari kelas menengah, yaitu golongan masyarakat yang telah menikmati hasil pembangunan. Sementara golongan masyarakat yang menjadi korban pembangunan yang mayoritas dari kelompok Islam tradisional, justeru tidak tertarik untuk ikut dalam gerakan Islam radikal simbolik-formal. Mereka yang menjadi korban pembangunan ini justeru tetap pada pola gerakan radikal kritis. Tidak seperti pada era sebelumnya, gerakan Islam jenis ini masuk dalam gerakan-gerakan sosial kritis yang tidak lagi menggunakan simbol-simbol keislaman formal, seperti gerakan demokrasi, HAM, Gender, buruh dan sebagainya.

Karena tidak menggunakan simbol-simbol keislaman sebagai ekspresi perjuangan keagamaannya, maka kelompok ini dikenal sebagai gerakan Islam substansial. Gerakan Islam jenis ini sama radikalnya dengan gerakan Islam simbolik formal, jargon dan idiom yang mereka gunakan juga sangat progresif seperti kiri Islam, Islam pluralis-humanis, Islam liberal dan sejenisnya.

Selain itu bila dicermati secara seksama, para aktivis Islam radikal simbolik-formal, adalah dari golongan kelas menengah baru, yang sudah bersentuhan dengan gaya hidup dan pikiran modern. Bangkitnya kesadaran Islam simbolik formal, yang berdampak pada terjadinya gerakan radikal di kalangan kelas menengah inilah yang menarik untuk dikaji lebih lanjut. Mengapa hal ini bisa terjadi, padahal secara sosiologis kelompok ini tidak memiliki basis keagamaan dan latar pendidikan agama yang memadai, lalu mengapa mereka menjadi lebih militan dan radikal ?

Dari paparan yang telah dikemukakan di atas menunjukkan, bahwa gerakan Islam radikal di Indonesia tidak homogen, akan tetapi memiliki derajat pluralitas dan kompleksitas yang cukup tinggi. Hal ini terjadi karena adanya latar belakang sosial, taraf pemahaman dan kepentingan yang melatar belakangi masing-masing kelompok.

Konsepsi *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*

Pengertian *Amar Ma'ruf Nahy Munkar*

Amar ma'ruf nahy munkar merupakan suatu istilah yang cukup dikenal di masyarakat terutama di kalangan umat Islam. Istilah tersebut terdiri dari dua pengertian: *amar ma'ruf* artinya perintah atau suruhan untuk melakukan perbuatan baik, dan *nahy munkar* memiliki arti sebaliknya yaitu, mencegah dari perbuatan *munkar*. Secara harfiah

kata *amar* berasal dari kata *amara* artinya tuntutan atau perintah untuk mengerjakan sesuatu (Munawir1997, hlm. 38).

Di dalam kamus istilah *fiqih* kata *amar* diartikan dengan tuntutan untuk berbuat, dan tuntutan tersebut berasal dari dzat yang lebih tinggi kepada dzat yang lebih rendah tingkatannya (Abdul Mujib 1994, hlm. 18). Kata *ma'ruf* berasal dari mashdar '*a-r-f*', kata kerjanya *arafa* artinya mengetahui (*to know*), mengenal atau mengakui (*to recognize*), melihat dengan tajam atau mengenali perbedaan (*to discern*). Sebagai kata benda *ma'ruf* artinya menjadi :sesuatu yang diketahui, yang dikenal atau diakui, maksudnya setiap perbuatan yang dikenali atau diterima kebenarannya baik secara rasional maupun secara *syar'i* (Al-Anshori1993, hlm. 141).

Senada dengan hal di atas Ar-Raghib Al-Ishfahani mengemukakan: *Ma'ruf* adalah kata benda untuk semua perbuatan yang diketahui kebaikannya dengan *syara'* atau akal, dan *munkar* ialah yang diingkari oleh keduanya, sebab itu kata ini adakalanya diartikan sebagai nalar, *reason*, sepantasnya, dan secukupnya (Muhyiddin 2004, hlm. 21). Secara lebih netral Jalaluddin Rahmat (2006, hlm. 230) mengatakan *ma'ruf* adalah nilai-nilai universal yang diketahui oleh semua orang yang berakal, apapun mazhabnya

Dalam bahasa Inggris kata *ma'ruf* identik dengan *common-sense* artinya masuk akal atau berdasarkan akal yang sehat (John Echols, Hasan Shadili 1995, hlm.130). Secara komprehensif istilah *ma'ruf* dapat diartikan sebagai sesuatu yang terpuji -- baik berupa, perkataan maupun perbuatan yang telah dikenal, dimengerti, dipahami sehingga diterima oleh masyarakat, karena memang begitulah yang seharusnya dikerjakan oleh orang yang berakal.

Beranjak dari beberapa pandangan diatas lebih lanjut dapat dikemukakan, bahwa kriteria ataupun barometer baik dan buruk itu dapat ditentukan oleh pandangan masyarakat

(*public opinion*), yang dalam pengalaman hidup manusia menurut ruang dan waktu telah diketahui sebagai sesuatu yang baik atau buruk. Karena itu, istilah *ma'ruf* biasanya dikaitkan dengan perkataan *'urf* yang berarti adat, yang dalam kamus besar bahasa Indonesia diartikan sebagai aturan atau perbuatan dsb. yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala (Tim.Diknas1996, hlm. 6).

Dalam teori pokok *yurisprudensi* Islam disebutkan bahwa "*al- 'ādah muhakkamah*" artinya adat itu dapat dijadikan sebagai sumber hukum, dalam konteks ini tentunya adalah adat yang baik (*'urf shahih*), yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, atau adat istiadat yang diakui eksistensi dan fungsinya dalam Islam. Dalam hal ini, Imam Malik termasuk ulama yang banyak memakai *'urf* Madinah sebagai sumber hukumnya. Begitu pula Imam Syafi'i, fatwa-fatwanya ketika di Irak berbeda dengan yang diberikannya di Mesir, karena adat atau budaya di kedua daerah itu berbeda (Harun Nasution 1979, hlm. 28). Dengan ungkapan lain istilah *al-ma'ruf* dapat berarti kebaikan yang diakui dan diterima hati nurani, sebagai bagian dan kelanjutan dari kebaikan universal. Sebaliknya lawan dari kata *ma'ruf* adalah *munkar* artinya apa saja yang "diingkari", yakni diingkari oleh fitrah atau ditolak oleh hati nurani manusia, atau sesuatu yang dibenci, tidak disenangi dan ditolak oleh masyarakat, karena tidak pantas, tidak patut, dan tidak selayaknya dikerjakan oleh orang yang berakal (Dawam Raharjo 2002, hlm. 625). Berkaitan dengan ini Jalaluddin Rahmat mengemukakan bahwa *ma'ruf* adalah nilai-nilai universal yang diketahui oleh semua orang yang berakal, apapun mazhabnya (2006, hlm. 230). Dan "*ma'ruf*" dapat meliputi semua yang baik berupa akidah, ibadah, akhlak, ekonomi, dan kemasyarakatan. Begitu pula sebaliknya "munkar", meliputi hal yang sama.

Menurut Quraish Shihab (2001, hlm. 162) kata *munkar* dipahami banyak ulama, sebagai sesuatu, baik ucapan maupun perbuatan yang bertentangan dengan ketentuan

agama, akal, dan adat istiadat. Dan salah satu ciri dari perbuatan *munkar* adalah berlebihan dan melampaui batas, sebagai lawan dari yang sepatutnya dan sepiantasnya atau wajar. Sekalipun demikian penekanan kata *munkar*, sebagaimana kata *ma'ruf* lebih banyak pada adat istiadat yang berlaku di masyarakat.

Di dalam kitab-kitab klasik, istilah *amar ma'ruf nahi munkar* diidentikan dengan pengertian *hisbah* atau *ihtisab*. Hal ini dapat dilihat dari beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ulama, seperti berikut ini :

Al-Ghazali dalam kitabnya *Al-Ihya' 'Ulumuddin* (2003, hlm. 389) mendefinisikan *al-Hisbah* sebagai usaha untuk mencegah kemungkaran (pelanggaran) terhadap hak Allah dengan maksud menghindarkan orang yang dicegah dari melakukan kemungkaran. Ibnu Khaldun dalam *Al-Muqaddamah*-nya mengemukakan ... *hisbah* termasuk kewajiban agama yang masuk dalam kategori *amar ma'ruf nahi munkar* (hlm. 225).

Al-Mawardi dalam bukunya *Al-Ahkam Ash-Shulthāniyyah* menjelaskan *al-Hisbah* ialah menyuruh kepada kebaikan jika terbukti kebaikan ditinggalkan (tidak diamalkan), dan melarang dari kemungkaran jika terbukti kemungkaran dikerjakan (2006, hlm. 395). Senada dengan ini Umar bin Muhammad As-Sanami dalam bukunya *Nishab Al-Ihtisab* (hlm.13) mendefinisikan kata *hisbah* tersebut dengan ... menyerukan yang *ma'ruf* apabila telah ditinggalkan dan mencegah yang *munkar* apabila telah dilakukan. Ali Al-Khafi seorang penulis dan pemerhati masalah *hisbah*, sebagaimana dikutip oleh Badr Abdurrazaq Al-Mash, mengemukakan bahwa *Al-Hisbah* menurut para ulama adalah menyerukan yang *ma'ruf* apabila telah nyata ditinggalkan dan mencegah yang *munkar* apabila telah nyata dikerjakan (Badr Abdurrazaq 2006, hlm. 6).

Dari beberapa definisi di atas, dapat dikemukakan bahwa kewajiban *amar ma'ruf nahi munkar*, sebagaimana *hisbah* dimaknai lebih fokus, yaitu sebagai sebuah aktivitas

memerintah dan melarang. Maka dari itu, dalam rentang sejarah *Khilāfah Islāmiyah* aktualisasi praktik *hisbah* biasanya melalui institusi atau lembaga yang dibentuk oleh pemerintah, yang memiliki tugas khusus, yaitu melakukan kontrol sosial untuk memerintahkan kebajikan secara umum dan mencegah praktik kema'siatan di depan umum, seperti makan siang di bulan Ramadhan dan praktik perjudian secara terbuka. Selain itu, memerintahkan tegaknya *syari'at*, dari keharusan menutup *aurat* hingga shalat jama'ah di masjid.

Amar Ma'ruf Nahy Munkar dalam Al-Qur'an

Perintah untuk melaksanakan kewajiban *Amar ma'ruf nahy munkar* memiliki dalil *syar'i* yang sangat kuat dan banyak, baik dari al-Qur'an maupun *al-Sunnah*. Dari hasil penyelusuran yang penulis lakukan ditemukan bahwa istilah *amar ma'ruf nahy munkar* secara utuh - - maksudnya tidak dipisahkan antara *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* disebut dalam al-Qur'an secara berulang sebanyak 9 kali dalam 5 surat, yaitu dalam surat *al-A'raf* 7 : 157, *Ali Imran* 3 : 104 dan 110, *at-Taubah* 9 : 67 , 71 dan 112, *al-Hajj* 22 : 103, serta surat *Lukman* 31 : 17. Sedangkan kata *ma'ruf* sendiri, baik dalam rangkaian kata *amar ma'ruf nahy munkar* maupun berdiri sendiri disebut dalam al-Qur'an sebanyak 39 kali dalam 12 surat, dengan rincian sebagai berikut : Surat *al-Baqarah* sebanyak 15 ayat, *Ali Imran* 3 ayat, *an-Nisa* 6 ayat, *al-A'raf* 1 ayat, *at-Taubah* 3 ayat, *al-Hajj* 1 ayat, *an-Nur* 1 ayat, *al-Mumtahanah* 1 ayat, *Muhammad* 1 ayat, *al-Ahzab* 2 ayat, *Lukman* 2 ayat dan *at-Thalaq* 3 ayat. Sebaliknya kata "*munkar*" disebut dalam al-Qur'an 37 kali (Abd. Baqi1981, hlm. 458-459).

Dari sembilan ayat al-Qur'an yang memuat kata *amar ma'ruf nahy munkar* secara lengkap, yang terkenal dan sering dianggap sebagai ayat dakwah, adalah dua ayat dari surat *Ali Imran*, yaitu :

1. Surat 3 Ali Imran ayat 104 yang berbunyi :

ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون (ال عمران 104 : 3 /).

Artinya : “Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebaikan, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar*, merekalah orang-orang yang beruntung” (Depag RI 1971, hlm. 93).

2. Surat 3 Ali Imran ayat 110 yang berbunyi :.

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وتؤمنون بالله ولو أمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم
منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون
(ال عمران / : 3 110).

Artinya: “Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang *ma'ruf*, dan mencegah dari yang *munkar*, dan beriman kepada Allah. sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; diantara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang *fasiq*” (Depag RI 1992, hlm. 94).

Berkaitan dengan ayat di atas Sayyid Quthb dalam tafsirnya “*Fi Zhilali al-Qur'an*” jilid II, menyatakan, bahwa untuk menyeru kepada kebajikan (*al-khair*), menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar*, haruslah ada segolongan orang atau suatu kekuasaan. Ketetapan bahwa harus ada kekuasaan dalam melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar* adalah dapat dipahami dari *madlul* atau “kandungan petunjuk” *nash* al-Qur'an itu sendiri. Pada ayat tersebut selain terdapat “seruan” kepada kebajikan, tetapi juga ada

“perintah” kepada yang *ma'ruf* dan “larangan” dari yang *munkar*. Apabila da'wah (seruan) itu dapat dilakukan oleh orang yang tidak memiliki kekuasaan, maka “perintah dan larangan” itu tidak akan dapat dilakukan kecuali oleh orang yang memiliki kekuasaan. *Manhaj* Allah di muka bumi bukan semata-mata bermuatan nasihat, bimbingan dan keterangan saja, akan tetapi ada aspek lain lagi. Yaitu menegakkan kekuasaan untuk memerintah dan mewujudkan yang *ma'ruf* serta melarang dan meniadakan kemunkaran dari kehidupan manusia; memelihara kebiasaan *jama'ah* yang bagus agar jangan disiasikan oleh orang-orang yang hendak mengikuti hawa nafsu, keinginan, dan kepentingannya saja. Juga untuk melindungi kebiasaan yang shaleh ini agar setiap orang tidak berkata menurut pikiran dan pandangannya sendiri, karena menganggap bahwa pikirannya itulah yang baik dan benar. Oleh karena itu, dakwah kepada kebajikan dan mencegah kemunkaran bukanlah tugas yang ringan dan mudah. Sesuai dengan tabiatnya, didalam tataran operasional dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* sering berbenturan dengan kesenangan, keinginan, kepentingan, keuntungan, keterpedayaan, dan kesombongan manusia (objek dakwah). Di antara manusia itu ada penguasa yang kejam, pemerintah yang berkuasa dengan “tangan besi”, orang yang rendah moralnya, orang yang *sembrono* dan membenci keseriusan, orang yang mau bebas dan membenci kedisiplinan, orang yang *dzalim* dan membenci keadilan, serta orang yang menyeleweng dan membenci yang lurus. Semua itu memerlukan kekuasaan bagi kebajikan dan kema'rufan. Kekuasaan untuk memerintah dan melarang agar perintah dan larangannya dipatuhi (Quthb 2001, hlm.124).

Sementara itu kandungan ayat 110 dari surat *Ali Imran* di atas, oleh Quthb dijelaskan, bahwa dalam ayat ini terdapat dua pengertian : *Pertama*, kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia; *kedua*, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari perbuatan *munkar*, serta beriman kepada Allah. Dalam pandangan Quthb,

pengungkapan kalimat dengan menggunakan kata “*ukhrijat*” - - dikeluarkan, dilahirkan, diorbitkan dalam bentuk *mabni lighairi al-fā'il (mabni li al-majhul)* perlu mendapatkan perhatian. Perkataan ini mengesankan adanya gerakan rahasia (pengatur yang halus), yang terus bekerja mengeluarkan umat ini, dan mendorong nya untuk tampil ke panggung eksistensi, agar umat Islam memiliki peran, kedudukan, dan diperhitungkan secara khusus keberadaannya. Inilah persoalan yang harus dimengerti oleh umat Islam, agar mereka mengetahui hakekat diri dan nilainya, dan mengerti bahwa mereka itu dilahirkan untuk maju ke garis depan dan memegang kendali kepemimpinan, karena mereka adalah umat yang terbaik. Allah menghendaki supaya kepemimpinan di muka bumi ini untuk kebaikan, bukan untuk keburukan dan kejahatan. Karena itu, kepemimpinan ini tidak boleh jatuh ke tangan umat lain dari kalangan umat dan bangsa jahiliyah (Quthb 2001, hlm.128).

Menurut Dawam Raharjo (1994), kata “*ummah*” dalam ayat di atas dapat diartikan sebagai umat Islam. Sedangkan kata “*minkum*”, yang artinya sebagian dari kamu, ditafsirkan sebagai organisasi - - maksudnya di dalam tubuh umat Islam dipandang perlu dibentuk organisasi, yang tugasnya melaksanakan *dakwah amar ma'ruf nahy munkar*.

Pemahaman Dawam ini sejalan dengan kandungan surat 9 *at-Taubah* ayat 71 dan 112, yang berbunyi :

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعضه يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم (التوبة 9 : 71 /

Artinya :

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan sembahyang, menunaikan

zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Depag R.I, hlm. 291).

Kalimat yang berbunyi “ *ba’dhuhum auliyai ba’dhin*” – mereka menjadi penolong bagi sebahagian lainnya, diwujudkan dalam bentuk organisasi, dalam hal ini adalah organisasi da’wah, yang misi utamanya disebut dalam ayat diatas sebagai *amar ma’ruf nahy munkar*. Kemudian ayat 112 dari surat *at-Taubah* juga menyatakan :

التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون
الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون
لحدود الله وبشر المؤمنين (التوبة / 9 : 112).

Artinya : “Mereka itu adalah orang-orang yang bertaubat, yang beribadat, yang memuji (Allah), yang melawat, yang ruku’ yang sujud, yang menyuruh berbuat *ma’ruf* dan mencegah berbuat *munkar*, dan yang memelihara hukum-hukum Allah. Dan gembirakan lah orang-orang mukmin itu” (Depag R.I, hlm. 299).

Rasyid Ridha dalam Tafsir *al-Manar* jilid 4 (hlm 27), menjelaskan bahwa *al-khair* dalam firman di atas yang dimaksud adalah *al-Islam*, dalam makna generiknya yang universal, yaitu agama semua Nabi dan Rasul sepanjang zaman. *Al-khair* berarti kebaikan universal atau suatu nilai yang menjadi titik temu semua agama yang benar, yaitu agama Allah yang disampaikan kepada umat manusia lewat wahyu Ilahi. Menurut Ridha, menyeru kepada *al-khair*, dilakukan bersama dengan *amar ma’ruf* dan *nahy munkar* melalui berbagai tingkatannya. Upaya pertama ialah berupa ajakan umat Islam kepada semua umat yang lain kepada *al-khair* dan agar mereka menyertai umat ini dalam cahaya dan hidayah.

Menurut Reuben Levy: “ ... masyarakat kesukuan dalam peradaban, sama dengan suku-suku yang ada pada masyarakat Arab zaman Jahiliyah. Akan tetapi, sebagai mana

halnya juga dengan mereka menganggap sesuatu yang terkenal dan sudah lazim sebagai hal yang baik, dan suatu hal yang asing sebagai munkar” (1986, hlm. 61).

Dari pandangan di atas, dapat dikatakan bahwa secara formal, *ma'ruf* berada pada posisi yang bertentangan secara diametral dengan *munkar*, yang secara harfiah berarti tidak terkenal atau asing. Kata *ma'ruf* memang biasanya disandingkan dengan kata *munkar*, dan menurut Hamka seperti dikutip oleh Dawam Raharjo, bahwa anjuran kepada yang *ma'ruf* merupakan bagian yang tak dapat dipisahkan dengan larangan berbuat *munkar*, sebagai mana dikemukakan :

Agama datang menuntun manusia dan memperkenalkan mana yang *ma'ruf* itu, dan mana yang *munkar*. Sebab itu, maka *ma'ruf* dan *munkar* tidaklah terpisahkan. Kalau ada orang berbuat *ma'ruf*, maka seluruh masyarakat umumnya menyetujui, membenarkan dan memuji. Kalau ada perbuatan *munkar*, seluruh masyarakat menolak, membenci dan tidak menyetujuinya. Sebab itu bertambah tinggi kecerdasan beragama, bertambah kenal akan yang *ma'ruf*, dan bertambah benci kepada yang *munkar* (Dawam 1996, hlm. 625).

Dalam pola kombinasi seperti itu, kedua istilah tersebut tampaknya memihak kepada gagasan-gagasan yang umum dan komprehensif dari baik (secara religius) dan buruk (secara religius), *ma'ruf* berarti tindakan yang muncul dari, dan sesuai dengan keyakinan yang benar, sedang *munkar* adalah tindakan yang tidak sesuai dengan semua perintah Allah. Karena itu tidak berlebihan bila al-Baidhawi mengartikan *ma'ruf* dengan iman, percaya, dan patuh (1993, hlm. 348).

Berkenaan dengan ini, Quraish Shihab (2000, hlm.165) dalam tafsirnya *al-Misbah* mengemukakan, bahwa konsep *ma'ruf* hanya membuka pintu bagi perkembangan positif masyarakat, bukan perkembangan negatifnya. Hal ini agaknya ditempuh al-Qur'an karena idea atau nilai yang dipaksakan atau tidak sejalan dengan perkembangan masyarakat tidak akan dapat diterapkan. Karenanya al-Qur'an, disamping memperkenalkan dirinya sebagai

pembawa ajaran yang sesuai dengan fitrah manusia, ia juga melarang pemaksaan nilai-nilainya sekalipun merupakan nilai yang amat mendasar.

Selain beberapa pendapat di atas, Al-Imam Hasan Al-Banna seorang sukarelawan *hisbah* (*mutathawwi'*) yang memfokuskan diri dan hidupnya untuk dakwah melalui organisasi "*Al-Ikhwān Al-Muslimīn*" yang didirikannya, ia mengemukakan: Tujuan utama dakwah adalah memunculkan *al-haq*. Apabila tujuan utama itu telah tercapai, kita dapat membangun individu, keluarga dan masyarakat, kemudian membangun umat, sehingga kita dapat menjadi saksi (*syuhada*) atas seluruh manusia. Sesungguhnya tujuan *al-Ikhwān* tertumpu pada *takwin* (pembentukan) generasi baru yang mukmin dengan ajaran Islam yang benar (*al-haq*). Berbuat untuk memberikan *shibghah* umat dengan *shibghah islamiyah* (corak yang islami) yang sempurna dalam setiap sisi kehidupan mereka (Badr Abdurrazaq 2006, hlm.78).

Dakwah yang dilakukan Al-Banna memiliki ciri-ciri khusus, di mana ia menjadikan kedai-kedai (warung-warung) kopi sebagai lahan atau tempat pertama melakukan dakwahnya. Hal ini dilakukannya karena dari hasil penelitiannya di berbagai sudut kota di Mesir, masjid-masjid hanya diisi oleh orang-orang lanjut usia dan sudah renta. Sedangkan para pemuda - - sepulang dari tempat kerja - - tidak ada tempat lain bagi mereka, kecuali "*mangkal*" dikedai-kedai kopi. Karena itu mengingat dakwah memerlukan para pemuda maka kedai kopi harus diperhatikan (Abdurrazaq 2006, hlm. 64).

Di samping itu dakwah Al-Banna juga memiliki ciri-ciri khusus lainnya, sebagai berikut: *Pertama*, bangunan yang positif. Karenanya dakwah ini berusaha melakukan hal-hal yang positif, dan bersifat membangun bukan merusak. Kewajiban kami adalah mulai membina dari diri sendiri terlebih dahulu. *Kedua*, lisan yang sesuai dengan perbuatan. Karena itu, kami harus mempelajari undang-undang yang didalamnya tercantum segala

sesuatunya, kami juga berusaha untuk dapat menerapkan apa yang kami pelajari dan kami ucapkan. *Ketiga, rabbāniyah*. Karena itu kami harus menjalin hubungan erat dengan Allah sekuat kemampuan kami melalui dzikir dan doa-doa *ma'tsurat*. *Keempat, tajammu'*, yakni kami harus senantiasa saling bertemu dan merindukan pertemuan serta menunaikan hak-hak *ukhuwah*. *Kelima, ihtimal* (tahan uji) dan *kifa'ah* (siap berjuang). Karena itu kami harus *ridha* dan melapangkan dada untuk menerima segalanya (Al-Banna 1974, hlm. 227).

Ciri-ciri dakwah sebagaimana dikemukakan di atas adalah yang membedakan antara dakwah Al-Banna dengan berbagai lembaga dakwah, partai, perkumpulan *tarekat tasawuf*, organisasi sosial, dan berbagai lembaga ekonomi khususnya yang ada di Mesir. Dan ciri-ciri inilah yang membatasi dakwah dalam lingkup luas dan bentuknya yang khusus.

Selain ciri-ciri tersebut di atas, Al-Banna juga telah menyusun garis-garis besar dakwahnya, yang merupakan bagian dari *Al-Ushul Al-'Isyrin* (dua puluh prinsip) yang disarikan dari ajaran Islam, dan merupakan pokok-pokok pemahaman seorang Muslim terhadap agamanya, sekaligus merupakan gambaran *syamil* (universal) terhadap dakwah. Prinsip-prinsip dakwah yang digariskan tersebut diantaranya adalah :

Pertama, Islam adalah *syamil* atau aturan hidup yang universal, meliputi semua aspek kehidupan. Islam adalah negara dan tanah air, pemerintah dan umat, moral dan kekutan, rahmat dan keadilan, peradaban dan undang-undang, ilmu dan peradilan, jihad dan dakwah, meliter dan fikrah, sebagaimana Islam adalah akidah yang murni, ibadah yang benar, tidak kurang dan tidak lebih.

Kedua, Al-Qur'an dan Sunnah adalah narasumber setiap Muslim dalam mengetahui hukum-hukum Islam. Al-Qur'an harus dipahami menurut kaidah bahasa Arab, tanpa mempermudah dan mempersulit. Sedangkan pemahaman terhadap Sunnah dikembalikan kepada para ahli hadits yang *tsiqah*.

Ketiga, siapa saja dapat diterima atau ditolak ucapannya, kecuali Rasulullah SAW. yang maksum. Apa saja yang datang dari ulama *Salaf* dan sesuai dengan Kitab dan *Sunnah*, kita terima. Kalau tidak sesuai, Al-Qur'an dan *Sunnah Rasul* lebih berhak untuk diikuti. Akan tetapi, kami tidak akan menyerang orang lain dalam masalah-masalah yang diperselisihkan dengan cacian atau celaan. Kita serahkan kepada niat mereka masing-masing, dan mereka telah berijtihad secara optimal.

Keempat, perbedaan dalam masalah *furu'* janganlah menjadi sebab terjadinya perpecahan dalam agama. Jangan pula menimbulkan rasa benci dan permusuhan. Setiap *mujtahid* mendapat pahala. Tetapi tidak ada larangan untuk melakukan pengkajian ulang secara ilmiah dan objektif terhadap masalah-masalah *khilafiah* dalam naungan *ukhuwah* menuju hakekat kebenaran, tanpa disertai debat yang tercela dan fanatik.

Kelima, tidak boleh mengafirkan seseorang Muslim yang telah mengucapkan dua kalimah syahadat, melakukan amalan-amalan sebagai konsekwensinya menjalankan kewajibannya - - hanya karena pendapat atau ma'siat - - kecuali apabila ia menyatakan diri sebagai orang kafir atau menolak masalah yang diketahui dari agama secara jelas, atau mendustakan Al-Qur'an yang telah jelas (*shārih*), atau menafsirkan al-Qur'an tidak sesuai dengan bahasa Arab, atau melakukan suatu perbuatan yang tidak dapat diartikan selain kafir (Al-Banna 1990, hlm. 268).

Adapun metode yang ditempuh Al-Banna untuk merealisasikan tujuan dan ciri-ciri khusus dakwahnya tersebut ia mengatakan :

... Sebenarnya khutbah, perbincangan, surat menyurat, pengajaran, ceramah, penelitian, pemberian resep, semua itu tidak akan mendatangkan manfaat dan mencapai sasaran serta tidak menghantarkan da'i kepada tujuannya. Kecuali dakwah memiliki sarana yang harus dipergunakan dan dilaksanakan. Sarana (*wasilah*) dakwah secara umum tidak dapat bergeser dan tidak lebih dari tiga hal; *al-iman al-'amiq* (iman yang dalam), *al-takwin al-daqiq* (pembinaan yang cermat), dan *al-'amal al-mutawashil* (kerja yang kontinyu). Selain itu, terdapat banyak cara yang harus ditempuh. Diantaranya ada yang pasif, aktif, ada yang sesuai dengan tradisi dan adapula yang tidak sesuai dengannya, bahkan

berlawanan. Ada yang lemah lembut dan ada pula yang kasar. Selanjutnya kita harus terlatih untuk memikunya serta mempersiapkan segala sesuatu untuk meraih keberhasilan (Al-Banna 1990, hlm.142).

Amar Ma'ruf Nahy Munkar Menurut al-Hadits

Selain ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana telah dikemukakan di atas sangat banyak hadits-hadits yang secara eksplisit menegaskan tentang *amar ma'ruf nahy munkar*, terutama yang dimuat dalam *Al-Kutub As-Sittah*, yaitu enam kitab hadits terpercaya di kalangan *Ahlu as-Sunnah wa Al-Jama'ah* seperti: Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Ibnu Mājah, Sunan at-Tirmidzi, Sunan Abu Dāud, dan Sunan an-Nasāi. Hadits-hadits tersebut beberapa diantaranya adalah :

1. Dalam Shahih Bukhari, kitab *Al-Mazhālim*, bab 22, hadits ke 2465, dinyatakan:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قالوا : وما حق الطريق يا رسول الله ؟ قال صلى الله عليه وسلم : غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (رواه البخارى).

Artinya : Bersumber dari Abu Said Al-Khudri ra. ia berkata : Mereka (para sahabat) bertanya : Apa sajakah hak jalan itu wahai Rasulullah ? Rasulullah SAW pun menjawab: Menahan pandangan, meniadakan gangguan, menjawab salam, menyerukan yang *ma'ruf* dan mencegah yang *munkar* (HR. Bukhari).

2. Dalam Shahih Muslim, kitab *Al-Imān*, hadits ke- 70 dinyatakan :

عن طارق ابن شهاب رضي الله عنه قال : قال أبو سعيد الخدري : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه
فإن لم يستطع فبقلمه وذلك أضعف الإيمان (رواه مسلم).

Artinya: Bersumber dari Thāriq ibnu Syihab ia berkata : telah berkata Abu Said Al-Khudri; Aku mendengar Rasulullah SAW. Bersabda: Barang siapa diantara kamu melihat kemunkaran, maka hendaklah ia merubah dengan tangannya (kekuasaannya), bila tidak mampu, maka hendaklah ia mengubah dengan lisannya. Apabila tidak mampu hendaklah mengubah dengan hatinya, dan yang demikian itu adalah selemah-lemah iman (HR. Muslim).⁷

3. Dalam Sunan Abu Dāud , kitab *Al-Malāhim*, hadits ke-4314, dinyatakan :

عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم : كلا والله لتأمرون بالمعروف
ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على
الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا (رواه أبو داود).

Artinya : Bersumber dari Abdullah Ibnu Mas'ud ia berkata, Rasulullah SAW bersabda:

Sungguh, Demi Allah, hendaknya engkau benar-benar menyerukan yang *ma'ruf*, dan benar-benar mencegah yang *munkar*, dan sungguh-sungguh menentang tangan-tangan orang Dzalim, dengan benar-benar mengembalikannya ke jalan yang *haq*, dan benar-benar menjaganya di jalan yang *haq* (HR. Abu Dāud).

4. Dalam *Jami' Al-Imam At-Tirmidzi* , kitab *Al-Fitan*, hadits ke- 9, dinyatakan:

عن حذيفة ابن اليمان رضي الله عنه قال : قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : والذي نفسي بيده لتأمرون بالمعروف

⁷ Hadits serupa dengan beberapa perbedaan redaksi terdapat juga pada *Sunan at-Tirmidzi*, kitab *al-Fitnah*, hadits no.2098; *Sunan Abu Daud*, kitab *al-Malaham*, hadits no.3777; *Sunan Ibnu Mājah*, kitab *al-Iqamah as-Shalah*, hadits no. 1265 & 4013; *Sunan an-Nasa-i*. kitab al-Iman, hadts no.4953, dan *Musnad Ibnu Hanbal* hadits no.10651.

ولتتهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا
منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم (رواه الترمذى).

Artinya : Bersumber dari Hudzaifah ibnu Yaman ra. ia berkata, Rasulullah SAW bersabda :

Demi Yang jiwaku ada di tangan-Nya, hendaklah kalian sungguh-sungguh melaksanakan *amar ma'ruf nahy munkar*, atau (jika tidak) niscaya Allah Swt. benar-benar akan mendatangkan siksa atas kalian. Kemudian diantara kalian berdoa kepada Allah namun doa-doanya itu tidak akan dikabulkan-Nya (HR.Tirmidzi).

5. Dalam *Sunan Al-Imam An-Nasāi*, kitab *Al-Bai'ah*, bab 32 tentang *Bithānat al-Iman* dinyatakan :

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى
عليه وسلم : ما بعث نبي ولا كان بعده من خليفة إلا وله
بطانتان بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر وبطانة لا
تألوه خبالا فمن وقى بطانة السوء فقد وقى (رواه النسائي).

Artinya : Bersumber dari Abu Hurairah ra. ia berkata: telah bersabda Rasulullah SAW.

Tidaklah diutus seorang Nabi, dan tidak pula seorang kholifah setelahnya, melainkan baginya dua pengiring, satu pengiring yang mengajaknya kepada yang *ma'ruf*, dan mencegahnya dari yang *munkar*, dan satu pengiring lagi tidak menjaganya dari kerusakan, maka barang siapa dijauhi (oleh Allah) dari pengiringnya yang buruk berarti ia dijauhkan dari kerusakan (HR.An-Nasā-i)

6. Dalam *Sunan Al-Imam ibnu Mājah*, kitab *Al-Fitan*, hadits ke-8 dinyatakan:

عن أم حبيبة رضي الله عنها زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت : قال رسول الله صلعم.: كلام ابن آدم عليه لأله إلا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذكر الله عز وجل (رواه ابن ماجه).

Artinya : Bersumber dari Ummu Habibah ra. isteri Rasulullah SAW. ia berkata, Rasulullah SAW bersabda: Ucapan anak cucu Adam atasnya (berbuah tuntutan), bukan baginya (berbuah pahala) kecuali *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, serta *dzikir* kepada Allah 'Azza wa Jalla (HR. Ibnu Mājah).

Dari beberapa hadith di atas, dapat dipahami bahwa perintah untuk melaksanakan *amar ma'ruf nahy munkar*, merupakan suatu kewajiban yang tak dapat ditawar-tawar lagi. Terlebih sebagian dari dalil-dalil tersebut ada yang dengan tegas menggunakan *sighah amr* (bentuk perintah) secara mutlak tanpa ikatan/ batasan. Hal ini dapat dicermati dari hadiths : Barang siapa diantara kamu melihat kemunkaran maka hendaklah merubahnya dengan tangannya, apabila tak mampu dengan lisannya, bila masih juga tak mampu maka dengan hati, dan cara yang terakhir ini dikategorikan sebagai selemah-lemah iman.

Berkenaan dengan hadiths kedua ini Al-Qadhi 'Iyadh mengemukakan: Hadiths tersebut memuat prinsip dasar tentang cara mengubah keadaan. Orang yang hendak mengubah kemunkaran, ia berhak melakukannya dengan cara apa saja yang diprakirakan dapat menghilangkan kemunkaran tersebut, baik dengan perkataan maupun perbuatan. Seperti menumpahkan minuman yang memabukkan, dan merusak atau memecahkan alat-alat kebatilan, baik melakukan sendiri maupun menyuruh orang lain untuk melakukannya. Begitu juga ia boleh mengambil kembali barang-barang yang dirampas oleh seseorang atau kelompok orang dan mengembalikannya kepada para pemiliknya, baik dilakukan sendiri maupun dengan memerintahkan orang lain (An-Nawawi 1983, hlm. 25).

Dalam pandangan Al-Jasshash sebagaimana dikutip Shalah Shawi (2002, hlm. 319) dikemukakan bahwa: Hadits tersebut memberikan petunjuk bagi orang yang memiliki kemampuan mengubah kemunkaran dengan tangan, maka ia wajib melaksanakannya. Menghilangkan kemunkaran dengan tangan ada beberapa macam, antara lain :

Jika ia tidak bisa mencegah atau menghilangkan kemunkaran kecuali dengan pedang dan mendatangi pelakunya, maka ia wajib melakukannya. Seperti ia melihat ada orang yang akan dibunuh atau diambil hartanya oleh orang lain, atau ada orang yang memaksa berbuat cabul atau memperkosa, dan sebagainya, dan ia mengetahui kalau sekiranya ia cegah dengan perkataan atau dilawan dengan selain pedang, maka ia tak akan dapat menghentikan perbuatan munkar tersebut, dalam keadaan seperti itu jika berdasarkan hadits tersebut ia wajib membunuhnya.

Seandainya ia tidak bisa mengubah kemunkaran dengan tangannya, kecuali dengan membunuh orang yang mempertahankan kemunkaran itu, maka ia harus membunuhnya sebagai kewajiban atasnya. Akan tetapi jika besar dugaannya bahwa kalau ia melakukan pencegahan dengan tangannya, dan mencegahnya tanpa dengan senjata orang tersebut akan berhenti, ia tidak boleh membunuhnya. Sebaliknya jika besar kemungkinan pencegahan dengan tangan atau ucapan akan mendapatkan perlawanan, dan sesudah itu tidak mungkin lagi baginya untuk melakukan pencegahan, dan kemunkaran tidak mungkin dihilangkan kecuali dengan membunuhnya tanpa peringatan, maka ia wajib membunuhnya.

Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1791) pendiri dan pemimpin aliran *Wahabiyah* mengatakan: *Amar ma'ruf nahy munkar* hendaklah dilakukan dengan lemah lembut, akan tetapi bila diperlukan dapat digunakan kekuatan atau kekerasan. Selain itu harus diarahkan kepada pembaruan (pemurnian) *aqidah* dan ruh, tidak untuk memikirkan kehidupan materi dan kebudayaan baru, di mana posisi umat Islam berada di dalamnya.

Menurutnya *aqidah* dan ruh itu merupakan hal pokok dalam beragama, karena itu apabila aqidahnya baik, maka semua amalnya akan baik, dan apabila rusak akan rusaklah semua hal. Karena itu melalui *amar ma'ruf nahi munkar* aqidah dibersihkan dari *bid'ah*, *syirik* dan *gugontuhon*, agar efektif perlu pendekatan dan kerjasama dengan pemerintah atau penguasa setempat, dengan cara ini kegiatan *amar ma'ruf nahi munkar* dapat dilakukan, baik dengan lisan (lemah lembut), maupun dengan kekuatan, kekerasan atau pedang khususnya bagi mereka yang tidak bersedia menerima ajaran Islam. Ia mengawali dakwahnya dengan lemah lembut diantara sanak keluarga dan bangsanya. Kemudian mengembangkannya kepada para *Amir* di Hijaz dan ulama-ulama di daerah-daerah lain, mengajak mereka untuk memerangi *bid'ah* dan kembali kepada Islam yang benar (Mukti Ali 1995, hlm. 50-54).

Imam As-Syaukani (1172 H) seorang ulama terkemuka dari Yaman pengarang kitab *Nailul Authar*, mengemukakan: bahwa sesuatu itu disebut sebagai kemunkaran bila menyalahi kitab Allah, Sunnah Rasul, atau *ijmak* kaum Muslimin. Karenanya jika seorang Muslim melihat kemunkaran dan ia sanggup mengubahnya dengan tangannya, maka ia wajib melakukannya, sekalipun dengan perang. Bila dalam menjalankan kewajiban tersebut ia terbunuh, maka akan memperoleh mati syahid. Sedangkan jika ia membunuh pelaku kemunkaran itu, maka ia telah membunuhnya dengan haq dan memenuhi syari'at. Hanya saja, terlebih dahulu ia harus menasehatinya dengan perkataan yang lembut. Jika tak berpengaruh, beralih pada perkataan yang tegas-keras, dapat berupa peringatan keras dan ancaman. Dan jika tidak juga berpengaruh, maka ia beralih untuk mencegahnya dengan tangan, kemudian dengan perang. Hal ini dapat dilakukan jika memang tidak ada cara lain lagi untuk mencegahnya kecuali dengan perang (As-Syaukani, hlm. 586).

Berbeda dengan As-Syaukani, Ibnu Al-Arabi dalam kitabnya *Al-Ahkam Al-Qur'an* menyatakan : Pencegahan kemunkaran dimulai dengan lisan dan penjelasan. Jika tidak berhenti maka dengan tangan. Yakni dengan cara menghalangi antara kemunkaran dan pelakunya dengan cara menarik dan menjauhkan darinya. Kalau tidak bisa kecuali dengan perang dan senjata, maka ia tidak boleh melakukannya, karena itu wewenang penguasa (Ibnu Al-Arabi, hlm. 293)

Senada dengan pandangan As-Syaukani, Abu Hamid Al-Ghazali dalam *Ihya*'nya, mengemukakan, bahwa setiap orang yang sanggup menolak kemunkaran, maka ia harus menolaknya dengan tangan, senjata, diri dan para pendukungnya. Sekalipun demikian mengubah kemunkaran harus dibatasi menurut kebutuhan, yang demikian itu karena yang menjadi tujuan adalah menghilangkan kemunkaran, bukan hukuman atas kemunkaran. Menghilangkan kemunkaran adalah hak setiap muslim, sedangkan memberikan hukuman kembali kepada penguasa (Al-Gazali 2003, hlm. 414)

Berkaitan dengan ini lebih lanjut Al-Ghazali mengatakan :

Ketahuilah, sesungguhnya pencegahan itu untuk yang akan datang, sedang hukuman itu untuk yang telah lalu, dan penghentian itu untuk yang sedang terjadi. Hak tiap individu rakyat hanyalah menghentikan, yakni menghilangkan kemunkaran itu. Lebih dari itu adalah hukuman atas kejahatan yang telah lalu, atau pencegahan terhadap kejahatan yang akan terjadi yang menjadi hak para pemegang kekuasaan, bukan rakyat (Al-Gazali 2003, hlm. 418).

Selain itu Al-Ghazali juga menyebutkan tingkatan-tingkatan *hisbah*, yang diawali dengan pemberitahuan, kemudian nasehat dengan lemah lembut, peringatan keras dengan makian, akan tetapi bukan makian yang keji, lalu mengubahnya dengan tangan, seperti memecahkan alat-alat permainan, menumpahkan minuman memabukkan, merampas barang jarahan dan mengembalikan pada pada pemiliknya dan sebagainya. Kemudian bila tidak juga berubah dilanjutkan dengan intimidasi dan menakut-nakuti, lalu melakukan pemukulan tanpa menggunakan senjata, terakhir bila tidak juga berpengaruh, dapat

dilakukan secara bersama-sama dengan mengerahkan para pendukungnya yang dilengkapi senjata terhunus (Al-Gazali 2003, hlm. 398). Tingkatan-tingkatan ini dalam pelaksanaannya, tidak boleh berpindah dari satu tingkat ke tingkatan berikutnya kecuali bila tingkatan sebelumnya telah gagal, dan dalam tingkatan itu pun harus sesuai kadar yang diperlukan (Shalah Shawi 2002, hlm. 322).

Lebih lanjut dikemukakan bahwa dalam hal pelaksanaan pencegahan terhadap kemunkaran hak tiap-tiap individu rakyat hanyalah menghentikan, yakni menghilangkan kemunkaran. Sedangkan hukuman atas kejahatan yang telah lalu, atau pencegahan terhadap kejahatan yang akan terjadi adalah menjadi hak para pemegang kekuasaan.

Adapun perihal pencegahan kemunkaran dengan tangan dan tendangan kaki, Hal itu diperbolehkan kepada tiap-tiap individu dengan syarat dalam keadaan darurat dan dibatasi menurut kebutuhannya dalam mencegah kemunkaran, jika sudah tercegah harus dihentikan. Misalnya tidak boleh menarik jenggot atau menyeret kakinya jika bisa menarik tangannya, karena perilaku yang menyakitkan tidak diperlukan. Tidak perlu membakar alat-alat musik dan salib yang ditonjolkan orang-orang Nasrani, namun cukup memecahkannya agar tidak dapat digunakan lagi karena telah rusak. Batasan memecahkannya adalah menjadikannya berada dalam kondisi, dimana untuk memperbaikinya diperlukan tenaga dan biaya yang sama dengan membuat atau mendapatkan yang baru. Begitu juga dalam hal menumpahkan minuman keras yang memabukkan dihindari memecahkan botol-botolnya bila memungkinkan.

Menurut Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz:

Mencegah atau mengubah kemunkaran dengan tangan adalah hak bagi orang yang mempunyai kemampuan untuk hal itu, seperti *waly al-amri* dan badan yang bertugas dalam bidang ini, dan *ahl al-hisbah* yang dimandati untuk tugas ini, dan amir (penguasa) yang disertai tugas untuk itu, dan hakim yang di beri wewenang untuk hal ini, dan seorang bapak di rumahnya terhadap anak-anak dan isterinya dalam hal yang mampu dilakukan. Sedangkan orang yang tidak mampu (tidak memiliki wewenang), atau jika ia merubah

kemunkaran dengan tangannya akan menimbulkan bencana, perselisihan, dan adu kekuatan maka ia tidak boleh merubah dengan tangannya. Ia hanya mengingkari melalui lisannya saja dengan berbagai ungkapan dan retorika yang baik dan lembut, ... dan ini sudah cukup baginya, agar dengan mengingkari dengan tangan itu tidak terjadi hal yang lebih munkar dari kemunkaran asal. Kemudian, sesudah mengingkari dengan dengan lisan adalah dengan hati, yaitu dengan membenci dan menunjukkan ketidaksukaannya terhadap kemunkaran itu, serta tidak duduk bersama pelakunya (Abul Asybal 2006, hlm. 266-267)

Jika ada seseorang yang bermaksud merubah kemunkaran dengan tangannya setiap kali melihat perbuatan munkar, tentu hal ini akan menimbulkan *mafsadat* yang bisa jadi lebih dahsyat dari pada kemunkaran yang hendak diubah dengann tangannya itu. Karena nya penyelesaian masalah seperti ini harus mengikuti *al-Hikmah*. Yaitu dengan mempertimbangkan segala sesuatunya, baik yang berkait hubung dengan azas kepatutan (*Al-Akhlaq al-Karimah*), maupun azas manfaat atau hasil yang ditimbulkannya. Sesungguhnya seseorang dapat merubah kemunkaran di rumahnya yang ada dibawah kendali tangannya, kalau urusan merubah kemunkaran yang terjadi di pasar bisa jadi berakibat lebih buruk dari pada keberadaaan kemunkaran itu sendiri. Karena itu kewajiban seseorang adalah menginformasikan hal tersebut kepada orang yang berwenang mencegah dan menghilangkan kemunkaran yang terjadi di pasar, dan sebagainya.

Terhadap seseorang atau orang yang tidak mau jera dalam melakukan kemunkaran kecuali dengan kekerasan harus diselesaikan secara bijak. Karena kekerasan yang tidak membantu kemaslahatan dan akan melahirkan hal yang lebih buruk lagi tidak boleh dilakukan, karena yang diwajibkan adalah mengikuti *hikmah*. Kekerasan yang termasuk didalamnya adalah hukuman fisik, pemberian pelajaran dan pemenjaraan adalah wewenang *waliyu al-amri*. Sedangkan “Sukarelawan” atau masyarakat umum, kewajiban mereka adalah menjelaskan kebenaran dan mengingkari kemunkaran. Adapun merubah kemunkaran, apa lagi dengan tangan, maka semua itu diserahkan kepada *waly al-amri*.

Merealah yang berkewajiban merubah kemunkaran sesuai dengan kapabilitas yang mereka miliki, karena merealah yang bertanggung jawab terhadap masalah ini.

BAB 5

P E N U T U P

Kesimpulan

Menurut FPI *amar ma'ruf* adalah perintah untuk melakukan segala perkara yang baik menurut *syara'* dan hukum akal, sedang *nahy munkar* adalah perintah untuk mencegah terjadinya setiap perkara yang dianggap buruk, yang bertentangan dengan *syara'* dan hukum akal baik berupa kejahatan maupun kemunkaran. *Amar ma'ruf nahy munkar* hukumnya wajib *kifayah*, dan menegakkannya harus tunduk dan patuh secara mutlak kepada *syari'at* Islam, hukum negara wajib dipatuhi apabila tidak berbenturan dengan ajaran agama.

Dalam memperjuangkan *amar ma'ruf nahy munkar* FPI menggunakan dua pola : Kultural yang dilakukan di tengah masyarakat, dan struktural yaitu dengan melakukan lobi-lobi pada kekuasaan. Pengambilan keputusan wajib di dasarkan pada *Syari'at* Islam, karena itu untuk menghindari jebakan melawan hukum negara serta memelihara kesinambungan perjuangan organisasi, khususnya yang berkaitan dengan gerakan fisik, maka pelaksanaan keputusan harus menempuh prosedur hukum formal terlebih dahulu. Apabila prosedur hukum formal menemui jalan buntu, dan berbagai pertimbangan telah dilakukan sesuai *syari'at*, maka FPI akan mengambil tindakan tegas. Dengan kata lain terhadap kasus-kasus kema'sitan dan kemunkaran yang tak dapat diselesaikan dengan mengedepankan

kelembutan, melalui tata tertib dan prosedur standar FPI, kekerasan (ketegasan sikap dan ketegaran prinsip) sebagai solusi terakhir boleh digunakan.

Radikalisme FPI didorong oleh dua faktor. *Pertama* faktor *intern*, yaitu faktor doktrin yang ditanamkan oleh tokoh FPI kepada para pengikutnya, secara teologis FPI meyakini bahwa *amar ma'ruf nahy munkar* merupakan bagian dari “jihad” , yang dijadikan jalan perjuangan menuju keridhaan Allah dan Rasul-Nya. “*Al-Jihādu sabīlunā*” Jihad adalah jalan kami. Begitu juga dengan mati dalam menegakkan *amar ma'ruf nahy munkar* diyakini sebagai Mati *Syahid* yang dicita-citakan oleh setiap aktivis FPI - - *As-Syahādah Ghāyātunā*. Tugas melaksanakan *amar ma'ruf nahy munkar* adalah perbuatan mulia, dan bila mati dalam menjalankan tugas adalah mati *syahid*, orang yang mati *syahid* jaminannya surga. sesuai dengan semboyan FPI “*Isy Karīman au Mut Syahīdan*” - - Hidup Mulia atau Mati Syahid.

Selain itu didasarkan pemahaman mereka terhadap *lafazh* “ *biyadihi*” yang terdapat dalam hadits “ *man ra'a minkum munkaran ...* “ yang diartikan “dengan tangan” (makna hakiki), hal itu mengisyaratkan dibolehkan menggunakan tangan yang sebenarnya (kekerasan) dalam keadaan terpaksa, bila itu dipandang sebagai satu-satunya solusi untuk menjauhkan kedzaliman dan kemunkaran.

Kedua, faktor ekstern. yaitu karena tidak berjalannya sistem hukum dan lumpuhnya aparaturnegara dalam menjalankan fungsinya, sedangkan kema'siatan dan kemunkaran semakin merajalela. Dalam kondisi demikian, FPI berinisiatif untuk menjadi “Sukarelawan *Hisbah*”, mengambil peran kepolisian negara yang memiliki wewenang untuk menegakkan hukum dalam memberantas kema'siatan dan kemunkaran. Apa yang terjadi juga mencerminkan adanya ketidakpercayaan sekelompok masyarakat, yang dalam hal ini

dipresentasikan oleh FPI terhadap aparaturnegara. Radikalisme FPI merupakan suatu gerakan yang bertujuan membantu pemerintah dalam penegakkan hukum

Radikalisme FPI dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* dapat dikategorikan sebagai gerakan Islam Radikal Kritis *non-fundamentalis*. Artinya radikalisasi FPI bukan didorong oleh adanya ideolog fundamentalis, akan tetapi lebih dikarenakan adanya kemelut politik yang dihadapi bangsa Indonesia yang tengah mengalami *chaos*, akibat tak berfungsinya aparaturnegara sebagai pemegang otoritas untuk menjaga tatanan sosial yang tertib. Karena itu Ormas Islam FPI melalui gerakan *amar ma'ruf nahi munkar* muncul memerankan diri sebagai penegak hukum dan mengambil alih tugas-tugas kepolisian, terutama dalam membasmi dan menertibkan tempat-tempat hiburan yang berbau kema'siatan dan kemunkaran

Secara sosiologis, radikalisme FPI merupakan pengukuhan atas tradisi lokal yang feodal dan paternalistik. Di satu sisi gerakan ini menawarkan tradisi dan kultur baru, yaitu tradisi dan kultur Islami. Namun hal ini hanya dilakukan pada dataran simbolik, sebagaimana tercermin pada pemakaian simbol-simbol dan ritus Islam dalam melakukan interaksi sosial. Secara substansial, gerakan ini tetap memelihara kultur feodal dan paternalistik. Kalau dalam tradisi lokal sikap seperti ini muncul karena tuntutan tradisi budaya, dan dilakukan terhadap para ningrat, akan tetapi dalam kasus FPI sikap ini dipahami sebagai bagian dari ajaran dan tuntunan agama, seperti tercermin dalam penghormatan terhadap para *habāib* dan ulama. Dengan kata lain sikap feodal dan paternalistik berubah dari kelompok ningrat kepada kelompok elit agama.

Kiprah FPI dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*, dari satu sisi telah memberikan kontribusi positif terhadap gerakan da'wah Islam di Indonesia, seperti diterbitkannya Peraturan Daerah (Perda) yang mengatur operasional bisnis hiburan dan

kepariwisataan di bulan Ramadhan, penertiban iklan minuman keras, disyahkannya Undang-Undang pornografi, diterbitkannya Peraturan Pemerintah tentang Pelarangan Penyebaran Aliran Ahmadiyah dan sebagainya. Namun demikian di sisi lain tak dapat dipungkiri, bahwa radikalisasi FPI khususnya dalam memberantas dan memerangi kema'siatan dan kemunkaran, seperti perjudian dan pelacuran, serta penyerangan atau perlawanan terhadap komunitas lain yang dianggap sesat dan menodai Islam berimplikasi negatif, yaitu merusak citra Islam sebagai agama yang cinta damai dan menjadi rahmat bagi seluruh alam, selain itu menimbulkan rasa kebencian dan perlawanan dari mereka yang menjadi korban aksi FPI.

Saran- Saran

Para *habāib* dan ulama adalah figur yang memiliki otoritas dan memiliki legitimasi yang tinggi untuk melakukan transformasi agama. Peran ini mestinya mereka ambil dengan cara memberikan pemahaman keagamaan yang kritis, rasional dan transformatif, tidak emosional, normatif dan dogmatis. Untuk itu perlu adanya perubahan kerangka paradigmatis dalam beragama, agar agama bisa berfungsi secara maksimal bagi kehidupan manusia.

Mengingat posisinya yang strategis dan otoritasnya yang tinggi, mestinya para *habāib* dan ulama sebagai pemimpin FPI, dapat secara kreatif melakukan kerjasama (*bargaining*) dengan para pemimpin TNI maupun kepolisian sebagai pemegang otoritas keamanan dan ketertiban, maupun pihak kejaksaan dan kehakiman sebagai penegak hukum, yaitu dengan menawarkan program pembinaan aparat agar dapat menjalankan tugasnya secara fungsional, sebagaimana mestinya. Melalui majelis *ta'lim*, atau pengajian yang dibentuk pada setiap instansi dapat dikomunikasikan dan ditanamkan prinsip-prinsip keislaman yang berkaitan dengan tugas aparat masing-masing. Jika Habib Rizieq ketika

ditahanan/ dipenjara dapat membina para nara pidana (napi) menjadi *jama'ah at-Tawwabien*, kenapa gagasan semacam ini tidak dicoba pada instansi sebagaimana di atas. Sangat disadari bahwa setiap instansi biasanya telah memiliki program pembinaan, karena itu untuk menerapkan gagasan ini tidak semudah mewacanakannya, akan tetapi memerlukan pendekatan yang spesial, dan pengaturan yang seksama. Melalui program semacam ini, aksi FPI dalam menegakan *amar ma'ruf nahi munkar* dapat disinergikan dengan tugas aparat keamanan, ketertiban., dan penegak hukum yang lain.

Gerakan yang dilakukan FPI selama ini terkesan lebih menonjolkan aspek *nahy munkar* yang cenderung bersifat anarkhistis, sedangkan aspek *amar ma'rufnya* jarang muncul kepermukaan. Karena itu kedepan dalam melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* perlu adanya keseimbangan tidak berat sebelah atau hanya menonjolkan salah satu aspek saja.

