

Radikalisme Agama: Ideologi, Ekonomi-Politik dan Populisme

Noorhaidi Hasan

Komisi Kebudayaan Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia

Radikalisme agama merupakan salah satu persoalan paling serius yang menghadang Indonesia pasca-kejatuhan rezim Soeharto pada Mei 1998. Ditandai dengan kemunculan berbagai kelompok garis-keras yang aktif menggelar demonstrasi menuntut penerapan syariah dan khilafah serta menebar aksi-aksi kekerasan dan teror atas nama jihad, fenomena ini menghadirkan ancaman terhadap perdamaian dan keutuhan Indonesia, yang dikenal sebagai negara ramah terhadap keragaman agama dan budaya. Setelah lebih dari dua dekade sejak menyeruak, ancaman radikalisme agama belum sepenuhnya pudar. Akar pengaruhnya dipercaya masih menancap di kalangan sebagian masyarakat Indonesia, sebagaimana terlihat dari meluasnya konservatisme yang mengiringi berkembangnya intoleransi, anti-intelektualisme dan populisme. Pemerintah merespons ancaman radikalisme agama dengan menggabungkan pendekatan keras dan lunak yang berfokus pada penegakan hukum dan keamanan, sambil terus mengembangkan wacana yang melihat radikalisme agama sebagai musuh bersama yang mengancam ideologi bangsa. Dengan dukungan kekuatan-kekuatan masyarakat sipil, respons ini terlihat cukup berhasil dalam mengunci sepahterjang kelompok-kelompok radikal.

Radikalisme agama merupakan fenomena kompleks yang mencakup berbagai macam gejala berbeda. Radikalisme secara umum bisa didefinisikan sebagai pemikiran, paham, wacana, sikap, aksi dan gerakan yang menolak dan ingin mengubah *status quo*, keadaan mapan yang berlaku (van Bruinessen 2021). Orientasi politiknya bersifat revolusioner karena

menghendaki perubahan sistem yang berlaku secara radikal melalui jalan revolusi (Azra 2021). Radikalisme agama lebih spesifik karena terkait dengan penggunaan simbol-simbol, motivasi dan tujuan keagamaan, yang terutama berfungsi melegitimasi keinginan dan sikap yang berupaya mengubah *status quo* tersebut. Patut dicatat, radikalisme agama berkembang dalam semua tradisi keagamaan; Kristen, Katolik, Yahudi, Hindu, Buddha, Islam dan agama-agama lainnya (Jurgensmeyer 2000). Kemunculan Army of God dan Ku Klux Klan yang menggelar intimidasi dan kekerasan di Amerika Serikat, Nazas-Aguanaval Group yang melakukan berbagai aksi brutal di Amerika Latin, pemuda Yahudi Yigal Amir yang membunuh Yitzhak Rabin di Israel, kaum ekstremis Hindu yang menyerang Masjid Babri di India, kaum radikal Buddha yang membunuh Muslim Rohingya di Myanmar, dan al Qaeda, ISIS serta JI yang menebar teror di berbagai belahan dunia adalah beberapa contoh yang bisa dicatat.

Dalam konteks Islam, radikalisme agama melegitimasi gerakannya dengan menggunakan simbol-simbol dan doktrin-doktrin keislaman. Dalam pandangan kaum radikal Islamis, Islam bukan sekadar agama tapi juga ideologi politik (*din wa al-daula*), yang dengan dasar ideologi tersebut negara atau sistem pemerintahan Islam dibangun. Melalui aksi-aksi sosial dan politik, mereka berupaya melakukan mobilisasi untuk mengubah apa yang mereka persepsikan sebagai keadaan tidak ideal yang dihadapi umat Islam. Dalam bingkai slogan kembali kepada apa yang dipahami sebagai model Islam yang murni—*Quran, Sunna Nabi*, dan praktik-praktik generasi awal Muslim—upaya itu mewujudkan ke dalam

berbagai ekspresi dan tindakan, dari sekadar penegasan identitas parokhial hingga radikalisme, ekstremisme dan terorisme yang dikobarkan atas nama Islam (Hasan 2012).

Perdebatan Kesarjanaan

Karya-karyakesarjanaanpadaadekade1980anlebih melihat radikalisme sebagai bagian dari gerakan fundamentalisme keagamaan yang terkait erat dengan sikap-sikap tertentu sekelompok pemeluk agama didasari keyakinan hitam-putih mereka terhadap doktrin-doktrin agama. Penekanan diberikan terhadap pandangan-dunia dan sistem pemikiran serta keyakinan yang melatari gerakan tersebut. Corak pembacaan ini memiliki pengaruh yang sangat luas dalam perbincangan kesarjanaan berikutnya maupun cara media memotret radikalisme. Dalam *Jihad The Trail of Political Islam* (2002) sarjana Prancis terkemuka Gilles Kepel, misalnya, menggarisbawahi kaitan itu. Ia menjelaskan pasang-surut ideologi jihad sebagai variabel terpenting memahami radikalisme Islam, walaupun tidak mengingkari faktor-faktor sosial-ekonomi yang juga berperan dalam menarik segmen masyarakat Muslim yang kecewa dan merasa frustrasi dengan keadaan untuk bergabung dalam gerakan radikal. Peran dominan agama sebagai akar persoalan di balik radikalisme ia tunjukkan lebih jelas dalam karya-karyanya yang lebih mutakhir (van Bruinessen 2021), misalnya dalam *Terror in France: The Rise of Jihad in the West* (2017). Pendekatan ini beresonansi luas di kalangan para pengambil kebijakan, yang melihat radikalisme terutama sebagai masalah keagamaan yang harus direspons dengan langkah-langkah penindakan menggunakan perspektif keamanan (*security*) yang cenderung *alarmist*, dengan harga terabaikannya dimensi-dimensi lain yang membalut persoalan radikalisme.

Sarjana-sarjana lain berupaya memberikan penjelasan alternatif yang melihat faktor ekonomi-politik sebagai yang paling bertanggungjawab di balik radikalisme agama. Oliver Roy, juga sarjana Prancis yang telah lama menekuni isu radikalisme, sudah sejak pertengahan 1990-an merasa tidak puas dengan penjelasan-penjelasan yang terlalu menekankan faktor agama. Dalam *The Failure*

of Political Islam (1996) Roy melihat radikalisme agama, khususnya yang terkait dengan Islam, lebih merupakan fenomena sosial-politik khas Dunia Ketiga pasca-kolonial yang gagal membangun sistem politik, sosial dan ekonomi yang kukuh. Untuk melegitimasi perjuangan politik para ideolog gerakan radikal melegitimasi pandangan sosial-politik mereka menggunakan doktrin-doktrin dan simbol-simbol klasik Islam. Dengan nada provokatif Roy berpandangan bahwa daya tarik dunia modern yang tak terjangkau lah yang sebenarnya menginspirasi kaum Islamis untuk melakukan aksi-aksi radikal sebagai jalan protes kepada kelompok mapan yang dianggap memonopoli buah kenikmatan modernitas itu dengan cara-cara yang curang.

Roy melihat unsur-unsur perlawanan kiri dan bernuansa etnisitas dalam radikalisme Islam sehingga ia dengan lantang menyatakan bahwa alih-alih Islam menjadi teradikalisasi, sebenarnya radikalisasi politiklah yang telah mengalami islamisasi, atau dengan kata lain bukan radikalisasi Islam melainkan Islamisasi radikalisme (Roy 2018). Azra menggarisbawahi problem-problem struktural, ekonomi-politik dan relasi-kuasa, termasuk otoritarianisme, diktatorisme, oligarkisme, ketimpangan power-sharing, akses terhadap sumberdaya ekonomi yang kurang merata, meluasnya kemiskinan dan pengangguran, serta kepincangan hubungan internasional sebagai faktor-faktor eksternal yang mendorong penyebaran paham, ideologi dan gerakan radikalisme agama (Azra 2021). Satu hal yang jelas, kompleksitas radikalisme agama menuntut pendekatan multidisipliner yang menekankan perkembangan jangka panjang fenomena ini, bukan pendekatan sensasional yang hanya fokus melihat kasus-kasus mutakhir yang menarik perhatian luas media (Volvi 2011).

Banyak yang bertanya, jika problem utamanya kemiskinan mengapa banyak orang dari latar belakang urban yang secara ekonomi cukup mampu bergabung juga dalam gerakan radikal. Pertanyaan ini mengingatkan kita kembali pada konsep deprivasi relatif yang berkembang di kalangan para sosiolog sejak 1970an. Dari perspektif ini, radikalisme agama tidaklah

selalu dilatari oleh persoalan kemiskinan atau ketidakberdayaan mutlak secara ekonomi. Seseorang kerap kali terdorong untuk berproses atau melawan sistem yang berlaku karena perbandingan posisi diri dengan orang lain, atau perbandingan situasi nyata dengan keadaan lebih indah yang diharapkan (van Bruinessen 2021). Meletusnya Revolusi Iran 1979 merupakan contoh nyata bagaimana kekecewaan relatif tumbuh meluas setelah industrialisasi mendorong banyak orang bermigrasi ke kota untuk mendapatkan pekerjaan dan gaji yang lebih baik namun tiba-tiba kecewa bahkan frustrasi ketika krisis ekonomi terjadi pada 1977. Harapan dari segmen begitu banyak masyarakat menengah bawah yang pernah melambung tinggi itu tiba-tiba terhenti. Ketika itulah seni mobilisasi tertentu oleh aktor-aktor yang piawai bisa mengubah kefrustrasian itu menjadi gerakan massa yang berbahaya (Bayat 1997).

Perdebatan kesarjanaan ini menunjukkan bahwa radikalisme agama bukanlah fenomena monolitik yang bisa dengan mudah dijelaskan dengan menggunakan klasifikasi dan kualifikasi yang bersifat umum. Hal sama berlaku bagi radikalisme Islam. Ia tidak dapat dipahami hanya dengan menekankan Islam sebagai kesatuan entitas yang memiliki sifat-sifat tertentu yang tidak dapat diubah dan bertahan lama. Radikalisme Islam merupakan bagian dari fenomena politik Islam (*Muslim politics*) yang diwarnai persaingan antarberbagai aktor dalam menafsirkan simbol-simbol agama dan interpretasi atas simbol-simbol tersebut (Eickelman dan Piscatori 1996). Oleh karena itu, Salwa Ismail (2006) meyakini bahwa untuk mengerti radikalisme Islam diperlukan pemahaman komprehensif tentang dinamika pertarungan wacana keagamaan melibatkan banyak aktor yang berupaya memenangi kontestasi di ruang publik demi merebut batas-batas yang akan menentukan keuntungan-keuntungan ekonomi-politik yang akan diperoleh. Ia membenarkan Talal Asad (1986) yang meyakini Islam sebagai tradisi diskursif yang selalu membuka ruang bagi kontestasi melibatkan beragam aktor yang ingin mengarahkan para pengikutnya mengikuti pemahaman dan praktik tertentu.

Teori Gerakan Sosial

Selain dua pendekatan di atas, terdapat pendekatan ketiga yang memotret radikalisme agama dari sudut pandang teori gerakan sosial. Fokusnya melihat bagaimana kekecewaan (*grievance*) bermetamorfosis menjadi mobilisasi. Kelebihan teori gerakan sosial terutama terletak pada kemampuannya menyediakan—berdasarkan pada paradigma pilihan rasional—wawasan untuk membaca kepentingan para aktor gerakan dan bagaimana mereka memilih untuk memobilisasi seluruh sumber daya. Di samping mencoba menjawab pertanyaan *bagaimana* sebuah gerakan radikal muncul dan berkembang, kajian yang melibatkan teori gerakan sosial juga berusaha menjawab pertanyaan *mengapa* fenomena semacam itu dapat terbentuk dan bertahan. Untuk tujuan itulah, para sarjana acap kali berupaya memerhatikan seberapa jauh faktor-faktor kesempatan politik, kekuatan *framing*, dan mobilisasi sumber daya memainkan peran dalam mengarahkan aktivisme dan formasi sebuah gerakan.

Dalam prisma kekayaan teori gerakan sosial fokus perhatian tidak lagi terfokus pada ideologi, tapi lebih pada isu aktivisme keislaman (*Islamic activism*), yakni mobilisasi yang menyertai munculnya gejala-gejala Islamisme. Teori gerakan sosial memang mulai mendapatkan perhatian serius di tahun 1980an ketika minat mempelajari aksi-aksi kolektif dan protes meningkat secara signifikan, sebagai respons terhadap meruaknya aksi-aksi turun ke jalan yang dilakukan massa yang berupaya menggugat kekuasaan elite, otoritas, ataupun lawan-lawan politik mereka—atau yang lazim disebut *contentious politics* (Tarrow 1998). Teori gerakan sosial menawarkan jalan tengah antara mazhab strukturalis yang terlalu berfokus pada sistem (negara atau relasi internasional) dan mazhab pilihan rasional yang melebihkan peran individual. Sementara mengakui individu yang terlibat aksi kolektif memiliki pilihan bebas, teori gerakan sosial menjelaskan bahwa pilihan itu tidak terjadi di dalam ruang hampa, di luar konteks, relasi, dan jaringan yang berubah. Jadi, pilihan individu tidak bisa dipahami di luar konteks sosial kelompok. Oleh karena itu, teori gerakan

sosial mengakui pentingnya perubahan struktural dalam menciptakan kondisi yang memungkinkan terjadinya aksi-aksi kolektif. Aktor-aktor gerakan sosial bertindak dalam parameter-parameter perubahan semacam itu, meski tidak semua perubahan struktural membawa hasil yang sama. Dinamika bagaimana kelompok mengambil keuntungan dari sebuah perubahan sangatlah penting diperhatikan untuk memahami munculnya gerakan sosial.

Berdasar teori gerakan sosial, Asef Bayat (2005) mencoba menjelaskan secara komprehensif bagaimana emosi, gagasan dan aktivitas jalin-menjalin, melahirkan sebuah gerakan yang melibatkan berbagai lapisan aktor dan konstituen, yang kesemuanya sangat berbeda dalam karakter dan fungsi. Bagi Bayat, penting memerhatikan apa yang membuat mereka yang datang dari lapisan dan latar belakang yang beragam untuk menjadi bagian dari sebuah gerakan besar, yang di dalamnya mereka berbagi retorika dan bahasa keagamaan yang serupa, kode-kode tingkah laku yang seragam, serta hasrat yang sama untuk mengubah tatanan sosial yang ada. Bayat secara khusus menawarkan konsep “solidaritas bayangan” (*imagined solidarity*), meminjam “komunitas bayangan” (*imagined community*) Ben Anderson yang sangat terkenal, untuk melihat bagaimana orang dengan latar belakang sosial dan pikiran yang beraneka macam bergabung ke dalam sebuah gerakan dan berteriak menyuarakan keprihatinan yang sama serta menggelar aksi-aksi kolektif. Dalam pandangan Bayat, solidaritas bayangan adalah sesuatu yang terbentuk secara spontan di kalangan aktor-aktor gerakan yang menyepakati konsensus bersama dengan membayangkan secara subyektif kepentingan dan nilai-nilai yang dijunjung bersama.

Konsep solidaritas bayangan memiliki arti penting untuk memahami bagaimana setelah konsensus tercapai, organisasi-organisasi gerakan sosial dapat berusaha memperluas jangkauan pengaruhnya ke luar konstituen inti untuk menyentuh orang-orang dengan kekecewaan dan keprihatinan yang beragam. Di sini letak signifikansi *framing* sebagai langkah-langkah strategik aktor-aktor gerakan untuk memperkokoh

konsensus dengan menggunakan sumber daya, teknik, sarana komunikasi dan jaringan yang ada. Dalam konteks radikalisme Islam, pemimpin-pemimpin gerakan radikal biasanya secara alamiah terdorong untuk membingkai gerakan mereka dengan menggunakan terma-terma dan simbol-simbol keagamaan yang populer, termasuk jihad, kesyahidan, syari'ah, imamah dan halal/haram, melalui mimbar dan upacara keagamaan di masjid-masjid. Mereka membajak konsep-konsep itu dengan memberikan makna yang tendensius dan sesuai dengan agenda politik mereka. Dalam konteks inilah lahir apa yang disebut Emmanuel Karagiannis (2018) sebagai gerakan Islam politik baru (*new political Islam*) yang aktor-aktornya bertindak sebagai *glocalizers* yang mentransfer ide-ide dan norma yang berkembang dalam gerakan Islam politik global ke komunitas-komunitas Muslim lokal.

Anti-Intelektualisme dan Populisme

Salah satu ciri menonjol dari radikalisme agama adalah pemahaman literal terhadap doktrin-doktrin agama yang serba hitam-putih dan mengabaikan rasionalitas. Ia anti-teologi interpretatif, *ad hoc* dan sepotong-sepotong dalam memahami kitab suci (Azra 2021). Radikalisme agama merupakan gerakan anti-intelektualisme, yaitu sikap permusuhan dan ketidakpercayaan terhadap intelektualitas, yang umumnya diekspresikan sebagai penghinaan terhadap pendidikan dan filsafat serta penolakan terhadap seni, sastra, dan sains. Kesemuanya dianggap sebagai pengejaran manusia yang tidak praktis, bermotivasi politik, dan bahkan hina. Kaum anti-intelektualisme menampilkan diri mereka dan dianggap sebagai pendukung rakyat biasa—populis melawan elitisme politik dan akademis—dan cenderung melihat orang terpelajar sebagai kelas status yang mendominasi wacana politik dan pendidikan tinggi namun terlepas dari keprihatinan rakyat biasa.

Yudi Latief (2015) menjelaskan, ketika anti-intelektualisme merebak, banyak orang tidak lagi menghargai pikiran, bahkan mengembangkan sinisme terhadap kedalaman pengetahuan. Para cerdik padai terbawa arus sensasi tindakan

sesaat yang miskin epistemologi dan nilai pikiran. Gelombang anti-intelektualisme ini terjadi bukan saja karena arus balik dari pengkhianatan intelektual, tetapi juga desakan kebutuhan sehari-hari yang tidak segera dipenuhi oleh konsepsi-konsepsi pemikiran. Pelarian dari berbagai kompleksitas kehidupan ini membawa banyak orang mengagumi hiburan-hiburan dangkal-miskin pikir yang disajikan secara intensif dan masif lewat siaran televisi dan media sosial. Pemujaan terhadap budaya kedangkalan oleh perhatian yang berlebihan terhadap minat-minat material dan praktis membudaya sedemikian rupa sehingga menyediakan prakondisi bagi supremasi pemodal untuk mengarahkan nalar publik. Banalitas arus bawah yang terpolarisasi sebagai akibat politik elektoral bertemu dengan kekuatan pemodal yang cenderung menepikan kekuatan kritis masyarakat sipil. Lewat manajemen impresi, kesan pencitraan mengalahkan substansi pemikiran dan kedalaman intelektualisme.

Situasi ini menyulut populisme yang menurut Vedi Hadiz (2018) merupakan suatu bentuk aliansi antarkelas yang sifatnya tidak seimbang, yang melibatkan unsur-unsur kelas yang dominan dan yang subordinat, namun disatukan oleh satu narasi tentang sebuah persamaan nasib. Ketika populisme ini meminjam bahasa agama dalam narasi-narasi yang dibangunnya ia menjelma menjadi populisme agama, yang berjuang mengatasnamakan nilai-nilai sakral sampai ke tingkat ketika pengorbanan dan kematian bukanlah sesuatu yang ditakuti lagi. Populisme agama merupakan reaksi terhadap berbagai jenis kontradiksi dan dislokasi sosial baru yang berkaitan dengan proses globalisasi neoliberalisme. Konteksnya adalah semakin lebarnya kesenjangan sosial yang diiringi oleh meningkatnya aspirasi sosial banyak orang, terutama anak muda. Mereka terdidik, tetapi tidak mengalami mobilitas vertikal yang berarti.

Membanjirnya informasi di segala sisi kehidupan manusia sebagai imbas dari percepatan teknologi membuat internet menjadi kanal informasi yang hampir tidak dapat dikontrol. Namun dibalik semua kemudahan akses dan disrupsi informasi tersebut, manusia justru kesulitan untuk mendapatkan makna dari tumpukan informasi

yang didapatkannya karena kecenderungan saat ini adalah mencari pembenaran kebenaran kebenaran itu sendiri. Perubahan pada semua aspek masyarakat post-modern inilah kemudian yang melahirkan post-truth. Penggunaan media digital, khususnya yang berbasis media sosial seringkali tidak disertai tanggung jawab sehingga tidak jarang menjadi sarana untuk penyebaran informasi yang tidak benar, hoax, fitnah, gibah, gosip, pemutarbalikan fakta, ujaran kebencian, permusuhan, kesimpangsiuran, informasi palsu yang dapat menyebabkan disharmoni sosial. Tanpa disadari manusia hidup dalam bayang-bayang yang dianggap nyata namun sebenarnya maya. Mengutip teori hiperealitas Jean Baudrillard (1994), manusia hidup dalam simulacra, situasi simulasi berupa gambar, citra dan penanda yang menggantikan realitas pengalaman.

Di dalam gerakan populisme terbangun persepsi pertentangan antara demos atau rakyat sebagai identitas ideal yang menjunjung moralitas otentik secara kultural dan kaum elite yang dilabeli korup, asing dan karenanya mengancam keberlangsungan hidup rakyat kebanyakan. Para pemimpin populis menampilkan dirinya sebagai "outsider" (orang luar) yang menyuarakan keluhan rakyat dan mengklaim ikatan langsung dengan rakyat. Mereka menolak prinsip demokrasi perwakilan dan mengaku punya akses langsung kepada kehendak rakyat. Rakyat yang "murni" dianggap homogen, tanpa perbedaan internal atau konflik golongan. Minoritas yang tidak sesuai dengan suara rakyat yang disuarakan pemimpin merupakan unsur asing atau pengkhianat. Populisme menolak pluralisme dan tidak mengakui hak-hak minoritas. Gerakan populisme sering menyangkut mobilisasi massa dan teori konspirasi, tetapi itu tidak berarti bahwa setiap mobilisasi massa merupakan indikasi populisme (van Bruinessen 2021).

Persaingan mendapatkan lapangan kerja yang semakin ketat, kemajuan teknologi dan deindustrialisasi, dan otomatisasi menyebabkan turunnya permintaan untuk pekerjaan dengan keterampilan menengah dan semua ini berkontribusi menyulut lebih jauh populisme menjadi gerakan yang mengancam kemapanan.

Hal ini diperburuk dengan berbagai macam ketidakpastian dalam kehidupan sebagai akibat munculnya bencana alam dan peristiwa-peristiwa di luar kontrol manusia (Nurish 2021). Langgam populisme yang dinyanyikan aktor-aktor gerakan radikal terutama menarik minat anak-anak muda, *net generation* yang menggunakan internet sebagai sumber referensi dan hiburan mereka. Mereka berselanjar di ruang siber untuk mencari identitas dan kebermaknaan hidup, walaupun *absurd*, termasuk dengan mengonsumsi konten-konten propaganda kelompok radikal.

Repertoire Kekerasan

Di balik kompleksitasnya, radikalisme agama jelaslah merupakan ancaman bagi Indonesia. Gerakan radikalisme yang paling awal muncul setelah Indonesia merdeka adalah DI/TII yang meletus di Jawa Barat pada 1949. Menawarkan diri sebagai alternatif bagi RI, gerakan ini bermutasi menjadi NII pada 1970-an, yang secara khusus berjuang mendirikan Negara Islam melalui strategi politik revolusioner dan militan, dengan terlebih dahulu membentuk *jama'ah islamiyah*. Karena persentuhan para penganjurnya dengan ide-ide Ikhwan al-Muslimin, kegiatan-kegiatan NII juga mengikuti pola Ikhwan al-Muslimin. Hanya saja, sel-sel NII diorganisasi secara lebih rahasia dan mengikuti petunjuk *amir* (komandan). Sebagaimana dalam gerakan yang lain, para anggotanya melabel aktivitas-aktivitas mereka dalam sel-sel rahasia itu dengan *Tarbiyah Islamiyah*. Didirikan oleh Hasan al-Banna di Mesir pada 1923 dan didukung ideolog utamanya seperti Sayyid Qutb, Sayyid Hawwa dan Mustafa al-Siba'i, Ikhwan al-Muslimin tampil sebagai prototype gerakan radikalisme Islam yang berkembang cepat di kampus-kampus universitas Indonesia.

Salah satu simpul terpenting gerakan NII adalah Pesantren Ngruki yang didirikan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir pada 1970an. Sekalipun pendatang baru dalam gerakan Islam politik di Indonesia, keduanya muncul sebagai ideolog utama gerakan melalui manual-manual yang mereka terbitkan untuk mengajari cara dan memupuk semangat melawan pemerintahan sekular, yang mereka sebut sebagai *taghut*. Karena

sepak terjang Sungkar dan Ba'asyir dalam gerakan itulah, yang secara ideologis sangat dipengaruhi Ikhwan al-Muslimin, Orde Baru memburu mereka, yang terpaksa melarikan diri ke Malaysia pada 1985 (van Bruinessen 2002). Tanpa kehadiran langsung keduanya, gerakan *usrah* terus berkembang dan merekrut anggota-anggota baru di berbagai kota di Jawa, seperti Karanganyar, Boyolali, Klaten, Yogyakarta, Temanggung, Brebes, Cirebon, Bandung, dan Jakarta. Belakangan mereka mendirikan Jamaah Islamiyah (JI) yang dikenal dengan aksi-aksi terornya di berbagai kawasan Indonesia sepanjang dua dekade terakhir. Jamaah Islamiyah pecah menjadi kelompok-kelompok lebih kecil yang saling bersaing, seperti Jamaah Ansarut Tauhid, Jamaah Ansarut Daulah, Jamaah Ansarus Syariah dan jaringan-jaringan simpatisan ISIS. Mereka menemukan lahan cukup subur untuk bertahan hidup tetapi tidak berhasil meraih dukungan cukup untuk menjadi gerakan massa (van Bruinessen 2021).

Keberhasilan Ikhwan al-Muslimin menyebarkan pengaruhnya di Indonesia tidak bisa dipisahkan juga dari kampanye yang dimotori Saudi Arabia untuk menyebarkan Salafisme, bentuk Wahabisme yang dikemas ulang (*reconstituted Wahhabism*) (Hasan 2007; 2022). Dalam rangka membendung pengaruh revolusi Iran 1979 Saudi Arabia berusaha mengintensifkan penyebaran Salafisme antara lain dengan mendirikan Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) di Jakarta pada 1980. LIPIA segera muncul sebagai *centre of excellence* pengembangan dakwah Salafi, yang pengaruhnya menyebar cepat beriringan dengan laju penyebaran pengaruh NII, Ikhwan al-Muslimin, maupun salah satu pecahannya, Hizb al-Tahrir. Sementara unsur-unsur penting dalam Ikhwan al-Muslimin di Indonesia mendirikan partai politik (PK yang kemudian bertransformasi menjadi PKS) dan ikut dalam pemilu memperebutkan suara, Hizbut Tahrir menganggap pemilihan dan status DPR sebagai badan legislatif (pembuat undang-undang) tidak sah. Menurut ideologi mereka, hanya *khalifah* yang berhak membuat undang-undang agar terjamin sesuai dengan kehendak Tuhan. Selama belum ada *khalifah*, Hizbut Tahrir berusaha mempengaruhi pendapat umum melalui demonstrasi, seminar dan publikasi (van Bruinessen 2021).

Ada juga gerakan *vigilante* Islam yang karakternya agak berbeda: Front Pembela Islam (FPI). Awal munculnya, FPI tidak bisa dipisahkan dengan PAM Swakarsa, pasukan pengamanan preman yang direkrut ABRI pada hari-hari peralihan pasca Suharto. Ciri khasnya ada kehormatan terhadap, dan peran sebagai pemimpin oleh, para habaib. Bagi van Bruinessen (2021), FPI lebih merupakan saluran ketidakpuasan orang-orang Betawi yang cenderung loyal dan taat pada *habaib* terhadap keadaan yang mereka rasakan. Banyak anggotanya mengaku pengagum gerakan radikal internasional termasuk Al Qaeda, namun *aqidah* dan *ibadah* orang-orang FPI tetap tradisional, Aswaja seperti NU. Mereka gemar melakukan aksi-aksi sweeping terhadap bar dan klub malam dan memegang peranan kunci dalam mobilisasi “Aksi Bela Islam 212”, mobilisasi massa besar-besaran bernuansa populisme yang membuktikan adanya potensi gerakan oposisi radikal terhadap elite (van Bruinessen 2021).

Pasca-Aksi Bela Islam 212 pemerintah berupaya lebih gencar meredam laju pengaruh radikalisme, dengan, misalnya mengeluarkan Perppu No. 2/2017 tentang pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan mengunci sepak terjang Mohammad Rizieq Shihab maupun tokoh-tokoh lainnya. Strategi ini diperkuat dengan langkah Presiden Joko Widodo menarik KH Ma’ruf Amin, Rais Syuriah NU dan Ketua Umum MUI yang dikenal dekat dengan berbagai kelompok Islam, ke kursi RI 2 mendampinginya memimpin Indonesia 2019-2024. Di tengah keberhasilan upaya ini terjadi serangan penusukan terhadap Wiranto, Menkopolkam Kabinet Indonesia Kerja 1, saat berkunjung ke Menes, Banten pada medio Oktober 2019. Serangan penusukan yang dilakukan sepasang militan yang dipercayai memiliki koneksi dengan jaringan teroris JAD tentu saja mengagetkan kita semua. Apalagi serangan itu diikuti oleh serangan-serangan teroris sporadis di berbagai provinsi. Alarm keamanan kita kembali menyala, menunjukkan jaringan teroris masih eksis dan bertahan.

Menyusul peristiwa tersebut dan upaya-upaya sporadis kaum teroris dalam menebar kekerasan, aparat keamanan negara berupaya

mengintensifkan perburuan terhadap sel-sel dan jaringan terorisme. Konsekuensinya, ruang gerak bagi kelompok radikal dan teroris semakin menyempit. Sel-sel mereka tampaknya tiarap sambil berupaya mempertahankan eksistensi melalui penyebaran propaganda via internet dan merekrut anak-anak muda frustrasi. Saat yang sama, pemerintah berupaya keras mengampanyekan Islam moderat serta menggelar program deradikalisasi dan moderasi beragama. Walaupun masih akan kita lihat, apakah upaya kontra-terorisme dan deradikalisasi akan benar-benar menutup ruang bagi radikalisme dan terorisme. Patut dicatat, strategi represi—apalagi represi tanpa pilih-pilih (*indiscriminate repression*)—sering hanya akan memperluas rasa kecewa yang dialami aktor-aktor dan pendukung Islam politik, yang memendam dan memupuk kekecewaan itu untuk meledaknya di saat kontrol politik penguasa melemah. Setidaknya hal ini merupakan pola umum yang terjadi dalam dinamika Islam politik di Timur Tengah. Pusaran kekecewaan (*circle of contention*) yang terpelihara akan menjadi bara yang terus menghidupi api Islam politik.

Bagaimana Mengatasi Radikalisme?

Melihat kompleksitasnya, jelas tidak ada rumus tunggal untuk mengatasi ancaman radikalisme. Seiring polarisasi politik dan kontrol yang makin ketat terhadap Islam politik, kelompok-kelompok radikal terlihat melemah walaupun mungkin akar-akar pengaruhnya tetap bertahan sepanjang simbol-simbol Islam masih menjadi isu penting yang mewarnai persaingan dan tawar-menawar antarberbagai aktor politik di Indonesia. Dinamika politik Islam memang secara jelas memperlihatkan bagaimana arena politik telah tumbuh menjadi medan kontestasi (*field of contestation*) antarberbagai pihak dan kelompok yang memiliki kepentingan berbeda-beda untuk memperjuangkan klaim politik masing-masing. Kontestasi terjadi baik pada level diskursif maupun praksis dan melibatkan persaingan memperjuangkan ideologi, nilai-nilai dan kepentingan.

Indonesia memasuki tahun-tahun penting bagi Kabinet Indonesia Maju yang diberi amanat khusus oleh Presiden Joko Widodo dan Wakil Presiden KH Ma'ruf Amin untuk menuntaskan masalah radikalisme dan terorisme. Ia akan menjadi tahun-tahun pertarungan bagi menteri-menteri kabinet tersebut apakah mereka dapat menerjemahkan dan menjalankan amanat presiden dan wakil presiden dengan sebaik-baiknya. Program moderasi beragama memiliki makna yang sangat signifikan dalam konteks ini sebagai salah satu pemandu arah penanganan masalah intoleransi, radikalisme dan terorisme dengan menekankan pada pentingnya Pancasila sebagai landasan ideologis yang mengawal terjaganya prinsip-prinsip kewargaan, pluralisme, multikulturalisme, demokrasi dan HAM dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun demikian, walaupun signifikansi strategisnya, program ini dapat kehilangan signifikansinya jika digunakan sebagai alat politik untuk memobilisasi dukungan atau menekan kelompok-kelompok penentang, terlebih dalam konteks polarisasi politik yang semakin tajam di masyarakat.

Mengikuti perubahan konteks politik global dan nasional, kekuatan-kekuatan Islam politik tampaknya akan bergerak semakin ke tengah menuju corak-corak Islamisme populer, sepanjang demokrasi bisa terus dipertahankan. Demokrasi sangatlah penting di era revolusi 4.0 sekarang sebagai mekanisme pelibatan dan partisipasi masyarakat luas dalam kehidupan publik sehingga tidak ada yang benar-benar merasa tersingkir atau tidak memiliki makna. Lagi pula, ideologi radikalisme biasanya melemah dan mengalami mediasi melalui smartphone dan gawai berteknologi tinggi. Ia menjadi wacana yang terbuka dan *contested* di hadapan beragam aktor dan otoritas keagamaan, juga audiens yang semakin cair. Mereka mengambil beberapa aspek darinya untuk dihibridasi dengan ideologi, muatan, gaya, genre, dan ekspresi lainnya. Kaum muda, khususnya generasi milenial, akan berperan sebagai penerjemah dan *trendsetter* utama yang mengapropriasi gagasan-gagasan Islam politik dan mengontekstualisasikannya dengan aspirasi dan gaya hidup kekinian mereka.

Namun jalan demokrasi yang dipilih untuk mengatasi radikalisme agama seharusnya dikombinasikan dengan upaya-upaya yang sistematis dan serius untuk mengatasi berbagai persoalan struktural yang masih tersisa sehingga masyarakat benar-benar merasakan arti penting kehadiran negara bagi kehidupan mereka. Walaupun pencapaian-pencapaian pembangunan yang mengesankan, terutama dalam bidang infrastruktur, tidak semua warga bisa merasakan hidup layak dengan pendapatan, sandang-pangan, dan pendidikan yang memadai. Hal ini terkait dengan keterbatasan lapangan kerja yang tersedia yang dapat menampung angkatan kerja baru yang tumbuh sangat cepat setiap tahun, barang-barang kebutuhan pokok yang semakin mahal dan pendidikan yang belum merata. Persoalannya akan semakin kompleks ketika kita mempertimbangkan bahwa masyarakat hari ini juga membutuhkan rekreasi, hiburan, kebebasan dalam menjalani agama dan keyakinan, serta ruang untuk berekspresi dan menyatakan pendapat sebagai arena untuk memperoleh pengakuan sosial.

Sementara hal-hal mendasar ini diperlukan, kita tahu masih banyak muncul kasus-kasus kekerasan atas nama agama baik terhadap minoritas maupun kelompok pejuang hak-hak sipil. Gejala kekerasan dan diskriminasi di atas menunjukkan lemahnya kohesi sosial yang dibangun atas fondasi saling percaya dan timbal-balik (*reciprocity*) dalam masyarakat. Prinsip tenggang rasa ini malahan diganti dengan penonjolan kepentingan kelompok komunal atas kelompok komunal yang lain, yang semakin lama semakin menciptakan jarak sosial dan budaya antara mereka. Masing-masing kelompok menciptakan benteng pertahanan dari pengaruh kelompok di luar dirinya yang dalam beberapa kasus malahan mengambil bentuk pemisahan secara geografis.

Derasnya arus modernisasi dan globalisasi yang mengalir masuk ke semua segi kehidupan ikut mempengaruhi kondisi kohesi sosial dimana anggota-anggota kelompok masyarakat mulai merasakan krisis identitas. Bagi sebagian umat Islam krisis identitas ini mencerminkan dilema antara penolakan terhadap modernisasi dan

globalisasi di satu sisi, dan keinginan kuat untuk mempertahankan Islam dalam kehidupan sosial dan politik, di sisi lain. Kegagalan mengatasi dilema ini menggiring mereka kepada penguatan identitas Islam di ruang publik dan usaha untuk menciptakan *enclave-enclave* yang dapat melindungi kemurnian identitas mereka dari ancaman pengaruh asing yang merusak. Apapun yang mengancam identitas mereka yang datang dari luar, baik dari kalangan Islam maupun sekuler, akan dianggap musuh yang harus dilawan. Radikalisme keagamaan karenanya menjadi tumbuh dan mengambil bentuk respons yang bermacam-macam dari penjonjolan simbol-simbol dan perilaku keagamaan yang berbeda, tuntutan untuk memberlakukan hukum agama di ruang publik, hingga aksi-aksi kekerasan yang berdarah. Radikalisme keagamaan jauh dari toleran terhadap pemahaman dan tradisi keagamaan dan kepercayaan lain serta menyatakan permusuhan terhadap tradisi budaya lokal yang sinkretik.

Secara sosial dan kultural pokok masalah tersebut terutama sekali dimungkinkan oleh melemahnya kebijaksanaan lokal (*local wisdom*) yang selama ini dihayati dan diamalkan oleh komunitas-komunitas beragama di hampir setiap daerah. Kebijaksanaan lokal ini mencakup nilai-nilai budaya lokal yang termanifestasi dalam kebudayaan dan juga melekat dalam tradisi keagamaan yang sesungguhnya secara tradisional berhasil menjadi faktor perekat hubungan antara kelompok-kelompok keagamaan dalam masyarakat. Upacara-upacara adat seperti *pela gandong* di Ambon, *ndero* di Poso, dan ritual-ritual keagamaan lokal, seperti Ruwatan, Tahlilan, Selamatan, dsb, tidak lagi mampu mengatasi menguatnya radikalisme agama yang tengah tumbuh di kalangan generasi muda.

Ada tiga faktor utama yang bertanggungjawab terhadap melemahnya kebijaksanaan lokal ini. **Pertama**, secara politik, negara terlalu jauh mengintervensi kehidupan keagamaan umat beragama dengan kebijakan homogenisasi dan pembatasan-pembatasan kebebasan beragama yang bertujuan mengontrol kehidupan sosial agar sejalan dengan kebijakan ideologi negara. **Kedua**, kebijakan yang hegemonik ini berakibat pada

melemahnya kemampuan kelompok-kelompok keagamaan untuk secara kreatif mengatasi masalah perbedaan antara mereka dengan cara-cara damai. Kebijakan membangun struktur keulamaan dengan pendirian Majelis Ulama Indonesia (MUI), misalnya, telah memperlemah kepemimpinan ulama lokal dan pemimpin adat. Di bawah hegemoni struktur resmi keulamaan ini mereka kehilangan daya untuk membela tradisi dan nilai-nilai keagamaan lokal terutama ketika berhadapan dengan infiltrasi radikalisme agama yang disebarkan secara agresif dan sistematis di kalangan generasi muda Muslim dan bahkan yang diberi ruang gerak oleh lembaga resmi keulamaan. **Ketiga**, ajaran-ajaran dan pandangan keislaman yang mempromosikan perdamaian, toleransi dan ramah lingkungan budaya lokal, hanya menjadi konsumsi elit sarjana dan intelektual perkotaan saja, belum mampu menarik minat generasi muda Muslim hingga ke kampung-kampung dan menandingi pemahaman keagamaan radikal yang disebarkan melalui berbagai media dengan jangkauan yang cukup luas.

Disamping penyebaran yang agresif dari pemahaman keagamaan yang radikal yang datang dari luar, faktor lain yang ikut menyumbang terhadap tiga masalah diatas adalah sikap negara yang masih terkesan ambivalen dalam mengelola keragaman keagamaan di Indonesia. Meskipun tidak lagi menjalankan kebijakan represif seperti di zaman Orde Baru dalam menangani masalah-masalah agama, negara masih tetap mempertahankan keinginannya untuk mengontrol kehidupan sosial keagamaan. Tujuannya bukan untuk membuka ruang-ruang bagi *social sharing* antara umat beragama, tetapi untuk memperoleh dukungan politik dari kelompok-kelompok dominan dari semua agama. Akibatnya tetap saja kelompok-kelompok minoritas tidak dapat menikmati kebebasannya dalam menjalankan agama yang sesungguhnya telah dijamin konstitusi.

Hubungan antara agama dan negara memang perlu ditata dengan baik agar keduanya bisa saling memperkuat. Peran agama sebagai fundamen etik yang mengawal kerja-kerja negara untuk mewujudkan perdamaian, keadilan dan

kesejahteraan hakiki bisa dimaksimalkan dengan mendorong organisasi-organisasi dan tokoh-tokoh keagamaan menempatkan diri sebagai kekuatan *civil society* yang mendampingi masyarakat dalam mengembangkan tafsir agama yang menyejukkan. Jangan sampai, mereka malahan juga tergiring menjadi sekutu elite berkuasa yang akan terus berusaha melanggengkan kekuasaan untuk kepentingan diri dan kroni mereka.

Kesimpulan

Radikalisme agama merupakan fenomena kompleks yang memperlihatkan adanya irisan antara agama, ekonomi-politik dan populisme. Doktrin-doktrin agama jalin-menjalin dengan faktor-faktor ekonomi politik untuk mendorong seseorang atau sekelompok orang bergabung ke dalam gerakan radikal yang dikobarkan oleh sekelompok aktor yang piawai dalam membaca struktur kesempatan politik, membingkai gerakan dan memobilisasi sumber daya yang ada. Melalui gerakan tersebut mereka bukan saja berupaya mencapai tujuan-tujuan politik dengan legitimasi keagamaan yang kuat, tetapi juga berjuang mengonsolidasikan identitas dan mengklaim pengakuan sebagai pembela masyarakat yang tertindas di bawah kekuasaan elite yang mapan. Nuansa populisme terlihat jelas dalam wacana-wacana yang dikembangkan kelompok radikal. Mempertimbangkan kompleksitasnya radikalisme agama seharusnya tidak direduksi menjadi suatu fenomena homogen yang hanya digerakkan oleh motif-motif keagamaan.

Oleh karena itu, radikalisme agama haruslah direspons secara komprehensif. Pendekatan-pendekatan keamanan yang bercorak *alarmist*

diperlukan dalam batas-batas tertentu untuk mengurung ruang gerak kelompok-kelompok radikal yang membenarkan kekerasan dan menerapkan taktik-taktik teror dalam tujuan politik mereka. Demikian juga kampanye penyebaran paham keagamaan moderat, *Islam rahmatan lil 'alamin*, dibutuhkan oleh mengimbangi wacana keagamaan radikal yang mereka kembangkan. Namun langkah-langkah lainnya untuk terus memperbaiki kondisi-kondisi struktural dan penyediaan kesempatan kerja yang lebih luas serta pemerataan ekonomi perlu terus diupayakan. Tak kalah penting, negara harus memastikan kehadirannya dalam melindungi masyarakat dengan menerapkan secara konsisten Pancasila, yang menjadi landasan bagi terlaksananya prinsip-prinsip kewargaan, pluralisme, multikulturalisme, demokrasi dan HAM dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam konteks ini, pengelolaan keragaman beragama harus terus diperbaiki demi memastikan semua kelompok, termasuk minoritas, dapat hidup dan menjalani keyakinan mereka dalam kedamaian.

Moderasi beragama dapat dipandang sebagai kerangka yang cukup komprehensif dalam menuntun upaya bersama mengatasi radikalisme agama. Namun program ini juga semestinya diletakkan dalam konteks pengelolaan keragaman beragama yang menjadi bagian dari komitmen bersama dalam mengawal kebhinnekaan bangsa. Program ini atau program-program lainnya yang terkait dengan radikalisme seharusnya tidak dipakai untuk alat politik tertentu untuk mengonsolidasikan dukungan politik, misalnya, atau membatasi ruang gerak kelompok-kelompok oposisi yang sebenarnya sangat diperlukan dalam konteks demokrasi.

Bibliografi

- Asad, Talal. 1986. "The Idea of An Anthropology of Islam." *Occasional Papers Series*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Azra. Azyumardi. 2021. "Radikalisme Agama dan Negara: Kerangka Penanganan", *Makalah PPT Webinar AIPI*. Jakarta: AIPI.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press.
- Bayat, Asef. 1997. *Street Politics: Poor People's Movement in Iran*. Columbia: Columbia University Press.
- Bayat, Asef. 2005. "Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly* 26, 6: 891-908.
- Eickelman, Dale dan Piscatori, James. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Hasan, Noorhaidi. 2007. "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21/1: 83-94.
- Hasan, Noorhaidi. 2012. *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi dan Teori*. Yogyakarta: Suka Press.
- Hasan, Noorhaidi. 2021. "Salafism, Education, and Youth: Saudi Arabia's Campaign for Wahhabism in Indonesia," in Peter Mandaville, ed., *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*. Oxford: Oxford University Press,
- Ismail. Salwa. 2006. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London: I.B. Tauris.
- Jurgensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. California: University of California Press.
- Karagiannis, Emmanuel. 2018. *The New Political Islam: Human Rights, Democracy, and Justice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kepel, Gilles. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Trans. Anthony F. Roberts. Cambridge: Harvard University Press.
- Kepel, Gilles. 2017. *Terror in France: The Rise of Jihad in the West*. Princeton: Princeton University Press.
- Latief, Yudi. 2015. "Negara dan Sengkarut Pikir", *Kompas*, 2 Februari.
- Nurish, Amanah. 2021. "Populisme dan Radikalisme Agama", *Makalah PPT Webinar AIPI*. Jakarta: AIPI.
- Roy, Oliver. 2004. *Globalised Islam The Search for a New Ummah*. London: Hurst.
- Roy, Oliver. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. London: Hurst, 2018.
- Roy, Oliver. 1996. *The Failure of Political Islam*. Trans. C. Volk. Cambridge: Harvard University Press.
- Tarrow, Sidney. 2012. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Van Bruinessen, Martin. 2002. "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia," *South East Asia Research* 10/2: 117-154.
- Van Bruinessen, Martin. 2021. "Radikalisme Agama, Ekonomi Politik dan Populisme", *Makalah Webinar AIPI*. Jakarta: AIPI.
- Volvi, Frederic. 2010. *Political Islam Observed*. New York: Columbia University Press.