

Deradikalisasi Ideologi Gerakan Islam Transnasional Radikal

Syamsul Arifin & Hasnan Bachtiar

(Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme [PUSAM] Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang)

Naskah diterima redaksi 10 September 2013

Abstract

De-radicalization is an attempt to stem the rate of radicalism. The radicalism should be stemmed due to its movement and thought both individual and group are oriented to radical activities, such as leading to violence, war and terror, which is very dangerous for mankind. However, things that need to be clarified are who is meant by this radical? What is the Islamic radicalism? In the Islamic context, the discussion is strongly related to the fundamental doctrines espoused by adherents, even become the ideology that stands firmly. Nonetheless, fundamentalism not necessarily lead to radicalism.

Keywords: Deradikalisasi, Doktrin-Ajaran, Kemanusiaan,

Abstrak

Deradikalisasi adalah upaya untuk membendung laju radikalisme. Radikalisme ini perlu dibendung, karena gerakan dan pemikiran individu maupun kelompok yang berorientasi pada aktivitas radikal, seperti yang mengarah pada kekerasan, peperangan dan teror, yang sangat berbahaya bagi umat manusia. Namun yang perlu diperjelas, siapa yang dimaksud dengan radikal ini? Apa pula yang dimaksud dengan radikalisme Islam? Dalam konteks Islam, diskusi ini sangat berhubungan dengan doktrin fundamental yang dianut oleh pemeluknya, bahkan menjadi ideologi yang berdiri kokoh. Meskipun demikian, fundamentalisme belum tentu mengarah kepada radikalisme.

Kata kunci: Deradikalisasi, Doktrin-Ajaran, Kemanusiaan

Pendahuluan

Siapa yang mengira jika peristiwa 11 September yang meruntuhkan *World Trade Center* di Amerika Serikat, ternyata memicu kegaduhan di Indonesia? Radikalisme di kalangan para Islamis, tumpah ruah seperti laron-laron yang terbang dan hinggap di sembarang tempat. Al-Qaeda yang kerap kali dianggap sebagai pihak yang paling bertanggungjawab atas peristiwa ini, telah menebarkan ideologi kekerasan yang konon katanya demi memperjuangkan agama (Paul Kalmonick, 2012; Lihat juga Rohan Gunaratna, dalam Cornelia Beyer dan Michael Bauer, (eds.), 2009). Pecahlah Bom Bali pada 12 Oktober 2002, oleh para teroris atas nama *jihād fi sabilillah* (Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan, 2003). Lebih dari sepuluh tahun kemudian,

aksi-aksi radikal tetap marak di Indonesia meskipun dalam skala yang lebih kecil. Misalnya, bom kecil yang meledak di Vihara Ekayana Graha, Kebon Jeruk, Jakarta Barat pada 4 Agustus 2013 (Metro TV, diakses Tanggal 1 September 2013).

Lagi-lagi Islam sebagai agama, turut dipersalahkan oleh banyak pihak. Secara kritis, pihak yang paling berdosa adalah media-media yang sengaja memungut untung, dari hujatan-hujatan terhadap Islam pasca 11/9 (Ervand Abrahamian, 2003: 529-544). Islam sengaja diidentikkan dengan kekerasan, intimidasi, teror dan segala hal lain yang berbau tribalisme dehumanistik. Tentu saja hal ini mendapatkan serangan balik yang tajam, dari mereka yang lebih jernih memandang Islam sebagai agama. Komentar yang lebih obyektif datang dari Graham E.

Fuller. Mantan petinggi intelijen negara Amerika Serikat ini mengungkapkan bahwa, secara historis justru malapetaka yang lebih dasyat akan terjadi bila tidak ada Islam dan pekerja sosial seperti Nabi Muhammad. Pasti perbudakan, pelanggaran hak asasi dan keadilan sosial tidak pernah diperjuangkan di sepanjang sejarah Arab-Islam (Graham E. Fuller, 2010).

Seiring dengan keyakinan akademik ini, sarjana terkemuka Amerika Serikat, John L. Esposito (2002), menulis sebuah buku tentang agama Islam, yang mengandung substansi yang lebih sejuk, damai dan humanis, yang bertajuk "What Everyone Needs to Know About Islam: Answers to Frequently Asked Questions from One of America's Leading Experts". Tujuan utama dari penulisan buku ini tentu saja untuk memperkenalkan wajah lain dari Islam, di samping juga mencoba meredakan merebaknya paham radikalisme di pelbagai belahan dunia. Dari kalangan Islam sendiri, Tariq Ramadan menerbitkan "Western Muslims and the Future of Islam" (2004). Guru besar studi Islam dari Universitas Oxford ini menjelaskan bahwa, "jihad" sebenarnya tidak seperti yang dipikirkan oleh para pihak yang memiliki prasangka negatif, sejak di dalam alam bawah sadarnya. Doktrin kesungguhan dalam Islam tersebut, bersifat mulia dan mengandung nilai universal yang sangat menghargai harkat dan martabat umat manusia (Tariq Ramadan, 2004: 113-115).

Ikhtiar yang serupa, juga senantiasa digalakkan di Indonesia. Sejak tahun 80-an, cendekiawan Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid memperkenalkan wacana tentang Islam yang berwajah Indonesia. Kebhinekaan, toleransi dan nir-kekerasan adalah konsepsi yang dielaborasi dengan pelbagai doktrin dasar Islam yang fundamental (Nurcholish Madjid, 1987; Abdurrahman Wahid, 1989: 83). Karya-karya dari masa kini,

juga lahir dari para intelektual seperti Denny J.A. dan Guntur Romli. Bila Denny menggagas "Menjadi Indonesia Tanpa Diskriminasi", maka Guntur menulis "Islam Tanpa Diskriminasi". Gagasan "Menjadi Indonesia Tanpa Diskriminasi" adalah gerakan moral-intelektual yang dimotori oleh Denny JA dalam rangka mewujudkan Indonesia yang lebih damai. Gagasan ini belum menjadi sebuah buku yang dipublikasikan di hadapan publik. Sementara gagasan "Islam Tanpa Diskriminasi" telah diajukan oleh Guntur Romli. Bayangkan, betapa baiknya bila melakukan kolaborasi gagasan di antara dua tesis mutakhir tersebut.

Lebih dari itu, Ahmad Najib Burhani dengan sangat percaya diri mempopulerkan gagasan Islam moderat Indonesia di hadapan dunia. Suatu gagasan tentang moderatisme Islam yang lebih beradab, dari pada konstruksi yang berkembang di Amerika Serikat (Ahmad Najib Burhani, 2012: 564-581). Sedekah intelektual yang dilakukannya, secara diskursif bertujuan untuk meraih kesadaran publik bahwa, sebenarnya dengan terus membicarakan persoalan ini, sama halnya dengan melakukan upaya "de-transnasionalisasi" ideologi-ideologi Islam transnasional (Ahmad Najib Burhani, 2012: 578) termasuk terhadap mereka yang tergolong sebagai kategori radikal. Setimbang dengan hal ini maka, pribumisasi Islam sama halnya dengan deradikalisasi Islam.

Dalam praktik kehidupan beragama, sesungguhnya para pemimpin organisasi terbesar di Indonesia, seperti Nahdhatul 'Ulama dan Muhammadiyah, senantiasa berkampanye tentang pentingnya Islam yang cinta damai. Terlepas dari perbedaan strategi dalam rangka melaksanakan "deradikalisasi", antara Said Agil Siradj dan Din Syamsuddin, telah bekerja keras secara bersama-sama untuk membangun masyarakat Islam Indonesia yang jauh dari sentimen ideologi Islam

radikal. Melalui salah satu wawancara televisi swasta, Agil Siradj dengan tegas mengklaim bahwa, "Tidak seorang pun, teroris itu berasal dari pesantren NU!" (Said Agil Siradj, 2012). Namun sampai di sini, apakah cukup pelbagai ikhtiar ini untuk merubah Islam radikal menjadi toleran? Tentu tidak.

Faktanya, radikalisme dan terorisme masih saja bermunculan belakangan ini. Beberapa media masa dan elektronik, kerap kali genap dengan pemberitaan tentang terorisme. Sementara itu mengenai radikalisme, saat ini tidak hanya dilakukan oleh para pemain lama seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Jama'ah Islamiyah (JI) dan Laskar Jihad, tetapi ide-ide brutal dan kekerasan telah merebak di banyak sekali komunitas Muslim di pejuru Nusantara. Lima belas tahun terakhir, sejak bergulirnya Reformasi 1998, tindakan intoleransi, kekerasan dan konflik atas nama agama meningkat tajam. Secara aktual, telah terjadi pelbagai aksi perjuangan atas nama agama namun mencoreng martabat kemanusiaan di beberapa kota di negeri ini. Transito-Mataram, Sampang-Madura dan Cikeusik-Banten adalah nama-nama daerah yang pernah disinggahi perkembangan radikalisme keagamaan di Indonesia.

Lalu bagaimana cara menggiring kesuksesan deradikalisasi ini? Dengan kata lain, bagaimana membawa wajah keagamaan di Indonesia, menuju kepada kehidupan yang lebih beradab, yang lebih menghargai harkat dan martabat kemanusiaan? Di titik inilah pentingnya menguji pelbagai catatan mengenai ide-ide, strategi dan praktik deradikalisasi yang selama ini sudah dilakukan. Kendati demikian, hal ini adalah pembicaraan yang melampaui upaya-upaya formil deradikalisasi yang sudah dilakukan pemerintah. Karena itu, hal ini merupakan pembicaraan lebih lanjut yang berbasis

pada pengembangan deradikalisasi oleh aktor masyarakat sipil, melalui kerja-kerja sosial, keagamaan dan kebudayaan. Tulisan ini tidak akan membahas dan mengevaluasi pelbagai program kontra-terorisme oleh aktor Detasmen 88. Semoga dari hasil telaah ini, pada akhirnya nanti akan membawa kepada jalan alternatif masalah deradikalisasi.

Konsep Deradikalisasi

Deradikalisasi adalah upaya untuk membendung laju radikalisme. Radikalisme ini perlu dibendung, karena gerakan dan pemikiran individu maupun kelompok yang berorientasi pada aktivitas radikal, seperti yang mengarah pada kekerasan, peperangan dan teror, yang sangat berbahaya bagi umat manusia. Divisi kontra-terorisme PBB berpendapat bahwa, "*Deradicalization, therefore, is the process of abandoning an extremist worldview and concluding that it is not acceptable to use violence to effect social change.*" (United Nations Counter-Terrorism Implementation Task Force, 2008: 5). Kendati demikian, pengertian ini dibedakan dengan istilah kontra-radikalisasi, karena sifatnya yang ingin memperluas bidang garapan, termasuk mencegah timbulnya radikalisme di kalangan kaum muda yang rentan terjaring sebagai anggota gerakan radikal (Ibid).

Namun yang perlu diperjelas, siapa yang dimaksud dengan radikalisme ini? Apa pula yang dimaksud dengan radikalisme Islam? Dalam konteks Islam, diskusi ini sangat berhubungan dengan doktrin fundamental yang dianut oleh pemeluknya, bahkan menjadi ideologi yang berdiri kokoh. Meskipun demikian, fundamentalisme belum tentu mengarah kepada radikalisme. Ada beberapa istilah yang sering disematkan kepada para pemeluk Islam, yang oleh Oliver Roy disebut "terlalu" Islami (Oliver Roy,

1994: 2-4). Istilah-istilah tersebut antara lain: Islamisme atau Fundamentalisme, Revivalisme, Radikalisme dan secara khusus, juga muncul istilah Salafisme dan Wahabisme, serta beberapa sarjana yang lain menyebut pula istilah Islam Transnasional.

Fundamentalisme adalah gerakan politik keagamaan kekinian yang berupaya untuk kembali kepada dasar-dasar kitab suci dan menafsirkan kembali fondasi-fondasi tersebut, untuk diterapkan pada kehidupan sosial dan politik. (Roxane L. Euben, 2002: 42). Karena teks-teks kitab suci merupakan tempat kembali segala aktivitas kehidupan, maka istilah ini sebenarnya juga sepadan dengan tekstualisme, skripturalisme dan puritanisme. Syamsul Arifin menandai bahwa, konsekuensi dari paham ini adalah adanya keinginan yang kuat untuk menerapkan syariat Islam dan mendirikan negara Islam (Syamsul Arifin, 2010: 41-51). Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrid, Jama'ati Islami dan Islamic Salvation Front (FIS) adalah representasi dari Islam fundamentalis tersebut. Namun, keterikatan terhadap teks ini, tidak selalu menempuh perjuangan melalui jalan politik. Muhammadiyah dan Persatuan Islam, bisa menjadi contoh fundamentalisme non-politik.

Revivalisme tidak jauh berbeda dengan fundamentalisme. Fazlur Rahman menandakan bahwa, revivalisme adalah bentuk kebangkitan Islam, dalam rangka merespon segala bentuk imperialisme Barat dan kritik internal di kalangan umat sendiri, yang dianggap tidak berdaya melakukan perubahan menuju kepada kondisi yang lebih baik (Fazlur Rahman, 2003). Ibn Taimiyah dan muridnya, Ibn al-Qayyim adalah tokoh-tokoh penting, yang bisa menjadi rujukan gerakan revivalisme Islam. Imdadun Rahmat menyebut bahwa, Khomeini, Hasan al-Banna, al-Maududi dan Sayyid Qutb juga termasuk sebagai para tokoh revivalis. Dari sini,

dapat dimengerti bahwa sesungguhnya revivalisme adalah salah satu bentuk atau varian dari fundamentalisme Islam. Hal ini, bisa berorientasi pada perubahan sosial umat, namun tidak berjuang melalui jalur politik kenegaraan seperti yang dicontohkan Rahman, bisa pula berorientasi politik praktis seperti yang diungkapkan Rahmat.

Sementara itu Salafisme dan Wahabisme adalah kategori lain dari fundamentalisme Islam, mungkin juga boleh disebut sebagai salah satu bentuk revivalisme Islam, bila merujuk pada pengertian Rahman. Wahabisme adalah ideologi Islam, yang berbasis pada pemikiran Muhammad bin Abd al-Wahhab yang berorientasi pada pemurnian Islam atau puritanisme. Wahabisme memperjuangkan adanya doktrin fundamental agama yang murni dari segala bentuk paham lain. Dengan demikian, berarti mengidamkan zaman keemasan di mana komunitas Islam (romantisme), memiliki pemikiran yang paling otentik sebagaimana halnya masa generasi awal (salaf) agama tersebut. Atas alasan inilah, maka Wahabisme juga disebut dengan istilah Salafisme (Anthony Bubalo dan Greg Fealy, 2005: 9-15). Namun, Natana J. De-Long Bas menyatakan bahwa tidak semua Wahabi atau Salafi selalu identik dengan radikalisme (Natana J. De-Long Bas, 2004: 268). Tentu saja temuan ini, tidak hendak membantah temuan-temuan para sarjana sebelumnya, tetapi mengoreksi dan melengkapi.

Fundamentalisme, Revivalisme, Wahabisme dan Salafisme ini terkait erat dengan konsep Islam Transnasional. Peter Mandaville mengatakan bahwa terdapat dua tipe Islam, sehingga layak disebut transnasional. *Pertama*, mereka merupakan kelompok dan gerakan Islam; sementara yang *kedua*, adalah pemikiran dan ideologi. Peredaran keduanya, telah menembus batas-batas teritorial dan

konstitusional suatu negara. Dengan kata lain, karena keberadaannya ada di pelbagai belahan dunia, maka disebut sebagai Islam transnasional (Peter Mandaville, 2009: 11). “Jihad” dan “jihad global”, serta “khilafah global” merupakan wacana-wacana yang berkembang di sekitar Islam Transnasional tersebut. Namun, kategori transnasional ini pun, belum tentu membawa kepada radikalisme.

Azyumardi Azra menegaskan bahwa, yang dimaksud dengan radikalisme Islam adalah, ide-ide, pemikiran, ideologi dan gerakan Islam, yang mengarah kepada aktivitas intimidasi, kekerasan dan teror, baik karena doktrin keagamaan, membela diri, maupun bentuk respon terhadap lawan politik yang ditunjukkannya. Biasanya mereka, berbasis pada alasan perlawanan terbuka terhadap kebijakan politik dan ekonomi imperialisme Barat, serta dominasi dan hegemoni kebudayaan yang merugikan kaum Muslim (Azyumardi Azra, 2005: 11-15). Islam transnasional yang radikal ini, diwakili oleh Jama'ah Islamiyah (JI) yang pernah terlibat dengan aksi-aksi terorisme di Indonesia dan Laskar Jihad yang berperang atas nama agama di Ambon dan Poso.

Pengertian yang dapat digaris-bawahi di sini adalah bahwa, radikalisme Islam memiliki doktrin dan ajaran, yang dianggap sebagai keyakinan atau bagian ketentuan yang harus dipenuhi sebagai hamba yang beriman. Dengan berlandaskan pada doktrin keselamatan dan teologi yang mereka yakini, mereka berusaha memperjuangkannya dalam seluruh aspek kehidupan, sekalipun bersifat dehumanistik. Iman, tauhid dan akidah yang harus diperjuangkan adalah, melawan segala musuh-musuh Islam, yaitu orang-orang kafir (Antony Bubalo dan Greg Fealy, 2005: 15-27). Dengan menimbang pengertian ini maka, deradikalisasi adalah upaya untuk menghilangkan dimensi radikal di dalam

doktrin dan keyakinan mereka. Seorang teoretisi deradikalisasi, Angel Rabasa berkomentar bahwa:

“Islamist deradicalization is therefore defined as the process of rejecting this creed, especially its beliefs in the permissibility of using violence against civilians, the excommunication of Muslims who do not adhere to the radicals' views (takfir), and opposition to democracy and concepts of civil liberties as currently understood in democratic societies.” (Angel Rabasa dkk., 2010: 3).

Konsekuensinya, program deradikalisasi terhadap para Islamis jauh lebih berat, karena mereka menjalankan segala bentuk radikalisme, dengan anggapan, bahwa hal itu merupakan kewajiban agama. Sekarang, bagaimana caranya untuk membuat supaya menghilangkan segala bentuk dan doktrin radikalisme, sekaligus tanpa meninggalkan iman mereka? (Angel Rabasa dkk., 2010: 4-5). Bila Rahman dan Azra berpandangan bahwa perjuangan Islam radikal semata-mata karena bentuk perlawanan yang dimotivasi oleh doktrin teologis, maka untuk meredam radikalisme yang dimiliki, bisa melalui pemenuhan kebutuhan, sebelum penderitaan yang mereka rasakan sebelumnya. Keinginannya harus didengarkan, kesejahteraannya harus dijamin, segala hak-hak kemanusiaan dan keadilan sosial harus diwujudkan. Gordon Clubb berkomentar bahwa, *“A militant will refrain from terrorism only if the expected utility of moderation exceeds the utility of extremism”* (Gordon Clubb, 2009). Hal yang menarik untuk dinegosiasikan.

Ideologi sebagai Masalah Abadi

Fenomena munculnya Islam radikal tidak bisa dilepaskan dari persoalan ideologi. Hal yang paling mudah untuk mengidentifikasi adanya ideologi ini

adalah pola pikir utopis. Utopia terjadi ketika kehendak alam pikir yang ideal, tidak terwujud dalam kenyataan yang sebenarnya. Merujuk pada konsep yang dimiliki Karl Mannheim, ia berpendapat bahwa, "*A state of mind is utopian when it is incongruous with the state of reality within which it occurs... Only those orientations transcending reality will be referred to by us as utopian which, when they pass over into conduct, tend to shatter, either partially or wholly, the order of things prevailing at the time*" (Karl Mannheim, 1991: 52). Demikianlah Mannheim mendiskusikan bahwa, realitas adalah faktor yang penting, untuk mengidentifikasi mental dan pemikiran seseorang atau kelompok tertentu, agar layak disebut sebagai utopis.

Utopia yang dimiliki oleh komunitas Islam yang sedang tidak berdaya, di tengah pelbagai tekanan, menyebabkan ia mengembalikan segala sesuatunya pada agama. Agama diyakini sebagai substansi abadi yang tidak lekang oleh zaman. Segala kesukaran yang berhubungan dengan ruang dan waktu, secara ideal tidak berlaku bagi agama. Mereka berpikir bahwa, dengan agama akan mengalahkan segala yang dianggap sebagai musuh. Proses inilah di mana ideologi terbentuk. Iman terhadap Tuhan yang Maha Absolut, hari akhirat, surga dan neraka, atau pendek kata, tentang sejarah keselamatan (*the salvation history*), tidak dapat dipungkiri bila berpotensi menjadikan ideologi sebagai masalah abadi. Ideologi "agama", adalah masalah yang akan selalu ada di setiap zaman. Secara lebih jauh, pada akhirnya kondisi dan situasi yang berat, di kemudian hari memberikan motivasi khusus sehingga tema-tema seperti "jihad" dan "peperangan" muncul sebagai diskursus ideologis.

Dari sini, thesis Nurcholish Madjid mengenai kehidupan beragama di masa depan, patut diperhitungkan.

Ia menjelaskan bahwa, agama dan keberagamaan harus menjadi refleksi bersama, agar supaya segala hasil perhitungan kritis yang diupayakan mampu menjadi nasehat bagi masing-masing pribadi yang meyakini kebenaran agama, maupun umat beragama itu sendiri. Mengenai radikalisme yang ada, ia mencoba memikirkan perenungan yang diajukan oleh A.N. Wilson melalui novelnya yang berjudul "Against Religion: Why We Should Live Without It" (1991). Ia sampai pada kesimpulan bahwa, bukan sekedar umat beragama yang bisa dipersalahkan karena dunia ini penuh dengan tindak laku yang anti kemanusiaan, tetapi juga agama itu sendiri, mengandung potensi negatif yang diluar dugaan (Nurcholish Madjid, 1991).

Di samping itu, hasil penelitian Anthony Bubalo dan Greg Fealy juga sangat penting dipertimbangkan, karena sedemikian detil mencermati mereka yang disebut Islam radikal. Keduanya menjelaskan bahwa, karena tekanan yang hebat secara psikologis, ekonomi, politik, sosial dan budaya, muncullah keberanian dari individu atau kelompok yang mencoba menampilkan "protes" terhadap struktur kuasa atau para pihak yang menjadikan mereka menjadi korban. Sebagai gambaran riil dari persoalan ini, Mohammed Abd el-Salaam Faraj, pelaku pembunuhan presiden Anwar Sadat (1981) dianggap sebagai representasi dari eksistensi Islam radikal. Secara dramatis bahkan, melalui penerbitan rahasia yang berjudul *al-Farida al-Ghaiba* (pengabaian tanggungjawab), Faraj berhasil mengartikulasikan segala legitimasi teologis atas apa yang telah ia kerjakan dengan penuh kebanggaan, walaupun berbuah hukuman mati (Anthony Bubalo dan Greg Fealy, 2005: 19-20).

Hal ini benar-benar menarik. Merujuk kepada penerbitan akademik oleh David C. Rapoport yang berjudul

“Sacred Terror: A Contemporary Example from Islam” (1998), ia mengatakan bahwa, segala klaim Faraj secara dramatis telah memberi efek yang luar biasa pada kebangkitan agama di Mesir (David C. Rapoport, 1998: 103-130). Dalam suratnya, Faraj menyampaikan:

“Para pemimpin pada era ini telah murtad dari Islam. Mereka dibesarkan berdasarkan imperialisme, menjadi pendukung Perang Salib, Komunis atau Zionis. Mereka tidak menjalankan ajaran Islam yang mana pun... meskipun mereka shalat, puasa dan menyatakan diri Muslim. Adalah aturan Islam yang jelas-jelas mengatakan bahwa hukuman bagi orang murtad akan lebih berat daripada orang yang sejak semula sudah kafir... Orang murtad harus dibunuh meskipun ia tidak mampu berperang. Orang kafir yang tidak berperang tidak boleh dibunuh.” (Ibid).

Ada pelajaran penting dari kejadian ini bahwa sesungguhnya agama benar-benar diidamkan oleh banyak orang, ketika dihadapkan dengan persoalan-persoalan sosial kemanusiaan dan keadilan yang tidak pernah terpenuhi oleh pelbagai sebab, termasuk kezaliman penguasa. Dengan begitu, di tengah kecaman dan kritik terhadap penerbitan “The Clash of Civilization” (Lihat, Samuel Huntington, 1996) sebenarnya terdapat sisi positif dari pertarungan diskursif mengenai benturan peradaban, antara Timur dan Barat atau Islam dan Kristen. Paling tidak, sisi baik itu adalah meningkatkan daya tawar terhadap agama-agama, termasuk Islam, untuk dikaji dan dianut secara lebih baik.

Dalam konteks Indonesia sendiri, seperti yang sudah dicatat oleh Eko Prasetyo, bahwa Imam Samudera sebagai terpidana terorisme menuliskan curahan hatinya mengenai “ideologi”

yang diyakininya. Ia yakin bahwa aksi teror tersebut merupakan kebenaran yang akan mengantarkan kepada rahmat Tuhan. Dalam pernyataannya, “*Abi berada di jalan yang haq. Biarkan Abi terluka di mata sejarah, di mata manusia yang tidak mengerti akan hakikat sebuah perjuangan di jalan Allah. Ikhlas dan bersabarlah di jalan Allah.*” (Eko Prasetyo, 2003: 298). Apa yang diungkapkan Imam Samudra ini sama persis dengan apa yang telah dilakukan oleh Faraj. Dengan kata lain, sebenarnya melampaui persoalan teritorial dan sosiologis, hal ini mengandung sebuah pelajaran bahwa ide-ide kebangkitan Islam dalam bentuknya yang radikal, merupakan hal yang bisa lahir di mana saja dan kapan saja.

Dengan demikian, memahami bahwa masalah ideologi keagamaan yang radikal ini berpotensi abadi, kiranya perlu mempertimbangkan peluang deradikalisasi yang ditangani oleh aktor masyarakat sipil, termasuk di kalangan kaum beragama itu sendiri. Dengan mengajukan ide-ide alternatif di luar kekerasan, pemberontakan, peperangan dan terorisme, akan memberikan harapan untuk penghayatan agama yang lebih baik. Memang merubah perspektif radikal menuju pandangan yang lebih lunak, diperlukan usaha yang sungguh-sungguh dan kreativitas, termasuk gagasan-gagasan yang belum pernah dipikirkan para ahli sebelumnya.

Ideologi Islam Transnasional Radikal Pasca Reformasi

Azyumardi Azra menjelaskan bahwa koneksi Islam Transnasional dari Timur Tengah, sebenarnya telah terbangun sejak lama. Memperbincangkan persoalan ini, sama halnya dengan berdiskusi persoalan sejarah Islam di Nusantara. Tipologi Islam Asia Tenggara, Indonesia dan Malaysia yang cenderung skripturalis-ortodoks, berasal dari para

sarjana yang pernah belajar ke Haramain (Mekkah dan Madinah) dan kemudian memperkenalkan ajaran yang dianggap lebih otentik di tempat asal mereka masing-masing. Atas upaya ini, orientasi syariah lebih mengemuka dari pada ajaran panteistik dan yang lebih bernafas mistik. Di Jawa misalnya, Islam yang membaaur dengan ajaran Hindu atau Budha dapat dirasakan keberadaannya. Tentu saja ajaran tersebut dianggap tidak sesuai dengan Islam dari tempat kelahirannya. Kampanye untuk memperkenalkan Islam yang lebih mengapresiasi keaslian ini, terjadi sejak abad ke 16 (Azyumardi Azra, 2005: 11-15).

Pada abad ke 19-20, haji orang-orang Indonesia, memberikan peran penting dalam memperkenalkan ideologi Wahabisme. Lahirlah Muhammadiyah pada 1912, al-Irsyad pada 1913 dan Persis pada 1920an. Namun dari sini, kendati beberapa organisasi Islam tersebut dikenal puritan dan skripturalis, masih sukar kiranya untuk mengidentifikasi mereka sebagai bagian dari Islam Transnasional. Mungkin, persebaran Wahabisme menuju seluruh belahan dunia belum terlalu masif. Atau bahkan, ideologi Islam global belum pernah digagas, kecuali sejak munculnya ide Pan-Islamisme atau kebangkitan Islam diseluruh negeri.

Pada 1980an melalui tangan para pemikir seperti Abu al-A'la al-Maududi, Sayyid Qutb dan Taqiyuddin al-Nabhani dan gerakan Islam Timur Tengah seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir dan sejenisnya yang berkembang di pelbagai tempat, ide-ide penegakan syariat Islam dan pendirian negara Islam, bahkan khilafah global telah berkembang. Di saat yang sama, para pemikir Muslim yang memiliki pemikiran lain seperti Falur Rahman, Ismail al-Faruqi, Syed Naquib al-Attas, Seyyed Hossein Nasr dan yang lain, juga mulai bermunculan.

Rahmat menandakan bahwa, transmisi Islam Transnasional di

Indonesia juga disebabkan oleh superioritas Islam Timur Tengah. Seperti terjadi gerakan dari pusat ke pinggiran. Konsep ini mirip seperti tentang adanya *high tradition* dan *low tradition*. Karena itulah maka, Timur Tengah, Arab dianggap lebih Islami ketimbang negara-negara lain yang tidak memiliki riwayat sejarah kelahiran agama Muhammad tersebut. "Maka tidak mengada-ada jika dikatakan telah muncul 'Islam Global' yang memiliki karakter Timur Tengah." (Imdadun Rahmat, 77-79). Anthony Bubalo dan Greg Fealy memperjelas persoalan ini bahwa sebenarnya gerak Islamisasi hanyalah satu arah, dari Timur Tengah ke Indonesia. Di samping itu, mereka mengamati adanya "pull and push factors", yaitu persebaran ideologi melalui para pelajar dan mahasiswa Indonesia yang menempuh studi di Timur Tengah, sekaligus melalui donor dana untuk pengembangan ideologi tersebut di Indonesia melalui lembaga-lembaga dakwah dan pendidikan (Anthony Bubalo dan Greg Fealy, 2005: 49).

Sementara itu, faktor-faktor lain yang menyebabkan adanya wajah Islam Transnasional di Indonesia, khususnya faktor internal juga harus dipertimbangkan. Seperti misalnya, kontribusi sarjana revivalis dan politisi Muhammad Natsir, yang memperjuangkan berdirinya konstitusi Islam melalui pemberlakuan Piagam Jakarta. Meskipun gagal, lalu mendirikan Dewan Dakwah Islam Indonesia, ia merupakan kunci penentu peredaran ideologi di kalangan umat Islam Indonesia. Para aktivis dakwah alumnus Timur Tengah, khususnya yang pernah menempuh pendidikan di Mesir, Yaman, Sudan dan Saudi Arabia mempercepat penyebaran ideologi melalui pelbagai lembaga pendidikan di Indonesia, termasuk melalui LDK atau Lembaga Dakwah Kampus (Imdadun Rahmat, 77-79).

Kendati penetrasi ideologi tengah berlangsung di zaman Orde Baru, kekuasaan Suharto memiliki sistem yang ketat, yang tidak memungkinkan tampilnya ideologi Islamis di hadapan publik secara bebas. Penerapan “*asas tunggal Pancasila*” adalah contoh di mana kebebasan benar-benar menjadi milik penguasa saat itu (Douglas Edward Ramage, 1993: 407-421).

Eko Prasetyo menjelaskan bahwa, sesungguhnya pada masa-masa ini, Islam dalam segala bentuknya, terlebih revivalisme, mendapatkan perlakuan yang jauh dari substansi demokrasi (Eko Prasetyo, 2003: 69-91). Hak-hak sipil tidak pernah mendapatkan tempat, bila berbenturan dengan segala kepentingan pemerintah. Dalam situasi ini memang tidak ada terorisme, jarang terjadi kekerasan dan konflik atas nama agama, serta jaminan keamanan publik, sangat tergantung pada rezim pemerintahan. Sementara itu militer, berperan sangat penting dalam memuluskan segala kepentingan kekuasaan. Krisis ekonomi, gejolak politik yang merebak dan protes-protes dari bawah mulai bermunculan, menyebabkan lahirnya Reformasi pada 1998. Di saat kekuasaan Suharto tumbang, terbitlah demokrasi sebagai nafas baru negara ini. Kebebasan sipil menjadi ciri khas dan sekaligus menjadi kesempatan bagi banyak sekali ideologi Islamis untuk berkembang biak. Gerakan Islam Transnasional yang sebelumnya tidak pernah tampil di saat Orde Baru, telah mendapatkan tempatnya. Ikhwanul Muslimin atau Gerakan Tarbiyah bertransformasi menjadi Partai Keadilan (Sejahtera), Wahabisme tidak lagi direpresentasikan oleh Muhammadiyah atau Persis, tetapi juga Salafiyah, lalu hadir juga Hizbut Tahrir Indonesia. Noorhaidi Hasan menulis secara khusus mengenai “*aktivisme jihadis setelah Suharto*”. Ia menyebutkan nama-nama kelompok Islam Transnasional Radikal seperti Laskar Jihad (LJ) dan Forum

Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), Laskar Mujahidin Indonesia (LMI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Jamaah Islamiyah (JI). Di luar kategori transnasional, ada pula kelompok Islam radikal yang berkembang, seperti Front Pembela Islam (Noordin Hasan, 2009: 125-132).

Front Pembela Islam (FPI) memang agak sulit dikategorikan dalam kategori transnasional, karena berakar pada tradisi keagamaan Islam tradisional seperti Nahdatul ‘Ulama. Islam tradisional memiliki ciri utama yang membaur dengan kultur dan tradisi setempat. Jadi agak sulit menemukan padanannya di tempat lain, terlebih bersifat transnasional. Namun demikian, pendirinya, Muhammad Rizieq Shihab merupakan alumnus Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA), cabang dari Universitas Ibn Saud, Riyadh. Wahabisme sangat kental dalam tradisi pendidikan LIPIA. FPI ini memiliki struktur organisasi yang disebut dalam bahasa Arab seperti *jundi* (tentara), *rais* (pimpinan para tentara tersebut), *amir* (komandan para rais), *qa'id* (pemimpin para amir), *wali* (pembimbing para *qa'id*), *imam* (pemimpin umum) dan *imam besar* (pemimpin utama). Motto FPI adalah “hidup mulia atau mati syahid”. Dalam praktik keagamaan, atas nama *amar ma'ruf nahi munkar*, FPI kerap melakukan *sweeping* di tempat-tempat maksiat dan melakukan aksi kekerasan (Ibid).

LJ didirikan oleh Ja'far Umar Thalib di bawah payung FKAWJ. Keduanya tergolong dalam aliran Salafiyah atau Salafisme. Pendirinya sendiri pernah menempuh pendidikan di LIPIA dan Islamic Mawdudi Institute di Lahore. Ia pernah pergi ke Afganistan untuk bergabung dengan para *mujahidin* dalam rangka berjihad. Dengan pengalaman jihad yang dimiliki, ia hendak berdakwah dengan cara yang serupa di Indonesia. Karena itulah, LJ merupakan organisasi

Islam paramiliter. Pada terjadi konflik agama di Maluku di tahun 2000an, atas nama pemihakan terhadap kaum Muslim, LJ mengirimkan pasukannya untuk berjihad di sana. Dalam disertasinya, Noordin Hasan menjelaskan:

“The Commander-in-Chief of Laskar Jihad, Ja’far Umar Thalib played his role perfectly as the main actor. He mesmerized Moluccan Muslims who listened meticulously his speeches and sermons delivered on various occasions. Partly because of these speeches, he became much admired. People in every corner of Ambon spoke about him and praised his heroism. Recordings of his triumphant words were reproduced and continuously replayed on radio cassettes. The national media enthusiastically covered his activities, with headlines such as ‘Commander of the Laskar Jihad, Ja’far Umar Thalib, leads jihad in Ambon’.” (Noordin Hasan, 2005: 205).

Sedangkan LMI dan MMI adalah organisasi Islam radikal yang memperjuangkan tegaknya syariat dan sangat anti-Amerika. LMI adalah sayap paramiliter dari MMI. MMI mengembangkan aliansi dari pelbagai daerah, seperti di Solo, Yogyakarta, Kebumen, Purwokerto, Tasikmalaya dan Makassar. Kebanyakan yang terlibat dalam MMI ini berasal dari Laskar Santri, Laskar Jundullah, Kompi badar, Brigade Taliban, Corps Hizbullah Divisi Sunan Bonang dan Pasukan Komando Mujahidin. Pada saat pendiriannya, diadakanlah Kongres Nasional Pertama Mujahidin di Yogyakarta pada Agustus 2000. Lebih dari 2000 peserta, terlibat dalam kongres tersebut. Mereka mendiskusikan tema-tema seperti penegakan *syariat*, *khilafah*, *imamah* dan *jihad*. Hasilnya dituangkan dalam Piagam Yogyakarta. Di dalam MMI ini, Abu Bakar Ba’asyir yang bekerjasama dengan Abdullah Sungkar memiliki pengaruh

yang sangat kuat. Menurut Ba’asyir satu-satunya perlawanan terhadap Amerika harus dilakukan melalui jihad (Noordin Hasan, 2009: 127-128).

Lalu JI, sebenarnya merupakan dampak dari mewabahnya gerakan Jihadi, yang dipicu oleh perang Afganistan. Jihadi berasal dari gerakan Ikhwan radikal dan Salafi radikal. Ideolog Jihadi, adalah Abdullah Azzam, Aiman Zawahiri, dan Sheikh Abu Muhammad Al Maqdisy. Sementara itu, pemimpin umumnya adalah Osama bin Laden. Mereka memiliki motto *“Mukhtalifah al asma’ wa al-lughat muttahirah al-asykal wa al-aghrad”* (berbeda nama dan bahasanya, namun bersatu dalam bentuk dan tujuan). Ideologi Jihadi ini berkembang di Malaysia, Indonesia, Filipina Selatan dan Thailand Selatan. Karena hubungan dengan seorang tokoh Jihadi Asia Tenggara, Hambali, maka seorang Abdullah Sungkar pada 1996 mendirikan JI di Indonesia. Pada saat meninggalnya Sungkar di tahun 1999, Ba’asyir menggantikan posisinya sebagai *amir* (pemimpin). Terorisme adalah aktivitas utama yang dilakukan oleh JI (Ibid: 128).

Pada masa-masa sekarang, gerakan-gerakan Islam Transnasional Radikal tersebut mendapatkan kontrol dan pengawasan yang ketat dari pemerintah. Termasuk di antaranya, pembubaran Jama’ah Islamiyah atau JI karena keterlibatannya dalam sekian banyak kasus terorisme di Indonesia. Kendati demikian, orang-orang penting dalam jaringan radikalisme masih ada dan memiliki kesempatan untuk memperjuangkan ideologinya sendiri. Aktivitas ini, juga melibatkan banyak kaum muda yang tidak memiliki dasar yang kuat mengenai pengetahuan Islam, namun memiliki semangat yang menggebu secara psikologis.

Memikirkan fenomena maraknya ideologi radikal di alam politik yang bebas ini, bisa jadi seiring dengan perkembangan

zaman, varian-varian, model, cara, strategi dan gerakan Islam radikal mengalami modifikasi dan perubahan bentuk, namun tetap mengandung substansi radikalisme. Inilah tantangan besar yang harus dihadapi, bukan hanya oleh pemerintah dan aparat penegak hukum dan keamanan, tetapi juga seluruh warga negara Indonesia.

Pembaruan Perspektif Deradikalisasi

Atas apa yang telah dilakukan oleh kelompok Islam radikal, biasanya tidak pernah disesali. Walaupun segala aktivitas kekerasan, perang dan teror telah merenggut nyawa manusia-manusia, hal itu dianggap setimpal dengan segala dosa yang ditanggung. Dalam penelitian Zulfi Mubarak mengenai jihad misalnya, dideskripsikan adanya ekspresi yang tenang dari para tersangka terorisme yang telah tertangkap. Secara lisan kemudian, para pelaku kasus Bom Bali seperti Amrozi, Imam Samudera, Ali Gufon dan seterusnya, seluruhnya mengungkapkan bahwa mereka sama sekali tidak menyesal, ketika memperjuangkan perintah agama. Dengan penuh kerinduan, mereka menanti surga Allah, karena syahid yang akan mereka terima, meskipun melalui eksekusi hukuman mati. Kebencian mereka terhadap "Amerika" seperti sudah di ubun-ubun. Amerika dianggap sebagai biang segala penderitaan umat Islam di dunia (Zulfi Mubaraq, 2011: 126-131). Pada kasus berikut, fenomena Faraj di Mesir, juga dapat dibandingkan di sini.

Menurut analisis historis Azra, ketika mencoba mengidentifikasi lahirnya Neo-Salafisme (termasuk Salafi Jihadi), ia menyebut adanya motivasi yang sama, yaitu perlawanan terhadap penjajahan dan penderitaan. Barat, menyisakan memori kebangkitan dan kemarahan pihak-pihak yang menjadi korban. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa, "*Confronting continued Western political, economic and*

cultural domination and hegemony, many Muslims afflicted by a kind of defensive psychology..." (Azyumardi Azra, 2005: 13). Pengalaman pahit ini, sama persis seperti yang diungkapkan oleh Yudi Latif sebagai residu ingatan traumatis pascakolonial. Kaum Muslimin Indonesia pernah mengalami penderitaan ketika dipinggirkan di segala bidang kehidupan oleh penjajah Belanda (Yudi Latif, 1999). Suatu saat, sejarah kelam dan ingatan pahit yang getir akan berbuah hal yang membahayakan, seperti fakta yang dapat disaksikan, lahirnya para teroris, bahkan dari agama yang mengajarkan welas asih.

Hal ini diperjelas oleh Muhammad Iqbal Ahnaf dalam publikasi ilmiahnya, "*The Image of the Other as Enemy: Radical Discourse in Indonesia*" (2006). Iqbal menyampaikan bahwa, gerakan fundamentalisme (radikal) merupakan gerakan perlawanan. Resistensi mereka yang utama adalah terhadap penjajahan, yaitu kapitalisme global (Muhammad Iqbal Ahnaf, 2006: 59-62). Kemiskinan, ketidakadilan dan keterpasungan baik secara sosial, politik dan ekonomi disebabkan oleh kapitalisme global. Setali tiga uang, Amy Chua menandakan bahwa, perlawanan secara langsung terhadap hal tersebut, dengan pelbagai cara merupakan jalan alternatif yang mampu dilakukan (Amy Chua, 2003: 158). Dalam konteks Indonesia, Eko Prasetyo menjelaskan bahwa, di tengah-tengah pengangguran yang merebak, depresi sosial dan ekonomi oleh rakyat, maraknya korupsi dan sistem hukum yang tidak pernah menjamin keadilan, maka sesungguhnya lahir Islam fundamentalis, yang siap melakukan perlawanan terhadap fundamentalisme lainnya, yaitu fundamentalisme pasar (Eko Prasetyo, 2003: 56).

Dari beberapa pandangan para sarjana tersebut, jelaslah bahwa radikalisme ternyata merupakan jelmaan dari suara-suara kaum tertindas. Posisi

yang marginal, kemarahan, tafsir dan ideologi keagamaan yang salah, merupakan tanah, air dan pupuk yang menumbuhkan pohon "Islam Radikal". Atas apa yang ditulis Huntington tentang benturan peradaban, menurut Esposito jelaslah, tetapi bukan menyangkut agama, namun menyangkut fundamentalisme. Sesungguhnya yang sedang berbenturan adalah dua fundamentalisme. Di satu sisi Barat mengatakan bahwa pasar adalah sarana untuk berperang, di sisi lain para fundamentalis mengumandangkan bahwa ideologi radikal adalah hal yang paling cocok untuk melawan pasar (John L. Esposito, 2002: 126).

Lalu selama ini, apa yang sudah dilakukan para pihak dalam rangka merespon radikalisme? Seberapa berhasil program deradikalisasi yang ada? Sejak 24 September 2001, pemerintah Indonesia turut menandatangani "International Convention for the Suppression of the Financing of Terrorism". Atas persoalan ini, AM. Fatwa pernah berkomentar bahwa, meski sudah turut serta dalam konvensi ini dan mendapatkan dana sebesar US\$ 50 juta dari Amerika Serikat, Indonesia masih ragu untuk menyambut "perang terhadap terorisme". Setelah peristiwa Bom Bali pada 2002 barulah pupus keraguan tersebut (AM. Fatwa, 2007: 91). Kelak lahirlah Undang-Undang No. 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, yang berkuasa penuh dalam mengadili para terpidana kasus terorisme.

Secara konstitusional upaya ini memang sesuai dengan prosedur hukum. Barangsiapa yang terlibat dalam tindak kejahatan terorisme, maka akan dihukum sesuai dengan hukum yang berlaku. Misalnya mereka yang divonis mati, akan mendapatkan eksekusi. Mereka yang dikurung beberapa tahun di dalam tahanan, akan mendapatkan training manajemen konflik, penyuluhan-penyuluhan keagamaan

dan seterusnya. Apakah semua itu menjamin deradikalisasi akan berhasil? Tentu saja belum. Bagaimana atas segala yang terjadi di luar penjara? Siapa yang bertanggungjawab atas peredaran ideologi radikal melalui banyak tempat dan fasilitas? Bagaimana dengan wacana-wacana kekerasan dan radikalisme yang beredar luas melalui media elektronik dan alam siberetik (internet)? Bagaimana pula dengan ketakutan publik atas terorisme yang masih menjadi bayang-bayang dan hantu yang siap mencengkeram kapan saja? Tentu saja pertanyaan-pertanyaan ini tidak ada yang bisa menjamin dapat menjawabnya.

Karena itulah maka sesungguhnya, melegitimasi kekerasan untuk melawan kekerasan bukanlah cara yang ideal. Legitimasi hukum untuk membunuh dan menyergap siapa saja yang disinyalir berpotensi teroris, harus ditinjau ulang. Melalui catatan Sindhunata, Derrida mengungkapkan bahwa, perang melawan terorisme adalah program yang bersifat oto-imunisasi (*auto-immunisierung*). Maksudnya, ketika menurut akal sehat para teroris dan gerakan Islam radikal memberikan respon terhadap Barat, sesungguhnya itu adalah bentuk imunisasi. Hanya perlu diperbaiki, bukan dilawan balik melalui kekerasan yang lebih kejam. Dengan demikian, program kontra-terorisme yang diikuti oleh deradikalisasi, lebih banyak berbasis pada oto-imunisasi ini. Oto-imunisasi adalah imunisasi terhadap imunisasi atau melakukan imunisasi terhadap imunitasnya sendiri (Sindhunata, 2005: 3). Bukankah yang dilakukan oleh Islam radikal adalah bentuk imunisasi? Pertahanan terhadap kebebasan sipil yang terpasung dan keadilan sosial yang tercederai?

Asal mula perbincangan mengenai oto-imunisasi kontra-terorisme dan deradikalisasi ini, berawal dari alam bawah sadar. Setiap orang yang merasa

bukan bagian dari Islam radikal atau teroris, memiliki ketakutan-ketakutan yang sesungguhnya diciptakan sendiri. Karena trauma kekerasan yang dihadapi, maka berlanjut pada trauma masa depan. Trauma ini menghinggapi siapa pun, termasuk para pemilik kebijakan dan penguasa. Lalu siapa yang lebih radikal sebenarnya? Mereka yang mencipta ketakutannya, atau Islam radikal itu sendiri? Sindhunata menjelaskan:

“...orang masuk ke dalam lingkaran setan kekerasan, teror dan represi. Atas nama perang melawan terorisme, semua kekerasan bisa dilakukan. Dan si pelaku teror juga boleh melakukan kekerasan, juga atas nama teror, karena hanya dengan cara ini mereka bisa melawan teror yang disasarkan pada diri mereka” (Ibid).

Dari sini dapat dimengerti bahwa, tidak semestinya deradikalisasi membangun proses balas dendam yang berkepanjangan. Dengan kata lain, tidak boleh pertahanan baru diajukan, namun sekaligus menghancurkan sistem pertahanannya sendiri. Kiranya banyak pihak harus mempertimbangkan ulang bahwa, hal inilah yang kerap terjadi, tanpa disadari. Maka menyadari diri sendiri, ketika menyusun dan melaksanakan pelbagai program deradikalisasi adalah langkah awal yang harus ditempuh, dalam rangka melakukan perbaikan-perbaikan menuju kepada program yang lebih baik dan lebih cangguh.

Mendengarkan keluhan kelompok Islam radikal adalah cara yang belum pernah dilakukan. Mendengarkan di sini, memiliki pengertian berpikir kritis dan berwawasan luas, bahwa pemihakan deradikalisasi adalah pemihakan terhadap kemanusiaan, bukan kelompok. Menurut penulis, aktor-aktor potensial seperti organisasi masyarakat sipil bisa memberikan jalan alternatif, yang akan mampu memberikan sumbangsih penting

perihal program deradikalisasi ini. NU dan Muhammadiyah misalnya, memiliki cukup kekuatan untuk merangkul Islam radikal di Indonesia, dalam rangka membicarakan pembangunan harkat dan martabat kemanusiaan dan peradaban Islam itu sendiri. Mungkin perlu berpikir bahwa, apa yang diimpikan oleh Islam radikal secara umum, mengenai hak-hak kemanusiaan umat Islam, keadilan sosial dan kebangkitan peradaban, sebenarnya merupakan suatu hal yang diidamkan oleh semua orang. Bahkan perdamaian, kerukunan, keharmonisan, toleransi, demokrasi dan pluralisme, secara substansial adalah hal yang diinginkan oleh seluruh penganut agama-agama.

Pendek kata, kita sangat perlu pembaruan perspektif deradikalisasi. Berarti, makna deradikalisasi yang sebelumnya hanya memutus keterlibatan ideologi dan praktik kekerasan atas nama agama, harus diperluas. Deradikalisasi harus bermakna sebagai upaya untuk membangun kualitas sosial ekonomi seluruh umat, penegakan hukum dan keadilan, kesetaraan sosial, perlindungan dan penghormatan terhadap hak asasi manusia, jaminan akses pendidikan dan perjuangan keadilan sosial. Bagi Indonesia sendiri, sebenarnya seluruh jalan panjang mengenai deradikalisasi adalah jalan panjang pembangunan peradaban kemanusiaan.

Jalan Panjang Deradikalisasi

Baru-baru ini Ahmad Syafii Maarif menulis esai yang berjudul, “Dunia Islam yang Melelahkan, di Mana al-Qur’an?” Yang didiskusikan secara serius di dalamnya adalah tentang umat beragama, yang belum menyadari tanggungjawab sejarahnya. Ia lalu menceritakan drama hitam yang terpampang di layar sejarah bumi Muslim dewasa ini. Tersebutlah Afganistan, Irak, Mesir dan Syria. Semuanya adalah negara-negara

berbahasa kitab suci. Namun, atas segala krisis sosial kemanusiaan yang sedang dihadapi, tidak ada satu pun yang menyadari adanya musuh besar yang menyebabkan mereka terpuruk jatuh dalam jurang nestapa, yaitu kerakusan sosial, ekonomi dan politik negara adi kuasa. Sementara, kitab suci sebagai petunjuk langit terakhir, terabaikan. Al-Qur'an bak nyala api yang padam kelam (Ahmad Syafii Maarif, 2013: 39).

Dari sini, masih mungkinkah untuk membicarakan persoalan pembangunan peradaban kemanusiaan? Bagaimana nasib deradikalisasi sebagai ikhtiar pemihakan terhadap harkat dan martabat kemanusiaan? Pertanyaan ini adalah titik nadir, di mana kompleksitas persoalan radikalisme, kekerasan, konflik dan teror atas nama agama, bila dibahas dengan sangat serius ternyata mengembalikan semuanya kepada pikiran, hati nurani dan tingkah laku kita sendiri. Cara hidup bernegara dan berbangsa kita, ternyata menjadi titik awal di mana silang sengkabut radikalisme ini tumbuh. Tidak adanya karakter kebangsaan, menjadikan segala cita-cita perdamaian dan persaudaraan abadi sirna begitu saja. Akibatnya, cara-cara instan dalam menyelesaikan masalah, - termasuk di dalamnya adalah deradikalisasi - hanya menjadi pelipur lara yang sementara.

Nurcholish Madjid pernah menggagas mengenai pluralisme dan sekularisme, maksudnya bukan untuk menjadikan negara ini kacau, terlebih berniat menghina agama. Justru konsep-konsep mutakhir itu muncul dari inspirasi tentang kesalehan seorang hamba yang bertanggungjawab serius terhadap ajaran agama. Keterbukaan dalam mendengarkan orang lain, menolak sistem despotisme dan melawan arogansi tangan besi agama dan pemerintahan, justru merupakan substansi ajaran di dalam kitab suci (Nurcholish Madjid, 1991). Cara kerja yang demikian, sangat

berbeda dengan program deradikalisasi yang sementara saja. Hanya jika, niat baik ini dibaca oleh akal yang cukup dan kritisisme yang jujur. Namun ketika struktur kuasa dari kalangan agamawan dan pemerintahan tengah asyik masyuk dalam kursi singgasana yang penuh dengan puja dan pujian, siapa yang membangun peradaban kemanusiaan?

Secara lebih jauh, filsuf Roger Garaudy mengajukan jalan-jalan alternatif, yang boleh disebut sebagai terobosan dalam program deradikalisasi. Berdasarkan ikhtisar oleh Nurcholish Madjid, Garaudy menuturkan bahwa penting kiranya untuk:

“(1) Memahami dan mengembangkan dimensi Qur’ani Islam, yang tidak membatasi Islam hanya kepada suatu pola budaya Timur Tengah di masa lalu, dan yang akan melepaskan ketertutupannya sekarang; (2) Memahami dan mengembangkan dimensi kerohanian dan kecintaan Ilahi... untuk melawan paham keagamaan yang formalistik-ritualistik serta literalisme kosong, agar dihayati makna shalat sebagai penyatuan dengan Allah, zakat sebagai penyatuan dengan kemanusiaan, haji sebagai penyatuan dengan seluruh umat dan puasa sebagai sarana ingat kepada Allah dan orang kelaparan sekaligus; (3) Memahami dan mengembangkan dimensi sosial Islam, guna menanggulangi masalah kepentingan pribadi yang saling bertentangan, dan untuk mewujudkan pemerataan pembagian kekayaan; (4) Menghidupkan kembali jiwa kritis Islam, setelah jiwa itu dibendung oleh kaum *vested interest* dari kalangan ulama dan penguasa (*umara*) tertentu dalam sejarah Islam, dengan menghidupkan kembali semangat ijtihad, yang

menurut Muhammad Iqbal merupakan satu-satunya jalan untuk menyembuhkan Islam dari penyakitnya yang paling utama, yaitu membaca al-Qur'an dengan penglihatan orang mati... Mengakhiri mentalitas isolatif, dan membuka diri untuk kerjasama dengan pihak-pihak lain mana pun dari kalangan umat manusia, dalam semangat perlombaan penuh persaudaraan...guna meruntuhkan sistem-sistem totaliter." (Roger Garaudy dalam Ikhtisar Nurcholish Madjid, 1991).

Ketika menimbang radikalisme dan sistem radikalisme (dengan demikian, berarti mengusahakan deradikalisasi), Fazlur Rahman mencoba mengelaborasi gagasan-gagasan cemerlang Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim, dengan maksud untuk kembali memperjuangkan Islam dan kaum Muslim dari keterpurukan. Memasukkan buah-buah pikiran sosial kritis dan kemanusiaan dalam doktrin-doktrin keagamaan yang mendasar para revivalis, adalah dalam rangka untuk mendapatkan reformulasi yang cukup mengenai dua hal: pertama adalah kebangkitan Islam dan yang kedua adalah perubahan sosial yang nyata. Bagi Rahman, Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim sebagai ulama, bukanlah orang-orang yang berkepentingan untuk menjadikan Islam agar kering, formalistik dan mengendaki Salafisme yang menutup mata. Keduanya, hanyalah memainkan strategi politik dan kebudayaan, agar supaya imperialisme dan modernisme yang merendahkan kemanusiaan dan keadilan sosial mampu terlawan. Bila ini hanya strategi, bukankah tidak perlu taklid, namun mengindahkan segala tujuan mulianya? (Fazlur Rahman, 2003).

Gagasan Rahman ini, dalam konteks Indonesia, diperjelas oleh cendekiawan Moeslim Abdurrahman. Ia menyumbangkan pemikiran bahwa:

"...bagaimana agama sebagai wacana keimanan mampu melakukan pergulatan sejarah yang nyata dalam kehidupan sehari-hari, sehingga agama tetap mempunyai kekuatan profetik untuk mengubah keadaan dan menjadi hidayah bagi terwujudnya masyarakat yang damai dan berkeadilan" (Moeslim Abdurrahman, 2009: 43-44).

Sekarang pertanyaannya, apakah kita semua mau menjamin keberhasilan ikhtiar ini? Moeslim melanjutkan:

"...semua kitab suci...menjadi ruh teologis bagi gerakan yang memihak keadilan sosial, sehingga muncul kekuatan kolektif yang berangkat dari kesadaran bahwa setiap bentuk hegemoni kekuasaan yang ingin melestarikan kekerasan dan ketidakadilan merupakan kemungkaran yang selalu mengancam keutuhan sendi-sendi kemanusiaan" (Ibid).

Dari apa yang disampaikan Syafii Maarif memberikan pelajaran kepada kita tentang adanya krisis kemanusiaan dan struktur kuasa yang sebenarnya, yang harus dihadapi, serta penting mengembalikan cara-cara hidup dehumanistik kita kepada nilai-nilai etis kitab suci. Nurcholish Madjid juga menentang keras segala sistem hidup dan keagamaan yang despotik dan dehumanistik. Roger Garaudy membicarakan pentingnya berlomba dalam pembangunan martabat kemanusiaan dan keadilan sosial, melalui pemahaman ulang terhadap agama. Fazlur Rahman memberi pelajaran tentang pentingnya menimbang ulang tradisi sebagai strategi, untuk melakukan kerja-kerja kemanusiaan. Sedangkan Moeslim Abdurrahman mengungkapkan pentingnya kesadaran agama yang berfungsi-sosial secara nyata dalam kehidupan.

Pada akhirnya, inilah sesungguhnya pintu menuju “jalan panjang deradikalisasi”, yaitu pembangunan peradaban kemanusiaan itu sendiri. Jalan ini panjang dan terjal, karena itu, bila ideologi bisa menjadi sumber masalah krisis kemanusiaan yang berpotensi abadi, maka kerja deradikalisasi ini pun, sejatinya adalah kerja kemanusiaan tanpa henti. Siapa yang turut berjuang dalam agenda deradikalisasi, berarti sanggup untuk merelakan dirinya bekerja seumur hidup demi perdamaian, kemanusiaan dan keadilan sosial.

Kesimpulan

Fenomena Islam Transnasional Radikal, terorisme, kontra-terorisme dan deradikalisasi bukanlah sekedar persoalan bagaimana membuat individu atau kelompok agar memiliki pemikiran atau ideologi keagamaan yang lebih lunak dan tidak menggunakan cara-cara kekerasan dan teror dalam beragama. Namun, persoalan ini menjangkau seluruh

persoalan mengenai krisis kemanusiaan, keadilan sosial dan peradaban. Ideologi keagamaan yang berpotensi menjadi masalah abadi dalam kaitannya dengan radikalisme keagamaan, sesungguhnya lahir karena krisis kemanusiaan tersebut. Maka, meninjau ulang pemikiran deradikalisasi dan memberikan jalan alternatif melalui pembangunan agama, sosial, ekonomi, politik dan kebudayaan oleh aktor-aktor masyarakat sipil, sebenarnya patut diperhitungkan. Reformasi agama dan keberagaman yang memperjuangkan hak asasi manusia, kesetaraan, kebebasan, pluralisme dan keadilan sosial, adalah praksis dari hasil pembaruan deradikalisasi. Di samping itu, menghidupkan kembali nilai-nilai hidup di masing-masing tempat kita berasal dan berpijak, juga merupakan pelajaran penting mengenai deradikalisasi. Seiring dengan ini semua, pemerintahan yang bersih, penegakan hukum dan keadilan, serta jaminan kesejahteraan, keamanan dan demokrasi, juga menjadi kunci sukses deradikalisasi.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Moeslim, 2009. *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan: Menuju Demokrasi dan Kesadaran Bernegara*. Yogyakarta: Kanisius.
- Abrahamian, Ervand, 2003. “The US media, Huntington and September 11,” *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.
- Ahnaf, Muhammad Iqbal, 2006. “Fundamentalism as a Resistant Enemy,” *The Image of the Other as Enemy* (Bangkok: Asian Muslim Action Network and Silkworm).
- Arifin, Syamsul, 2010. *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamental*. Malang: UMM Press.
- Azyumardi Azra, 2005. *Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism*. Melbourne: The Centre for the Study of Contemporary Islam, the University of Melbourne.
- Bas, Natana J. De-Long, 2004. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: I.B. Tauris.

- Bubalo, Anthony dan Greg Fealy, 2005. *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*. New South Wales: Lowy Institute for International Policy.
- Burhani, Ahmad Najib, 2012. "Al-Tawassut wa-l I'tidal: The NU and Moderatism in Indonesian Islam," *Asian Journal of Social Science*, 40.
- Chua, Amy, 2003. *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. New York: Doubleday.
- Clubb, Gordon, 2009. "Re-Evaluating the Disengagement Process: The Case of Fatah," *Perspectives on Terrorism*, Vol. 3, No. 3.
- Esposito, John L., 2002. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L., 2002. *What Everyone Needs to Know about Islam: Answers to Frequently Asked Question from One of America's Leading Expert*. Oxford: Oxford University Press.
- Euben, Roxane L., 2002. *Musuh dalam Cermin: Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern*. Jakarta: Serambi.
- Fatwa, AM., 2007. "Terorisme Global dalam Perspektif Islam," *Jurnal Tarjih dan Tajdid*, Edisi ke 9
- Fuller, Graham E., 2010. *A World Without Islam*. London: Little, Brown and Company.
- Gunaratna, Rohan, 2009. "Ideology in Terrorism and Counter-Terrorism: Lesson from Combating al-Qaeda and al-Jemaah al-Islamiyah in Southeast Asia," dalam Cornelia Beyer dan Michael Bauer (eds.), *Effectively Countering Terrorism: The Challenges of Prevention, Preparedness, and Response*. Eastbourne: Sussex Academic Press.
- Hasan, Noordin, 2009. "Transnational Islam in Indonesia," *Transnational Islam in Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics*. Washington: The National Bureau of Asian Research.
- Hasan, Noordin, 2005. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest of Identity in Post-New Order Indonesia* (Disertasi di Faculteit der Letteren en International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Universiteit Utrecht).
- Huntington, Samuel, 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Kalmonick, Paul, 2012. *Delegitimizing al-Qaeda: A Jihad-Realist Approach*. US: Strategic Studies Institute, US Army War College.
- Latif, Yudi, 1999. *On Secularisation and Islamisation in Indonesia: A Sociological Interpretation* (Tesis di Southeast Asia Center, the Australian National University).
- Maarif, Ahmad Syafii, 2013. "Dunia Islam yang Melelahkan, di Mana al-Qur'an?" *Suara Muhammadiyah*, 17/98 (1-15 September).
- Madjid, Nurcholish, 1993. "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang," *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 4, No. 1.
- Madjid, Nurcholish, 1987. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

- Mandaville, Peter, 2009. "Transnational Islam in Asia: Background, Typology and Conceptual Overview," *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics*. Washington: The National Bureau of Asian Research.
- Mannheim, Karl, 1991. *Ideology and Utopia*. London: Routledge.
- Metro TV, "Kronologis Ledakan Bom di Vihara Ekayana," www.metrotvnews.com/metronews/video/2013/08/05/1/181342/Kronologis-Ledakan-Bom-di-Vihara-Ekayana (diakses pada 1 September 2013).
- Mubaraq, Zulfi, 2011. *Tafsir Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global*. Malang: UIN Maliki Press.
- Prasetyo, Eko, 2003. *Membela Agama Tuhan, Potret Gerakan Islam dalam Pusaran Konflik Global*. Yogyakarta: Insist Press.
- Rabasa, Angel dkk., 2010. "Disengagement and Deradicalization," *Deradicalizing Islamist Extremist*. Santa Monica; Canada: Rand Corporation.
- Rahman, Fazlur, 2003. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld.
- Ramadan, Tariq, 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Ramage, Douglas Edward, 1993. *Ideological Discourse in the Indonesian New Order: State Ideologies and the Beliefs of an Elite, 1985-1993* (Disertasi di Departement of Government and International Studies, University of South Carolina).
- Ramakrishna, Kumar dan See Seng Tan, 2003. *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies.
- Rapoport, David C., 1998. "Sacred Terror: A Contemporary Example from Islam," *The Origins of Terrorism*. Washington: The Woodrow Center Press.
- Roy, Oliver, 1994. *The Failure of Political Islam*. London: IB. Tauris & Co. Ltd.
- Sindhunata, 2005. "Terorisme Bawah Sadar," *Basis*, No. 11-12, Tahun ke-54 (November-Desember)
- Siradj, Said Agil, Wawancara dengan TV One pada 4 September 2012.
- United Nations Counter-Terrorism Implementation Task Force, *First Report of the Working Group on Radicalisation and Extremism That Lead to Terrorism* (September 2008).
- Wahid, Abdurrahman, 1989. "Pribumisasi Islam," *Islam Indonesia: Menatap Masa Depan*. PM3.
- Wilson, A.N., 1991. *Against Religion: Why We Should Live Without It*. London: Chatto and Windus.