

**Laporan Penelitian**

**POLA JEJARING DAN PENETRASI  
ISLAM TRANSNASIONAL DI KALIMANTAN SELATAN**

**Oleh:  
Dr. Irfan Noor, M. Hum.**



**PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) ANTASARI  
BANJARMASIN  
2012**

## DAFTAR ISI

HALAMAN COVER	i
KATA PENGANTAR	ii
DAFTAR ISI	iii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Penelitian	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian	5
D. Kegunaan Penelitian	6
E. Tinjauan Pustaka	6
F. Metode Penelitian	8
BAB II KERANGKA TEORITIS	10
A. Pendahuluan	10
B. Ruang Publik dan Teori Diskursus	10
C. Ruang Publik dan Keterlibatan Agama	21
D. Penutup	29
BAB III LATAR BELAKANG PERKEMBANGAN ISLAM TRANSNASIONAL DI INDONESIA	30
A. Pendahuluan	30
B. Politik Identitas Pasca Orde Baru	31
C. Geneologi Islam Transnasional di Indonesia	35
D. Ideologi Islam Transnasional dan Transisi Demokrasi di Indonesia	43
E. Penutup	45
BAB IV PAPARAN DATA: JEJARING DAN PENETRASI HIZBUT TAHRIR DI KALIMANTAN SELATAN	47
A. Pendahuluan	47
B. 1. Selintas Sejarah Hizbut Tahrîr	48
B. 2. Dari Dunia ke Indonesia: Hizbut Tahrîr di Indonesia	55
B. 3. Perkembangan Hizbut Tahrîr Indonesia di Kalimantan Selatan	62
C. Hizbut Tahrir Indonesia dan Konstelasi Politik Lokal	70
D. Gerakan Islam Transnasional, Ruang Publik	

	dan Politik Identitas	79
	E. Penutup	83
BAB V	PENUTUP	
	A. Simpulan	84
	B. Saran-Saran	85
DAFTAR PUSTAKA		

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Penelitian

Salah satu arus balik reformasi yang bisa kita saksikan dalam kurun waktu 10 tahun pasca reformasi adalah maraknya gerakan Islam global atau yang akhir-akhir ini sering disebut sebagai “Gerakan Islam Transnasional” (lintas negara).<sup>1</sup> Dari istilah tersebut tampak bahwa lingkup gerakan Islam ini tidak hanya terbatas pada wilayah nasional atau local tertentu saja, seperti Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah, namun melampaui sekat-sekat teritorial negara-bangsa (*nation-state*).<sup>2</sup> Di antara gerakan Islam lintas negara yang akhir-akhir ini menjadi sorotan adalah Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, Salafi, Jama’ah Tabligh, dan Syi’ah.

Kehadiran gerakan ini dianggap sebagai arus balik reformasi karena gerakan ini bertendensi membentuk “komunalisme agama” bercorak teokratik di atas realitas masyarakat yang majemuk, sesuatu yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi yang menjadi “spirit” awal gerakan reformasi. Mengapa reformasi mengalami “arus balik” ? Menurut Lipset<sup>3</sup> dan O’Donnell dan Schmitter,<sup>4</sup> pemerintahan baru yang berada dalam proses transisi demokrasi dari sistem pemerintahan otoriter ke sistem pemerintahan demokratis cenderung tidak memiliki stabilitas dengan legitimasi

---

<sup>1</sup>Peter Mandaville, *Global Political Islam*, (London & New York: Routledge, 2007), hlm. 279.

<sup>2</sup>Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme Islam", dalam Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002, hlm. 45. Gerakan Islam radikal transnasional yang dimaksud adalah gerakan Islam yang muncul dalam 10 tahun ini yang memiliki agenda kerja "pemberlakuan syari'at Islam" dalam kehidupan umat Islam dan berupaya untuk "memformalkan" syari'at Islam ke dalam batang tubuh sistem negara, yang tujuan akhirnya adalah perubahan dasar negara untuk menjadi "negara Islam" dalam pengertian kekhilafahan internasional.

<sup>3</sup>Lipset, Seymour Martin. (1981). *Political man; The social bases of politics*. Maryland: Baltimore.

<sup>4</sup>O’Donnell, Guillermo & Philippe C Schmitter. (1986). *Transitions from authoritarian rule*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

yang kuat di masyarakat. O'Donnell dan Schmitter bahkan pernah mengingatkan bahwa transisi demokrasi adalah “perubahan dari satu rezim otoriter menuju ‘sesuatu yang lain’ yang belum jelas”.<sup>5</sup> Wajah-wajah yang lain itu bisa berwujud tegaknya sebuah demokrasi politik atau malah sebaliknya. Artinya, sejalan dengan proses transisi demokrasi yang menawarkan kebebasan yang sangat luas sebagai antithesis pemerintahan otoriter masa lalu, pemerintahan baru yang ingin dibangun dalam konteks ini cenderung memiliki ciri yang tidak stabil dan “gamang”, sehingga euforia kebebasan berjalan bebas tanpa adanya kontrol dari negara. Situasi ini benar-benar terefleksi ketika Indonesia selama tahun-tahun pertama reformasi memasuki suasana yang *governmentless* dan *lawless*. Pemerintah tidak berwibawa, hukum tidak berjalan, sistem tidak bekerja, membuat masyarakat tidak sabar.

Kondisi inilah yang melegitimasi muncul sejumlah organisasi Islam beraliran transnasional. Tercatat, Ikhwanul Muslimin, Jama'ah Tabligh, Salafi, dan Hizbut Tahrir. Kehadiran organisasi Islam ini menandai gerakan baru Islam di Indonesia yang berbeda dengan organisasi-organisasi Islam yang lebih dulu hadir, seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), Nahdlatul Ulama (NU), Al-Irsyad, Jami'atul Khoir, dan lain-lain.

Tentu saja, kehadiran organisasi-organisasi Islam transnasional di ranah kebangsaan kita ini sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari kehadiran lebih dulu ideologi Islam beraliran salafisme khas abad 20,<sup>6</sup> yang merupakan ideologi utama gerakan Islam transnasional. Ideologi ini tidak hanya menekankan pemurnian keagamaan semata, tapi menjadi ideologi perlawanan terhadap berbagai paham yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, seperti modernisme, sekularisme, kapitalisme, dan lain-lain.<sup>7</sup> Tokoh-tokohnya antara lain, Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb (*Ikhwanul Muslimin*) dan Abul A'la Al-Maududi (*Jama'ati Islami*).

---

<sup>5</sup>*Ibid.*, hlm. 89.

<sup>6</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006), hlm. 18.

<sup>7</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. viii.

Dalam konteks sosial historis Indonesia, kehadiran ideologi Islam transnasional ini dapat ditelusuri akarnya dari peristiwa berpalingnya tokoh-tokoh Masyumi dari arena politik kepada aktivitas dakwah Islam sebagai akibat langsung kebijakan “*depolitisasi Islam*” era Orde Baru.<sup>8</sup> Maka sejak saat itu, berkembang paradigma baru para mantan pemimpin Masyumi ini untuk memperluas lingkup perjuangan Islam ke arena-arena non-politik,<sup>9</sup> dengan membentuk Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada 26 Februari 1967 di masjid al-Munawwarah (Tanah Abang, Jakarta).<sup>10</sup> Karena pengaruh lobi Natsir, DDII dalam perkembangan berhasil mendapatkan akses ke lembaga-lembaga donor dari negara-negara Timur Tengah, seperti *Rabithah Alam Al-Islami*, yang mampu membiayai aktivitas-aktivitas dakwah di masjid-masjid, universitas-universitas, dan lembaga-lembaga dakwah.

Pada 1974, DDII mengawali usaha yang lebih sistematis berbasis kampus yang disebut Bina Masjid Kampus. Kegiatan *Latihan Mujahid Dakwah* di Masjid Salman ITB merupakan realisasi dari usaha DDII untuk menjadikan kampus sebagai sasaran dakwah. Inspirasi bagi penekanan terhadap tauhid dan *ghazwul fikr* ini diambil dari doktrin gerakan Islam yang terkenal di Mesir, yaitu Ikhwanul Muslimin (IM). Program LMD ini berhasil membangkitkan gerakan dakwah masjid kampus yang ditandai dengan lahirnya LDK di beberapa universitas umum di Indonesia.

Bersamaan dengan gerakan dakwah masjid kampus ini, DDII juga mendorong penerjemahan karya-karya dari pemikir utama gerakan revivalisme Islam Timur Tengah ke dalam bahasa Indonesia, sehingga beredar buku-buku terjemahan karya Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb (*Ikhwanul Muslimin*) dan Abul A’la Al-Maududi (*Jama’ati Islami*). Oleh karenanya, secara tidak langsung, aktivis-aktivis yang terlibat dalam gerakan ini belakangan menjadi tempat persinggahan gerakan dan ideologi Islam dari luar (*Islam transnasional*), seperti Ikhwanul Muslimin (Mesir), Darul Arqam (Malaysia), Jama’ah Tabligh (Pakistan), dan Hizbut Tahrir Indonesia (Yordania).

---

<sup>8</sup> Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa; Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 419-20

<sup>9</sup>Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa ...*, hlm. 497.

<sup>10</sup>M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Gerakan Revivalisme Islam ke Indonesia (1980-2002)*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 83.

Bahkan secara terselubung, di tahun-tahun ini juga pelan tapi pasti pemikiran-pemikiran Syi'ah ikut juga mewarnai kehidupan religio intelektual kalangan tertentu aktivis muda kampus. Dari sinilah awal mula perkembangan ideologi Islam transnasional secara lebih intensif di kalangan aktivis muda dakwah di Indonesia.

Di bandingkan dengan beberapa gerakan Islam transnasional yang ada di Indonesia, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Syi'ah secara jelas menunjukkan watak transnasional yang akhir-akhir menunjukkan perkembangan signifikan di Indonesia umumnya dan di Kalimantan Selatan khususnya.

Hizbut Tahrir artinya "Partai Pembebasan", yang awalnya bernama "Partai Pembebasan Islam" (*hizb al-tahrir al-Islami*) berdiri pada tahun 1953 di Al-Quds (Baitul Maqdis), Palestina. Gerakan yang menitik beratkan perjuangan membangkitkan umat di seluruh dunia untuk mengembalikan kehidupan Islam melalui tegaknya kembali Khilafah Islamiyah ini dipelopori oleh Syeikh Taqiyuddin An-Nabhani, seorang ulama alumni Al-Azhar Mesir, dan pernah menjadi hakim di Mahkamah Syariah di Palestina. Hizbut Tahrir kini telah berkembang ke seluruh negara Arab di Timur Tengah, termasuk di Afrika dan beberapa negara di kawasan Eropa, seperti Turki, Inggris, Perancis, Jerman, Austria, Belanda, dan lainnya, serta negara-negara Asia, seperti Indonesia.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, Hizbut Tahrir masuk ke Indonesia pada tahun 1980-an melalui aktivisme dakwah di kampus-kampus besar di seluruh Indonesia. Pada era 1990-an ide-ide dakwah Hizbut Tahrir merambah ke masyarakat, melalui berbagai aktivitas dakwah di masjid, perkantoran, perusahaan, dan perumahan. Di tahun 1990-an inilah, Hizbut Tahrir masuk ke Kalimantan Selatan melalui beberapa aktivis kampus Universitas Lambung Mangkurat (Unlam) Banjarmasin.<sup>11</sup> Hingga kini, gerakan Islam transnasional yang satu ini, telah menunjukkan kekuatannya sebagai daya tekan (oposisi) kepada negara yang tidak aspiratif terhadap Islam.

Walaupun telah banyak penelitian-penelitian sebelumnya tentang gerakan-gerakan Islam transnasional ini di Indonesia, namun studi yang secara khusus

---

<sup>11</sup>Maimanah, dkk., "Kajian Historis terhadap Gerakan Hizbut Tahrir di Kalimantan Selatan", *Jurnal Studi Islam Kalimantan al-Banjari*, Vol. 8, No. 2, Juli 2009, hlm. 204.

memfokuskan pada pola penetrasi gerakan Islam Transnasional ini di Kalimantan Selatan belumlah ada. Dalam konteks kajian antropologi, istilah “penetrasi” di sini dipahami sebagai masuknya pengaruh suatu kebudayaan ke kebudayaan lainnya. Penetrasi kebudayaan ini dapat terjadi dengan dua cara, yaitu (1) *penetration pasipique*, yaitu masuknya sebuah kebudayaan dengan jalan damai, dan *penetration violante*, masuknya sebuah kebudayaan dengan cara memaksa dan merusak.<sup>12</sup> Oleh karena itu, penelitian ini akan mengambil tema “Jejaring Dan Pola Penetrasi Islam Transnasional Di Kalimantan Selatan” dengan mengambil fokus penelitian pada kehadiran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Kalimantan selatan.

## **B. Rumusan Masalah**

Dari latar belakang penelitian di atas, maka dirumuskan beberapa rumusan masalah, sebagai berikut:

1. Bagaimana asal usul perkembangan gerakan Islam transnasional di Kalimantan Selatan, khususnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) ?
2. Bagaimana pola penetrasi gerakan Islam transnasional, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), selama ini sehingga bisa diterima di Kalimantan Selatan ?
3. Apa saja dampak dari kehadiran gerakan Islam transnasional, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), di Kalimantan Selatan ?

## **C. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini memiliki beberapa tujuan sebagai berikut, yaitu:

1. Mendeskripsikan asal usul perkembangan gerakan Islam transnasional di Kalimantan Selatan, khususnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).
2. Mendeskripsikan pola penetrasi gerakan Islam transnasional, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), selama ini sehingga bisa diterima di Kalimantan Selatan.

---

<sup>12</sup>Deddy Mulyana dan Jalaluddin Rakhmat. *Komunikasi Antarbudaya: Panduan Berkomunikasi dengan Orang-Orang Berbeda Budaya*. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006).

3. Mengetahui dampak apa saja yang ditimbulkan dari kehadiran gerakan Islam transnasional, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), di Kalimantan Selatan.

#### **D. Kegunaan Penelitian**

Secara teoritik, penelitian ini ingin memperkaya dan meneguhkan kembali teori-teori “penetrasi” dalam kajian antropologi sosial melalui kajian tentang kehadiran gerakan Islam Transnasional (lintas negara) di tengah-tengah masyarakat. Selanjutnya, secara praktis, penelitian ini ingin mengisi kekosongan studi-studi tentang gerakan Islam kontemporer di Kalimantan Selatan.

#### **E. Tinjauan Pustaka**

Penelitian tentang gerakan Islam transnasional di Indonesia sering kali terfokus pada dimensi militansinya, terutama sebagaimana yang telah dilakukan oleh S. Yunanto dkk, yang meneliti tentang gerakan militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara mengenai bentuk dan keterkaitannya dengan gerakan Timur Tengah dan Afrika, dan pandangan-pandangannya tentang demokrasi, pluralisme, Islam dan negara serta alasan-alasan melakukan tindakan kekerasan. Penelitian S. Yunanto dkk ini juga menunjukkan adanya keterlibatan militer dalam aksi-aksi kekerasan yang dilakukan oleh beberapa organisasi militan seperti Laskar Jihad dalam konflik Ambon.<sup>13</sup>

Penelitian lain dilakukan oleh Noorhaidi Hasan yang secara khusus mengkaji organisasi Laskar Jihad. Ia menyimpulkan bahwa gerakan radikalisme Islam memiliki jaringan yang dekat dengan Timur Tengah. Hal itu dibuktikan dengan hasil penelitiannya tentang FKAWJ dalam kasus konflik Maluku. Organisasi tersebut meminta pembenaran jihad dari beberapa ulama salafi di Timur Tengah, bahkan menurut Noorhaidi, kemungkinan besar organisasi tersebut juga meminta bantuan dana dari Timur Tengah.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>S. Yunanto, *et. al.*, *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara* (Jakarta: The Ridep Institute, 2003).

<sup>14</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006). Lihat juga penjelasan

Studi Abegebriel dan Abeveiro tentang Jamaah Islamiyah (JI) sebagai organisasi yang dituding merupakan kepanjangan tangan Al-Qaeda. Dalam laporan penelitiannya yang kemudian dibukukan menjadi buku setebal 1000 halaman berjudul *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, disimpulkan bahwa eksistensi gerakan radikalisme Islam di Indonesia benar-benar nyata. Secara historis pertama kali ada sejak DI/TII kemudian bermetamorfosa menjadi beberapa organisasi seperti MMI, FPI, HTI, FKAWJ, FPIS, dan lain sebagainya. Pada intinya, ideologi gerakan mereka dari awal sampai sekarang masih sama yaitu bermuara pada mendirikan Daulah Islamiyyah.<sup>15</sup>

Dari berbagai penelusuran atas penelitian-penelitian yang lain, penelitian-penelitian tersebut ada yang membidiknya dengan perspektif filosofis misalnya hanya mengupas konsep, doktrin, dan gagasan-gagasan tokoh atau organisasinya, namun ada juga yang melihatnya secara sosiologis dan politis, bahkan ada juga yang melihatnya dari perspektif ekonomi misalnya ketika mengaitkan antara aksi-aksi terorisme dengan persoalan minyak.

Namun sayangnya, belum ada studi yang secara khusus membidik bagaimana pola penetrasi gerakan Islam Transnasional ini di Kalimantan Selatan. Alasan khusus mengapa penelitian ini mengambil fokus penelitian tersebut karena fakta yang diperoleh dari beberapa penelitian yang menunjukkan adanya fenomena meluasnya gerakan Islam transnasional yang tidak hanya terbatas ke lingkungan kampus-kampus perguruan tinggi tetapi ke sekolah-sekolah menengah tingkat atas hingga masyarakat umum mulai tahun 2000-an.<sup>16</sup>

## **F. Metode Penelitian**

### **1. Jenis Penelitian**

---

Noorhaidi Hasan, "Transnational Islam Within the Boundary of National Politics: Middle Eastern Fatwas on Jihad in the Moluccas", *Makalah* dipresentasikan pada "The Conference Fatwas and Dissemination of Religious Authority in Indonesia" yang dilaksanakan oleh International Institute for Asia Studies (IIAS), Leiden, 31 Oktober 2002.

<sup>15</sup> A. Maftuh Abegebriel, A. Yani Abeveiro SR-Ins Team, *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia* (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004).

<sup>16</sup>Hairus Salim, *Politik Ruang Publik Sekolah; Negosiasi dan Resistensi di SMUN di Yogyakarta*, (Yogyakarta: CRCS, 2010).

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) dengan menggunakan pendekatan deskriptif-kualitatif, yakni memaparkan atau menggambarkan sesuatu hal (keadaan, kondisi, situasi, peristiwa, kegiatan, dan lain-lain). Dengan demikian, penelitian ini hanya memotret apa yang terjadi pada diri objek atau wilayah yang diteliti, kemudian memaparkan apa yang terjadi dalam bentuk laporan penelitian secara lugas, seperti apa adanya (Arikunto, 2010: 3).

## **2. Teknik Pengumpulan Data**

Teknik pengambilan data dilakukan dengan cara melakukan observasi dan wawancara mendalam terhadap aktivitas dan aktivis dari organisasi tersebut. Di samping itu, penelitian ini juga akan melakukan studi dokumentasi atas sumber-sumber tertulis yang berkaitan dengan aktivitas HTI di Kalimantan Selatan.

## **3. Teknik Analisis Data**

Analisis data merupakan tahapan lanjut yang tidak boleh dihindari dalam sebuah penelitian, baik itu kuantitatif maupun kualitatif. Analisis data ini dilakukan untuk mencapai tujuan dan objektif penelitian.

Oleh karena itu, metode analisa data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode yang dikembangkan oleh Mathew B. Miles dan A. Michael Huberman.<sup>17</sup> Dalam *Qualitative Data Analysis*, mereka merumuskan tiga komponen analisis data, yaitu reduksi data (*data reduction*), sajian data (*data display*), dan merumuskan kesimpulan (*conclusion drawing/verification*). *Reduksi Data* adalah proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data “kasar” yang muncul dari catatan-catatan tertulis di lapangan. Reduksi data merupakan suatu bentuk analisis yang berguna untuk menajamkan, menggolongkan, mengarahkan, membuang yang tidak perlu dan mengorganisasi data dengan cara sedemikian rupa, sehingga simpulan-simpulan akhirnya dapat dibuat dan diverifikasi.<sup>18</sup> *Sajian Data* adalah sekumpulan informasi yang tersusun sehingga memberi kemungkinan munculnya upaya pembuatan kesimpulan dan pengambilan tindakan. Sajian data merupakan suatu

---

<sup>17</sup>Miles, Matthew B. & A. Michael Huberman. (1984). *Qualitative data analysis; A sourcebook of new methods*. London: Sage Publications.

<sup>18</sup>Ibid, hlm. 21.

rangkaian organisasi informasi, deskripsi dalam bentuk narasi yang memungkinkan simpulan penyelidikan dapat dilakukan. Sajian data yang merupakan rangkaian kalimat yang disusun logis dan sistematis, sehingga bila dibaca akan mudah dipahami akan berbagai hal yang terjadi dan harus mengacu pada rumusan masalah yang telah dirumuskan sebagai pertanyaan dalam penelitian. Dengan melihat sajian data akan dapat dipahami apa yang sedang terjadi dan apa yang harus dilakukan lebih jauh dalam menganalisis atautkah mengambil tindakan berdasarkan atas pemahaman yang didapat dari penyajian tersebut. *Perumusan kesimpulan* adalah proses membuat simpulan kajian agar dapat dilakukan verifikasi. Dari kesimpulan yang belum jelas kemudian meningkat menjadi lebih rinci dan mengakar dengan kukuh dengan fakta di lapangan.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>Ibid, hlm. 22.

## **BAB II**

### **KERANGKA TEORITIS**

#### **A. Pendahuluan**

Penelitian ini akan menggunakan perspektif teori Diskursus dari Jurgen Habermas yang membahas posisi agama di ruang publik. Filsuf yang lahir pada tahun 1929 ini merupakan salah seorang filsuf kontemporer yang akhir-akhir ini banyak mencurahkan usahanya untuk menjawab persoalan-persoalan sosial politik kontemporer di atas tradisi Teori Kritis. Sekalipun ia termasuk penyumbang penting Teori Kritis, namun selama bertahun-tahun ia juga menggabungkan teori marxian dengan banyak masukan teori yang lain dan menghasilkan serangkaian gagasan teoritis yang sangat khas.<sup>20</sup>

#### **B. Ruang Publik dan Teori Diskursus**

Dengan memfokuskan kajian pada agama di ruang publik, sudah barang tentu pembahasan tentang perspektif Jurgen Habermas mengenai ruang publik mesti menjadi titik tolak kajian dalam makalah ini. Pemikiran Habermas tentang ruang publik tersaji dalam karyanya, *Strukturwandel der Offentlichkeit* yang diterbitkan pada tahun 1962.<sup>21</sup> Secara ringkas dapat dikatakan ada dua tema pokok yang dikemukakan Habermas dalam buku tersebut yakni *pertama*, analisisnya mengenai asal mula ruang publik borjuis; *kedua*, perubahan struktural ruang publik di zaman modern yang ditandai oleh bangkitnya kapitalisme, industri kebudayaan, dan makin kuatnya posisi organisasi-organisasi yang bergerak dalam ekonomi serta kelompok bisnis besar dalam kehidupan publik. Pada analisis yang kedua tersebut organisasi ekonomi besar dan institusi

---

<sup>20</sup>Ritzer, George, *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots, The Basics*, McGraw Hill, Boston, 2003, hlm. 132.

<sup>21</sup>Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, (Cambridge MIT Prees, 1991).

pemerintah mengambil alih ruang publik, sementara warga negara cukup senang menjadi konsumen barang, jasa, administrasi politik dan tontonan publik.<sup>22</sup>

Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa berkembangnya kapitalisme pada abad ke-18, khususnya di Inggris menyebabkan munculnya ruang publik di kalangan kelas borjuis yang kemudian mengalami kemunduran pada pertengahan dan akhir abad ke-20. Menurut Habermas, ruang publik borjuis muncul sebagai akibat dari ciri utama masyarakat kapitalisme pada abad ke-18, yang karena kekayaan dan pendidikan yang mereka miliki berjuang dan melepaskan ketergantungan dari gereja dan negara yang begitu mendominasi kehidupan publik.

Bermula dari dukungan para borjuis terhadap dunia sastra -- teater, kesenian, kedai-kedai kopi, dan novel -- telah memunculkan ruang untuk melakukan kritik yang terpisah dari kekuasaan tradisional. Menurut Habermas, di sini percakapan berubah menjadi kritik dan kata-kata indah berubah menjadi adu argumen. Di sisi lain, perkembangan pesat kapitalisme di luar negara telah memunculkan tuntutan reformasi parlemen untuk memperluas perwakilan mereka dalam mendapatkan kebijakan atas ekspansi ekonomi pasar. Di dalam tuntutan tersebut, tercakup juga tuntutan kebebasan pers supaya kehidupan politik bisa diawasi oleh publik yang lebih luas. Hasil dari perkembangan tersebut adalah terbentuknya ruang publik borjuis pada pertengahan abad ke-19.

Di sini ruang publik mencakup organ-organ penyedia informasi dan perdebatan politis seperti surat kabar, jurnal, lembaga-lembaga diskusi politis seperti parlemen, klub-klub politik, klub-klub sastra, perkumpulan-perkumpulan publik, rumah minum dan warung kopi, balai kota, dan tempat-tempat publik lainnya yang menjadi ruang terjadinya diskusi sosial politik. Di tempat-tempat itu, kebebasan berbicara, berkumpul, dan berpartisipasi dalam debat politik dijunjung tinggi. Kepublikan (*publicity*) yang terjadi dalam ruang publik dengan sendirinya mengandung daya kritis terhadap proses-proses pengambilan putusan yang tidak bersifat publik.

---

<sup>22</sup>Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere ...*hlm. 3

Oleh karena itu, “ruang publik” di sini tidak selalu identik dengan bangunan publik, namun Habermas lebih mengaitkan ruang publik dengan kondisi-kondisi yang memungkinkan para warga negara (*private sphere*) datang bersama-sama mengartikulasikan kepentingan-kepentingannya untuk membentuk opini dan kehendak bersama secara diskursif. Ruang publik borjuis dipahami sebagai ruang orang-orang privat yang berkumpul sebagai publik (“...*the sphere of private people come together as a public;...*”).<sup>23</sup> Ruang publik terjadi karena orang-orang privat berkumpul sebagai sebuah publik dan mengartikulasikan kebutuhan masyarakat kepada negara (“... *made up of private people gathered together as a public and articulating the needs of society with the state...*”).<sup>24</sup>

Kondisi-kondisi yang dimaksudkan Habermas adalah *pertama*, semua warga negara yang mampu berkomunikasi, memiliki hak yang sama dalam berpartisipasi di ruang publik. *Kedua*, semua partisipan memiliki peluang yang sama untuk mencapai konsensus yang fair dan memperlakukan rekan komunikasinya sebagai pribadi-pribadi yang otonom dan bertanggung jawab, dan bukan sebagai alat yang dipakai untuk kepentingan tertentu. *Ketiga*, ada aturan bersama yang melindungi proses komunikasi dari tekanan dan diskriminasi, sehingga argumen yang lebih baik menjadi dasar proses diskusi.<sup>25</sup> Dengan kata lain, dalam ruang publik, kondisi-kondisi (nilai-nilai) yang tercipta adalah kondisi yang inklusif, egaliter, dan bebas tekanan.<sup>26</sup> Dengan demikian, ruang publik itu memungkinkan para warganegara untuk bebas menyatakan sikap mereka, karena ruang publik itu menciptakan kondisi-kondisi yang memungkinkan para warganegara untuk menggunakan kekuatan argumen.

Ruang publik lalu dimengerti sebagai ruang otonom yang berbeda dari negara dan pasar. Ia berciri otonom karena tidak hidup dari kekuasaan administratif maupun ekonomi kapitalistis, melainkan dari sumber-sumbernya sendiri. Artinya, ruang publik tersebut berasal dari kepentingan publik, oleh kepentingan publik, dan untuk

---

<sup>23</sup>Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere ...*, hlm. 27.

<sup>24</sup>Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere ...*, hlm. 176.

<sup>25</sup>Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere ...*, hlm. 36-37.

<sup>26</sup>Franki Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 44.

kepentingan publik itu sendiri, tanpa campur tangan dari pihak-pihak tertentu, seperti pribadi atau kelompok, maupun dari pihak pemerintah. Jadi, esensi ruang publik adalah nilai-nilai demokrasi yang mementingkan kepentingan bersama (publik). Nilai demokrasi maksimal inilah yang menjadi inti suatu ruang publik politis.

Selanjutnya, berbicara tentang ruang publik dalam pengertian politis (*political public sphere*), berarti bagaimana diskusi publik yang terbentuk dari kepentingan-kepentingan individu dihubungkan dengan kekuasaan negara. Ruang publik politis adalah ruang publik yang menjembatani antara kepentingan publik dan negara, dimana publik mengorganisasi dirinya sebagai pemilik opini publik berdasarkan prinsip demokrasi.<sup>27</sup> Ruang publik (politis) ini pada esensinya merupakan ruang demokrasi bagi publik untuk menyampaikan aspirasinya terhadap pemerintah sebagai penanggung jawab penyelenggaraan pemerintahan (kekuasaan).

Ruang publik yang muncul sekitar awal abad ke-18 dan ke-19 ini digambarkan sebagai jembatan yang menghubungkan kepentingan pribadi dan individu-individu dalam kehidupan keluarga dengan tuntutan serta kepentingan kehidupan sosial dan publik yang muncul dalam konteks kekuasaan negara. Mediasi ruang publik juga mencakup kontradiksi yang sering digambarkan antara kepentingan borjuis di satu pihak dan kepentingan warganegara di lain pihak. Tujuan mediasi ruang publik adalah untuk mengatasi perbedaan-perbedaan dalam berbagai kepentingan dan pendapat pribadi tersebut, dan akhirnya menemukan kepentingan umum serta mencapai konsensus bersama.

Dalam konteks ini, Habermas memahami ruang publik politis sebagai kondisi komunikasi yang dapat menumbuhkan kekuatan solidaritas yang mengutuhkannya sebuah masyarakat dalam perlawanannya terhadap sumber-sumber lain, yakni uang (pasar kapitalis) dan kuasa (birokrasi negara), agar tercapai suatu keseimbangan. Ruang publik politis itu — sebagai kondisi-kondisi komunikasi — bukanlah institusi dan juga bukan organisasi dengan keanggotaan tertentu dari aturan-aturan yang mengikat. Dari istilah itu sendiri orang sudah dapat mengenali ciri informal dan inklusifnya, karena istilah ‘ruang

---

<sup>27</sup>Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere ...*, hlm 102-103.

publik' atau -- dalam bahasa Jerman -- *Öffentlichkeit* berarti “keadaan yang dapat diakses oleh semua orang” dan mengacu pada ciri terbuka dan inklusif ruang ini.

Menurut Habermas, “ruang publik paling tepat digambarkan sebagai suatu jaringan untuk mengkomunikasikan informasi dari berbagai cara pandang ...; arus-arus informasi, dalam prosesnya, disaring dan dipadatkan sedemikian sehingga menggumpal menjadi simpul-simpul opini publik yang spesifik menurut topiknya”.<sup>28</sup> Harapannya, opini publik akan mempengaruhi proses pengambilan putusan dalam struktur politik dan hukum yang mapan. Kapasitas ruang publik untuk memberi solusi sendiri memang terbatas, namun kapasitas tersebut dapat digunakan untuk mengawasi bagaimana sistem politik menangani persoalan-persoalan yang muncul di tengah masyarakat.<sup>29</sup>

Yang monumental dalam sejarah munculnya ruang publik adalah bahwa ruang publik menandai bangkitnya suatu masa dalam sejarah ketika individu-individu dan kelompok-kelompok dalam masyarakat dapat membentuk opini publik, memberikan tanggapan langsung terhadap apa pun yang menyangkut kepentingan mereka sambil berusaha mempengaruhi praktik-praktik politik. Namun demikian, seiring perkembangan kapitalisme, organ-organ publik yang semula menjadi tempat diskusi publik lama-kelamaan mulai berubah fungsi. Pers tidak lagi menyuarakan opini publik dan perjuangan politik, melainkan menjadi ruang iklan. Komersialisasi, tumbuhnya perusahaan-perusahaan besar, meningkatnya intervensi negara demi stabilitas ekonomi, dan meluasnya pengaruh sains serta akal budi instrumental dalam kehidupan sosial memperparah proses depolitisasi ini. Transformasi struktural yang dimaksud Habermas terletak pada titik ini. Ruang publik berubah dari ruang diskusi rasional, debat, dan konsensus menjadi wilayah konsumsi massa dan dijajah oleh korporasi-korporasi serta kaum elite dominan.

Transformasi struktural ini terjadi ketika berlangsung transisi dari kapitalisme pasar dan demokrasi liberal pada abad ke-19 menuju tahap kapitalisme negara dan monopoli yang tampil dalam rupa fasisme Eropa dan liberalisme *welfare state* di

---

<sup>28</sup>Jürgen Habermas. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, W. Rehg (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1996, hlm. 360.

<sup>29</sup>Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms* ..., hlm. 359.

Amerika Serikat masa 1930-an. Masa-masa itu menandai babak baru dalam sejarah yang ditandai oleh pencampuran antara otoritas politik dan ekonomi, industri budaya yang manipulatif, dan masyarakat dipimpin yang makin tidak demokratis dan bebas. Dalam istilah Habermas, proses ini disebut “**refeodalisasi**” ruang publik. Refeodalisasi ruang publik menghasilkan opini publik yang tidak lagi terbentuk lewat perdebatan dan konsensus, melainkan opini publik yang dibentuk oleh kelompok elite media, politik, dan ekonomi. Habermas mengeluh, opini publik yang semula merupakan ekspresi keprihatinan untuk mencari kepentingan umum, sejak akhir abad ke-19 telah menjadi ekspresi kepentingan pribadi para elite tersebut. Pentas politik yang semula berisi usaha mencapai konsensus rasional telah menjadi ajang perebutan kekuasaan di antara berbagai kelompok kepentingan.

Sekalipun telah terjadi perubahan mendasar, Habermas masih menyimpan harapan. Habermas menawarkan agenda untuk menghidupkan kembali ruang publik dengan cara memulai proses komunikasi publik yang kritis melalui organisasi-organisasi yang menjalankan fungsi komunikasi publik itu. Menghidupkan kembali ruang publik berarti membangkitkan kembali kepublikan atau sifat publik yang kritis dalam organisasi-organisasi yang beroperasi di ruang publik. Bagi Habermas, dampak positif dari ruang publik borjuis di luar kecenderungan refeodalisasi adalah meluasnya hak-hak asasi dalam sistem pengamanan sosial yang dijalankan negara, keterbukaan informasi bagi publik dari lembaga-lembaga negara. Setidak-tidaknya, bagi Habermas, di tengah suasana komersialisasi dan intervensi negara, beberapa aspek ruang publik masih dapat ditegakkan.

Seperti sudah diketahui, Habermas terus mencari jalan baru untuk menembus kebuntuan tersebut. Ia berpaling pada bahasa (*linguistic turn*) untuk mencari dasar filosofis bagi suatu teori kritis baru, melalui karyanya terpenting, *Theorie des Kommunikativen Handeins*, yang terbit tahun 1981.<sup>30</sup> Menurut Habermas, dalam fenomena bahasa dan komunikasi antar manusia terkandung norma-norma untuk

---

<sup>30</sup>Dalam edisi Inggris: *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, T. McCarthy (trans.). (Boston: Beacon, 1984) dan Vol. II: *Lifeworld and System*, T. McCarthy (trans.) Roston Peicon, 1987).

mengkritik segala bentuk dominasi dan penindasan serta untuk memperjuangkan demokratisasi. Artinya, ketika dua orang atau lebih berwicara dalam suatu diskursus, mereka selalu berusaha saling memahami terlebih dahulu sebelum sampai pada hal-hal lain. Kehendak untuk memahami dan dipahami itu imanen pada tindakan berwicara, dan hal ini berlaku bagi siapa pun dan di mana pun. Habermas mengilustrasikan fenomena bahasa itu sebagai ‘syarat-syarat wicara ideal’ (*ideal speech situations*).<sup>31</sup>

Ukuran normatif, seperti dalam syarat-syarat wicara ideal itu, lalu dipakai untuk membangun gagasan baru mengenai ruang publik ideal. Rasionalitas suatu ruang publik tidak sepatutnya hanya bersandar pada asumsi mengenai kepentingan umum yang otomatis diwakili oleh ruang publik borjuis, melainkan pada etika diskursus universal. Konsensus tercapai bila terjadi pemahaman bersama bersifat intersubjektif mengenai sesuatu yang secara argumentatif memang lebih baik. Kondisi ideal suatu diskursus menuntut bahwa kesamaan hak setiap orang untuk terlibat dalam diskusi dijamin dan bebas dari segala bentuk dominasi, baik yang sifatnya internal menyangkut perilaku individual maupun eksternal dalam rupa komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Hanya bila kondisi ini terpenuhi, konsensus yang tercapai dapat disebut rasional.

Proses diskursif dalam pembentukan opini dan kehendak di ruang publik itu akan makin terjamin bila diletakkan di atas bangunan struktur politik dan hukum. Dalam konteks inilah, Habermas menerapkan etika diskursus di dalam bidang politik melalui karyanya *Faktizität und Geltung*<sup>32</sup> di tahun 1996. Karya ini memperlihatkan bagaimana Habermas menyusun argumentasi untuk suatu ruang publik berhadapan dengan struktur politik dan hukum. Teori diskursus ini sesungguhnya telah diperkenalkan oleh Jurgen Habermas di tahun 1980-an dengan nama “etika diskursus”, yang kemudian di tahun 1990-an diterapkan dalam ranah politik menjadi “teori diskursus.” Jika teori ini ditelusuri lebih jauh, maka teori diskursus merupakan perkembangan lebih lanjut dari Teori Kritis Habermas yang telah direkonstruksi dari Teori Komunikasi ke dalam bidang

---

<sup>31</sup>Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Vol. II: *Lifeworld and System*, T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon, 1987).

<sup>32</sup>Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, W. Rehg (trans.). (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

hukum dan politik.<sup>33</sup> Teori ini merupakan wujud dari strategi perubahan paradigma menuju paradigma intersubjektivitas sebagai usaha Habermas dalam mengatasi “jalan buntu” dalam membangun klaim kesahihan universal dalam ranah ruang publik politis. Perubahan paradigma epistemologi subjek ala Kant menjadi paradigma epistemologi intersubjektivitas (komunikasi) yang dikonstruksi Habermas ini, menegaskan bahwa tidak lagi memahami subjektivitas sebagai subjek yang terisolasi yang ditandai dengan cara pengenalan monologis. Sebaliknya, paradigma intersubjektivitas memahami subjektivitas dan pengetahuan sebagai hasil proses-proses komunikasi intersubjektif. Pengetahuan adalah hasil konsensus dengan subjek-subjek lain.

Dalam konteks komunikasi intersubjektif tersebut, Habermas berpendapat bahwa sebuah pernyataan atau tindakan seseorang bersifat rasional sejauh alasannya dapat dijelaskan atau diakui secara intersubjektif. Artinya, ketika percakapan kita tentang sesuatu telah menyentuh kepentingan orang lain, atau bahkan apa yang sudah disepakati bersama menjadi problematis, maka penerimaan rutin kita dalam arti tertentu terputus, dan konsensus yang kita terima begitu saja mulai terganggu. Di sinilah kita perlu menafsirkan, menegaskan atau membenarkan klaim-klaim kita. Bentuk komunikasi macam itu yang objeknya adalah klaim-klaim kesahihan yang dipersoalkan lagi disebut Habermas “diskursus.”<sup>34</sup> Diskursus adalah bentuk-refleksi (*Reflexionsform*) tindakan komunikatif. Maksudnya adalah bahwa diskursus adalah kelanjutan tindakan komunikatif dengan memakai sarana lain, yakni sarana argumentatif." Dengan demikian, objek diskursus adalah klaim-klaim kesahihan yang terbuka terhadap kritik. Artinya, apakah sebuah klaim kesahihan itu dapat diuniversalkan (*universalisierbar*) atau terkait pada konteks tertentu (*kontextgebunden*).

Dalam konteks paradigma intersubjektivitas (komunikasi) ini, Habermas membangun dasar filosofisnya dalam konsep tentang dunia-kehidupan (*Lebenswelt* /

---

<sup>33</sup>Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Vol. I: *Reason and the Rationalization of Society*, T. McCarthy (trans.). (Boston: Beacon, 1984) dan Vol. II: *Lifeworld and System*, T. McCarthy (trans.). (Boston: Beacon, 1987). Lihat juga F. Budi Hardiman, “Teori Diskursus Dan Demokrasi: Peralihan Habermas ke dalam Filsafat Politik”, dalam *DISKURSUS*, Vol. 7, No. 1, April 2008, hlm. 2.

<sup>34</sup>Jurgen Habermas, *The theory of communicative action, Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press., hlm..115.

*lifeworld*). Habermas mendefinisikan “dunia-hidup” sebagai “*the intuitively present, in this sense familiar and transparent, and at the same time vast and incalculable web of presuppositions that have to be satisfied if an actual utterance is to be at all meaningful, i.e. valid or invalid*”.<sup>35</sup> Di sinilah, proses formasi opini bukanlah sebuah konstruksi teoritik yang terpisah dari dunia-hidup (*lifeworld*), melainkan mengacu pada praksis komunikasi konkret di dalam dunia-hidup (*lifeworld*).<sup>36</sup>

Dengan demikian, dunia kehidupan tampak sebagai “jaringan kerjasama-kerjasama yang dimungkinkan lewat komunikasi. Kerjasama-kerjasama inilah yang memungkinkan integritas dan stabilitas sebuah masyarakat. Hal ini karena tindakan komunikatif pada akhirnya bertujuan pada konsensus. Konsensus ini dapat dianggap rasional, jika para peserta komunikasi dapat menyatakan pendapat dan sikapnya terhadap klaim-klaim kesahihan tersebut secara bebas dan tanpa paksaan. Menurut Habermas, keberhasilan komunikasi tergantung pada kemampuan pendengar untuk “menerima-atau-menolak” klaim-klaim kesahihan itu. Artinya, klaim-klaim kesahihan itu harus serentak benar, tepat dan jujur, supaya pendengar dapat mengambil sikapnya.<sup>37</sup>

Apa yang menarik dalam pemikiran Habermas bakwa tindakan antar manusia atau interaksi sosial di dalam sebuah masyarakat tidak terjadi secara semena-mena, melainkan pada dasarnya bersifat rasional. Sifat rasional tindakan ini tampak -- dan hal ini bagi Habermas mengandung pelajaran -- dalam kenyataan bahwa para aktor mengorientasikan diri pada pencapaian pemahaman satu sama lain. Kata pemahaman, *Verständigung*, pada Habermas memiliki suatu spektrum arti. Kata itu dapat berarti mengerti (*Verstehen*) suatu ungkapan bahasa. Kata tersebut juga dapat berarti persetujuan (*Einverständnis*) atau konsensus (*Konsens*). Sifat rasional tindakan mengacu pada arti terakhir ini. Tindakan antar manusia bersifat rasional, karena tindakan itu

---

<sup>35</sup>Jurgen Habermas, *The theory of communicative action, Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press., hlm. 131.

<sup>36</sup>Franki Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: ...*, hlm. 186.

<sup>37</sup>F. Budi Hardiman, “Teori Diskursus Dan Demokrasi...”, hlm. 8. Lihat juga Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: Polity Press., hlm. 305.

berorientasi pada konsensus. Dengan kata lain, tindakan yang mengarahkan diri pada konsensus itu adalah tindakan komunikatif.<sup>38</sup>

Selanjutnya, berkaitan dengan konteks syarat-syarat wicara ideal sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, Habermas menyoroti terjadinya kolonisasi dunia kehidupan (*lifeworld*) oleh sistem. Dunia kehidupan, menurut Habermas, merupakan arena berlangsungnya peristiwa sehari-hari dan tindakan komunikatif menduduki tempat yang paling sentral. Sementara itu, sistem merupakan mekanisme untuk mengatur tindakan individu-individu, memberi makna fungsional terhadap tindakan, dan memastikan bahwa sistem tetap bekerja seperti dimaksud.

Habermas memakai kedua konsep – “dunia-hidup” dan “sistem” -- itu bersama-sama dan menyebutnya sebagai “konsep dua tingkat” (*Zweistufiges Konzept*). Secara sederhana kedua konsep itu dipahami, sebagai berikut: Jika dilihat dari perspektif-para-peserta (*Teilnehmerperspektive*), masyarakat tampak sebagai "jaringan kerjasama-kerjasama yang dimungkinkan lewat komunikasi." Kerjasama-kerjasama inilah yang memungkinkan integritas dan stabilitas sebuah masyarakat. Konsekuensi-konsekuensi sosial -dilihat dari perspektif-dalam ini- dihasilkan bersama-sama oleh para aktor sosial. Akan tetapi kalau dilihat dari perspektif-para-pengamat (*Beobachterperspektive*), masyarakat memperlihatkan dirinya sebagai “jaringan fungsional dari rentetan tindakan.” Tindakan-tindakan terakhir ini seolah-olah terjadi secara mekanis, yakni tidak dimaksudkan oleh para aktor. Di sinilah masyarakat muncul sebagai sistem. Di dalam masyarakat-masyarakat modern sistem tampak secara mencolok pada ekonomi dan kekuasaan negara.<sup>39</sup>

Dalam konteks kolonisasi dunia kehidupan (*lifeworld*) oleh sistem ini, sistem memiliki sumbernya dalam dunia-hidup, namun ia berkembang dalam strukturnya sendiri yang berbeda, seperti dalam keluarga, sistem hukum, negara, dan ekonomi. Sebagaimana struktur ini terbangun, mereka bertumbuh membesar berjarak dan terpisah dari dunia-hidup. Seperti dunia hidup, sistem dan strukturnya mengalami rasionalisasi

---

<sup>38</sup> F. Budi Hardiman, “Teori Diskursus Dan Demokrasi...”, hlm. 10.

<sup>39</sup> Jurgen Habermas, *The theory of communicative action, Vol. 2: Lifeworld and system: ...*, hlm.

progresif. Bagaimanapun rasionalisasi dan sistem memiliki bentuk yang berbeda dengan rasionalisasi dunia hidup. Rasionalisasi di sini berarti bahwa sistem dan strukturnya bertumbuh kembang secara berbeda, kompleks, dan mampu memenuhi kebutuhan diri (*self-sufficient*). Yang terpenting, kekuatan sistem dan strukturnya bertumbuh dan dengan kemampuannya mengontrol dan mengarahkan apa yang terjadi dalam dunia hidup. Kenyataan ini memiliki sejumlah implikasi yang tidak menyenangkan bagi dunia hidup, dan yang paling penting adalah bahwa sistem mengkolonisasi (masuk ke dalam) dunia hidup.<sup>40</sup> Kolonisasi dunia-hidup ini mengambil banyak bentuk, namun tidak satupun yang lebih penting dari fakta bahwa sistem memaksa dirinya sendiri atas komunikasi yang terjadi dalam dunia-hidup, dan membatasi kemampuan aktor untuk berargumentasi melalui dan meraih konsensus di dalam dunia-hidupnya. Habermas menyebut fenomena ini sebagai “hilangnya sambungan (*Entkoppelung*) antara sistem dan dunia-kehidupan”.

Pemecahan masalah ini bagi Habermas terletak pada rasionalisasi, masing-masing dalam caranya sendiri, baik pada dunia-hidup maupun sistem. Sistem dan strukturnya perlu diikuti dengan tumbuhnya keanekaragaman dan kompleksitas yang lebih banyak, sementara dunia hidup perlu dinaikkan statusnya sehingga komunikasi yang bebas menjadi mungkin dan argumentasi yang lebih baik diijinkan mencapai kemenangan. Rasionalisasi yang penuh pada keduanya akan mengijinkan dunia-hidup dan sistem untuk bersesuaian kembali sedemikian hingga masing-masing mempertinggi satu dengan yang lain. Bagi Habermas, hubungan dialektis antara dunia-hidup dan sistem yang mengarah pada terbentuknya konsensus rasional merupakan perspektif ontis-normatif yang penting untuk membaca realitas sosial.<sup>41</sup>

Dalam konteks inilah, Habermas menggagas istilah “demokrasi deliberatif” untuk masyarakat modern kini. Demokrasi bersifat deliberatif jika “proses pemberian suatu alasan atas suatu kandidat kebijakan publik diuji lebih dahulu lewat konsultasi

---

<sup>40</sup>George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots*, (Boston: The Basics, McGraw Hill, 2003), 132-133.

<sup>41</sup>George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory ...*, hlm. 134.

publik atau lewat diskursus publik.”<sup>42</sup> Oleh karenanya, “demokrasi deliberatif berarti bahwa bukan jumlah kehendak perseorangan dan juga bukan kehendak umum yang menjadi sumber legitimasi, melainkan proses pembentukan keputusan politis yang selalu terbuka terhadap revisi secara deliberatif dan diskursif argumentatif.” Implikasinya yang terpenting adalah cara memperoleh keputusan. Dalam pandangan ini sebenarnya Habermas ingin bicara tentang sebuah prinsip, yakni tentang proseduralisme: legitimitas tidak terletak pada banyaknya suara tetapi cara pengambilan keputusan tersebut. Dalam paham proseduralisme, cara-caranya harus fair dan adil, untuk itu diperlukan diskursus yang terus menerus.

### C. Ruang Publik dan Keterlibatan Agama

Dalam konteks ini, pemikiran Habermas mengenai persoalan agama dalam ruang publik belum muncul secara eksplisit dalam *Faktizität und Geltung*. Habermas membahas persoalan ini untuk pertama kalinya dalam perdebatan publiknya dengan Kardinal Joseph Ratzinger (sekarang Paus Benedictus XVI) pada 28 Januari 2004 atas undangan *Katholische Akademie* di Bayern München. Tiga tahun kemudian *Hochschule für Philosophie* München mengundang Habermas untuk mendiskusikan tema serupa dengan para profesor dan mahasiswa di kampus itu.<sup>43</sup> Dalam perdebatan dan diskusinya yang terbaru itu, Habermas tetap berpijak pada tradisi liberalisme Jerman yang dirintis oleh Kant, namun ia juga mengembangkan versinya sendiri yang tidak seketat liberalisme.

Keterkaitan agama dengan ruang publik yang menarik perhatian Habermas adalah ketika liberalisme cenderung menuntut asas netralitas negara yang ketat terhadap kelompok-kelompok agama. Sikap liberalisme ini tentu dapat dinilai tidak fair oleh kelompok-kelompok agama dalam masyarakat kompleks karena membendung alasan-alasan religius sejak awal. Oleh karena itulah, di satu pihak, Habermas menerima

---

<sup>42</sup>F. Budi Hardiman, “Demokrasi Deliberatif: Model untuk Indonesia Pasca-Soeharto?”, dalam *Basis*, no. 11-12, Nov-Des 2004, hlm. 18

<sup>43</sup>Jurgen Habermas dan Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, disunting oleh Florian Schuller, (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

pendapat bahwa motivasi warganegara untuk berpartisipasi dalam formasi opini dan aspirasi politis dalam negara hukum demokratis yang ditimba dari perigi cara-cara hidup etis-politis spesifik, yaitu dari iman religius partikuler, tidak dapat dibendung sejak awal sebagaimana dilakukan oleh liberalisme. Menurut Habermas, kita sekarang berada dalam masyarakat ‘postsekular’ (*postsakulare Gesellschaft*) yang di dalamnya warga beriman memiliki hak komunikasi yang sama dengan warga sekular, maka alasan-alasan religius juga dapat merupakan bagian pemakaian akal secara publik (*öffentlicher Gebrauch der Vernunft*).

Postsekular merupakan konsep dari Jurgen Habermas dalam melihat krisis masyarakat modem sekular. Dalam kuliah umum di Nexus Institute Universitas Tilberg, 15 Maret 2007 lalu,<sup>44</sup> Habermas menegaskan bahwa diferensiasi fungsional yang mendorong ke arah individualisasi agama tidak secara niscaya mengimplikasikan hilangnya pengaruh dan relevansi agama, baik dalam arena politik, budaya masyarakat, maupun tingkah laku sehari-hari. Berangkat dari pengalaman Eropa, Habermas menengarai tiga fenomena yang memperlihatkan vitalitas agama sampai sekarang: (1) Laporan-laporan media massa yang membentuk persepsi umum bahwa konflik-konflik global pada masa sekarang berakar pada konflik yang bernuansa keagamaan, khususnya pasca penyerangan spektakuler menara kembar WTC 11 September 2001 lalu, dan berkembangnya aksi-aksi terorisme yang sering berkedok Islam. Fenomena ini menggerus rasa percaya diri kaum sekularis bahwa agama ditakdirkan akan lenyap seiring dengan kemajuan modernisasi. (2) Agama tidak saja mempengaruhi jalannya peristiwa global, tetapi juga mengambil peran sebagai “komunitas penafsiran” (*communities of interpretation*) dalam perbincangan isu-isu penting di ranah publik. Bahasa keagamaan dewasa ini ikut mewarnai debat-debat publik, mulai dari isu legalisasi aborsi, euthanasia suka rela, riset biogenetika yang mencuatkan debat bioetika, sampai pernikahan sejenis, perlindungan binatang maupun perubahan iklim global. Akibatnya, diskursus keagamaan makin berpengaruh kuat pada pembentukan opini

---

<sup>44</sup>Jurgen Habermas, “Notes on a Post-Secular Society”, Sindandsight.com<<http://www.signandsight.com/features/1714.html>>.

maupun kemauan publik, bahkan di dalam masyarakat yang sudah sangat sekular. Akhirnya, (3) proses transformasi yang penuh lika-liku yang dewasa ini berlangsung di Eropa untuk menjadi masyarakat imigran pascakolonial, dengan masuknya tenaga kerja maupun imigran lain yang membawa serta tradisi, kebudayaan, serta kepercayaan mereka. Debat mutakhir tentang multikulturalisme serta perbincangan ulang tentang toleransi, memperlihatkan betapa berat dan berliku proses transformasi tersebut.<sup>45</sup>

Pandangan terbaru dari Habermas ini sesungguhnya menandai adanya usaha untuk merumuskan ulang teori sekularisasi dengan lebih berhati-hati dan bernuansa, jauh dari keyakinan saintisme yang angkuh dan serba yakin tentang hari akhir agama. Termasuk juga makin menegaskan mulai goyahnya arogansi yang terus menerus diulang sebagai diktum dalam teori-teori ilmiah klasik, paling tidak sampai dekade 1970-an, bahwa agama tidak lain sekadar sisa masa pra-ritual manusia, ilusi kekanak-kanakan ala psikoanalisa Freudian, atau ketidaktahuan dan takhayul yang dilembagakan yang nantinya akan hilang karena kemajuan sains dan Pencerahan.<sup>46</sup>

Habermas melihat dua model yang keliru dalam pemahaman tentang sekularisasi, yaitu *Verdrängungsmodell* dan *Enteignungsmodell*. Model pertama melihat agama dalam masyarakat modern akan lenyap dan posisinya akan digantikan oleh ilmu pengetahuan dan ideologi kemajuan modern, sedangkan model kedua melihat sekularisasi dan modernitas dianggap sebagai musuh agama karena ia telah melahirkan kejahatan-kejahatan moral. Menurut Habermas, kedua model tersebut bertentangan dengan kenyataan masyarakat “postsekular”, dimana agama dan ilmu pengetahuan bisa hidup berdampingan.

Pandangan Habermas ini seakan-akan menegaskan pemikiran José Casanova, dalam karya akbarnya tentang agama publik dalam dunia modern, maupun dalam debatnya dengan Talal Asad, yang meminta kita untuk lebih berhati-hati melihat teori

---

<sup>45</sup>Jürgen Habermas, “Leadership and Leadkultur”, *New York Times*, 28 Oktober 2010.

<sup>46</sup>Jeffrey K. Hadden, “Desacralizing Secularization Theory”, dalam Jeffrey K. Hadden dan Anson Shupe (eds.), *Religion and Political Order* vol. III: *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, New York: Paragon House, 1989, h. 3-26.

sekularisasi. Bagi Casanova,<sup>47</sup> teori sekularisasi sebaiknya tidak dianggap sebagai satu kesatuan, melainkan terdiri dari tiga matra yang masing-masing harus diperlakukan sendiri-sendiri: (1) sekularisasi sebagai diferensiasi ranah-ranah sekular dari institusi dan norma-norma agama; (2) sekularisasi sebagai makin menurunnya kepercayaan dan praktik-praktik agama; dan (3) sekularisasi sebagai proses marjinalisasi agama ke dalam ranah yang diprivatisasikan. Casanova yakin bahwa matra (1) merupakan elemen inti teori sekularisasi, suatu upaya untuk memahami proses modernisasi masyarakat sebagai proses diferensiasi fungsional dan emansipasi ranah-ranah sekular -- khususnya negara modern, ekonomi pasar kapitalis, dan sains modern -- dan ranah agama, serta diferensiasi dan spesialisasi agama serupa di dalam ranahnya sendiri. Dua matra lainnya, walau sering ditengarai sebagai akibat dari proses diferensiasi sekular, menurut Casanova, tidak dapat dipertahankan sebagai proposisi umum, baik secara empiris maupun normatif. “Asumsi bahwa peran agama cenderung menurun sejalan dengan kemajuan modernisasi,” kata Casanova, “merupakan gagasan yang ‘terbukti salah sebagai proposisi empiris umum’, dan dapat ditelusuri balik pada kritik Pencerahan terhadap agama.”<sup>48</sup>

Ada catatan penting mengenai istilah “*post-secular*” yang kerap salah dipahami. Imbuan “pasca” (*post*) jangan diartikan sebagai tahapan lebih lanjut, seakan-akan masyarakat pasca-sekular adalah masyarakat yang sudah melampaui sekularitas (atau tidak lagi sekular), tetapi justru merupakan masyarakat di mana proses sekularisasi masih terus berlangsung (*an ongoing secularization*), dan bahkan lebih mendalam. Apa yang bergeser dengan imbuan “pasca” di situ adalah, seperti ditegaskan Habermas, perubahan kesadaran dan penerimaan fakta bahwa komunitas-komunitas religius beserta seluruh tradisinya masih tetap bertahan dan bahkan ikut berperan aktif di dalam masyarakat yang sudah disekularisasikan. Postsekularitas menegaskan bahwa

---

<sup>47</sup>José Casanova, “Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad”, dalam David Scott dan Charles Hirschkind (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, California: Stanford University Press, 2006, hlm. 12-30.

<sup>48</sup>José Casanova, “Secularization Revisited”, hlm. 13. Lihat juga Habermas, “Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?,” Habermas and Ratzinger, *The Dialectics of Secularization* 46-47.

masyarakat modern dan sekular harus terus-menerus memperhitungkan kelangsungan hidup agama-agama. Lebih dari itu, agama-agama juga akan terus aktif mengambil bagian dan menentukan arah perkembangan pelbagai bidang kehidupan sosial. Tampilnya agama-agama ini diharapkan menjadi agen pemberi makna yang memberikan orientasi etis bagi manusia modern.

Namun demikian. di pihak yang lain, Habermas tetap berpegang pada tradisi liberal yang meyakini ‘akal budi bersama umat manusia’ sebagai dasar pemisahan gereja dan negara dan dasar kekuasaan negara modern yang tidak lagi tergantung pada legitimasi agama. Oleh karenanya, negara tidak boleh membendung sejak awal alasan-alasan religius sebagai tema dalam ruang publik, tetapi dalam hal prosedur deliberasi negara juga harus tetap mempertahankan ketidakberpihakannya terhadap kelompok-kelompok religius yang saling bersaing dalam masyarakat.

Habermas lalu memberikan beberapa batasan normatif kepada pihak kelompok agama, pihak kelompok sekular, pihak negara dan pihak mayoritas agama. *Pertama*, dia menuntut ‘penerjemahan’ kontribusi-kontribusi kelompok-kelompok agama dan bahasa religius partikular mereka ke dalam bahasa yang dapat diterima oleh publik karena dalam deliberasi resmi parlemen, kementerian, peradilan dan birokrasi hanyalah ‘alasan-alasan sekular’ yang dapat diperhitungkan. Karena itu, keyakinan-keyakinan religius harus dijelaskan secara rasional, sehingga memiliki suatu ‘status epistemis’ yang dapat diterima oleh para warga lainnya, entah itu orang yang beragama lain atau yang sekular.<sup>49</sup>

Habermas menyebut perlunya ‘sikap epistemis’ para warga religius untuk memungkinkan deliberasi publik, yaitu bukanlah mendialogkan isi doktrin religius eksklusif, melainkan mengambil isi rasional inklusif dalam iman religius yang bersentuhan dengan persoalan keadilan sosial kemanusiaan universal. Sikap ini tidak hanya harus dimiliki di antara waranegara yang berbeda-beda agama. Bahkan sekiranya masih ada masyarakat homogen dengan satu agama, menurut Habermas, para

---

<sup>49</sup>Jurgen Habermas dan Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization On Reason and Religion*, disunting oleh Florian Schuller, San Francisco: Ignatius Press, 2006, hlm. 118.

anggotanya akan memahami diri mereka bukan sebagai ‘jemaat’ atau ‘umat’, melainkan sebagai ‘warganegara’ bila mereka hendak hidup bersama secara politis di dunia ini. Dengan ungkapan lain, Habermas tetap menuntut bahwa alasan-alasan religius yang disampaikan oleh kelompok-kelompok agama harus lulus dari ujian universalisasi (“U”).

Menurut Habermas, visi dan bahasa keagamaan dapat memainkan peran dan menyumbang pada proses dan pengambilan keputusan politik, *hanya jika* visi dan bahasa itu telah diterjemahkan ke dalam bahasa universal tadi serta dijustifikasikan oleh pertimbangan-pertimbangan yang semata-mata rasional. Proses penerjemahan ini berlangsung pada ranah publik --yang bagi Habermas berfungsi bagaikan filter di antara ranah agama dengan negara -- melalui proses deliberasi bersama, dan *bukan* di dalam atau bahkan menjadi bagian dari tarik-menarik kekuatan politik di parlemen, peradilan, atau dalam birokrasi pemerintahan.<sup>50</sup>

*Kedua*, tuntutan yang sama juga ditujukan Habermas kepada para warga sekular atau yang beragama lain. Demokrasi deliberatif menghargai sikap saling belajar untuk mengerti dari posisi partner diskursus. Seperti arogansi eksklusivisme agama yang dapat memandang para warganegara sekular sebagai ‘jiwa-jiwa yang tersesat’, arogansi sekularisme juga dapat dimiliki oleh para warganegara sekular jika mereka menilai agama sebagai irasional.

Menurut Habermas, yang benar adalah bahwa dalam masyarakat pasca sekular agama dan sekularitas merupakan komponen-komponen nilai setara yang harus dikomunikasikan untuk mencapai saling pengertian secara intersubjektif. Di dalam tahap matang pemikirannya ini Habermas kiranya menolak asumsi perkembangan linear menuju modernitas yang di dalamnya agama lama kelamaan akan ditinggalkan masyarakat yang menjadi modern. Para partisipan deliberasi tidak terinstitusional dalam ruang publik bagaimanapun bertolak dari *Lebenswelt* yang di dalamnya ‘suara-suara agama’ terbentuk.

*Ketiga*, sikap negara sendiri dalam deliberasi harus seperti neraca yang setimbang. Di sini Habermas mewaspadaikan bahaya kesalahpahaman yang dapat muncul

---

<sup>50</sup> *Ibid*, khususnya hlm. 130-136.

jika asas netralitas yang seharusnya dilaksanakan oleh negara diidentikkan begitu saja dengan sekularisme sehingga asas netralitas justru menyembunyikan pemihakan terhadap sekularisme. Netralitas kekuasaan negara terhadap pandangan hidup yang menjamin kebebasan-kebebasan etis yang sama bagi setiap warganegara tidak dapat disamakan dengan universalisasi politis sebuah pandangan dunia sekular. Di hadapan asas netralitas sekularisme juga merupakan sebuah pandangan dunia substantif di antara pandangan-pandangan dunia lain, maka negara juga harus bersikap netral terhadapnya seperti juga terhadap agama.

*Keempat*, dalam konteks sebuah negara dengan mayoritas agama tertentu, bukan hanya argumen-argumen minoritas agama lain, melainkan juga kontribusi-kontribusi kelompok sekular tidak boleh dibendung begitu saja. Dominasi mayoritas menjelma menjadi penindasan, jika sebuah mayoritas yang berargumentasi secara religius - dalam prosedur formasi opini dan aspirasi politis dari minoritas sekular atau minoritas beragama lain -- menampik pelaksanaan diskursif atas pembenaran-pembenaran yang dilakukan oleh minoritas ini. Dengan ungkapan lain, menurut Habermas, kelompok mayoritas dalam demokrasi tidak boleh mengabaikan atau membungkam potensi kebenaran argumentasi yang berasal dari kelompok-kelompok minoritas, karena prosedur demokrasi memiliki kekuatan legitimasinya bukan hanya lewat inklusivitasnya, melainkan juga lewat 'ciri deliberatif'-nya. Jika sekarang belum semua pihak menerima keputusan mayoritas, keterbukaan terhadap revisi dari pihak minoritas lewat deliberasi publik pasca keputusan itu akan menjamin rasionalitas hasil keputusan itu dalam jangka panjang.

Sudah barang tentu dalam real politik keempat batasan normatif di atas tidak akan segera menyelesaikan persoalan agama dalam ruang publik. Agama bukan sekedar atribut sosial, seperti keanggotaan dalam sebuah partai atau kelompok profesi, yang dapat cepat diganti dengan atribut sosial lain, melainkan sebuah '*comprehensive worldview*'. Orang-orang saleh dengan keyakinan religius yang condong pada totalitas dan integritas sering mengalami kesulitan untuk menarik konsepsi tentang keadilan ke

luar dari keyakinan religius spesifiknya, sehingga mereka melihat orang dan agama lain hanya dari sudut pandangnya yang fundamental namun terbatas itu.

Kesulitan seperti itu — bila mengeras dan menjadi sikap politis — merupakan latar belakang mental politik identitas. Habermas sendiri tampaknya meragukan kemampuan para warga beriman itu untuk berpikir *out of the box* atau keluar dari pandangan dunia mereka. Dia mengakui adanya *hard core* yang sulit ditembus dalam pengalaman terdalam manusia baik yang terdapat dalam agama maupun seni, maka baginya ungkapan-ungkapan religius hanya diperbolehkan dalam wilayah sosial, tetapi jelas tidak di wilayah politis. Peran agama untuk menggalang solidaritas sosial dan memotivasi warga beriman untuk mematuhi konstitusi tidak ditolak, namun peran itu akan berlebihan bila berubah menjadi aspirasi politis untuk mengganti konstitusi dan sistem hukum dengan hukum sakral. Kewaspadaan ini tentu beralasan. Yang hendak dihindarkan di sini tak lain daripada politisasi agama yang akan merugikan bukan hanya pluralisme, melainkan juga akan mencederai otonomi agama itu sendiri dari kepentingan-kepentingan politis.

Dengan itu, Habermas mau menggarisbawahi kebutuhan mendesak dewasa ini untuk melakukan proses “belajar ganda” yang melibatkan pengetahuan sekular maupun tradisi keagamaan.<sup>51</sup> Pada satu sisi, hal ini menghadirkan tiga lapis tantangan epistemis bagi komunitas orang beragama: *Pertama*, kesadaran religius harus menghadapi disonansi kognitif yang lahir dari perjumpaan dengan agama dan kepercayaan lain, termasuk mereka yang tidak memiliki kepercayaan religius sama sekali. *Kedua*, komunitas keagamaan juga harus belajar menyesuaikan diri dengan otoritas sains sebagai pemegang monopoli pengetahuan sekular. *Ketiga*, komunitas keagamaan juga harus setuju pada premis-premis dasar negara konstitusional yang dilandaskan pada moralitas non-religius.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Jürgen Habermas dan Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, disunting oleh Florian Schuller, (San Francisco: Ignatius Press, 2006), hlm. 23 dan 66.

<sup>52</sup> Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the ‘Public Use of Reason’ by Religious and Secular Citizens”, dalam, *Between Naturalism and Religion*, *op.cit.*, hlm. 114-147.

Pada sisi yang lain, kalangan sekular diminta untuk menghormati keberadaan dan peran kaum beragama dengan sungguh-sungguh, bukan sebagai “spesies langka yang patut dilindungi dari kepunahan”, melainkan sebagai warga negara yang sederajat dan hak-haknya perlu dijaga, dihormati dan dipenuhi seperti layaknya warga negara lain. Tanpa penghormatan yang tulus itu, maka akan sulit juga menuntut partisipasi politis kaum beragama di dalam menjaga tatanan demokratis konstitusional dan malah memperparah *Kulturkampf* dalam masyarakat sipil.<sup>53</sup>

#### **D. Penutup**

Dengan mencermati perspektif teori Diskursus di atas, dapat digarisbawahi bahwa netralitas ruang publik bukan berarti ruang hampa dari agama. Atas nama demokrasi, posisi agama seharusnya ditempatkan secara sejajar dengan formasi opini dan aspirasi politis lainnya. Diferensiasi fungsional dalam masyarakat modern yang mendorong ke arah individualisasi agama tidak secara niscaya mengimplikasikan hilangnya pengaruh dan relevansi agama di ruang publik. Namun, keterlibatan agama di ruang publik tetap memiliki batasan, yaitu bahasa religius partikular agama mesti “diterjemahkan” terlebih dahulu ke dalam bahasa yang dapat diterima oleh publik, yaitu memiliki ‘status epistemis’ yang dapat diterima oleh para warga lainnya. Kesejajaran inilah yang disebut dengan masyarakat ‘postsekular’ yang di dalamnya warga beriman memiliki hak komunikasi yang sama. []

---

<sup>53</sup>*Ibid*, hlm. 138.

### **BAB III**

## **LATAR BELAKANG PERKEMBANGAN ISLAM TRANSNASIONAL DI INDONESIA**

#### **A. Pendahuluan**

Salah satu arus balik reformasi yang bisa kita saksikan dalam kurun waktu 10 tahun pasca reformasi adalah maraknya gerakan Islam radikal berkarakter transnasional di berbagai daerah.<sup>54</sup> Dianggap sebagai arus balik reformasi karena gerakan ini bertendensi membentuk “komunalisme agama” bercorak teokratik di atas realitas masyarakat yang majemuk, sesuatu yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi yang menjadi “spirit” awal gerakan reformasi.

Kemunculan kelompok-kelompok Islam transnasional di Indonesia pasca Orde Baru ini, memang, memancing debat terbuka di kalangan para ahli. Persoalannya, secara praktek, hampir di semua masyarakat muslim muncul anggapan bahwa agama berkaitan dengan persoalan publik. Anggapan bahwa agama hanya menjadi urusan pribadi seperti yang telah terjadi di sebagian negara di Eropa Barat, nampaknya tidak berlaku untuk masyarakat muslim. Oleh karena itu, dengan menguatnya fenomena ini di ranah kebangsaan kita saat ini, maka fenomena ini telah menandai salah satu ciri dari proses transisi demokratis yang sedang berjalan di negeri ini, dimana sebelumnya di era Orde Baru fenomena ini sangat ditabukan.

---

<sup>54</sup>Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme Islam", dalam Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002, hlm. 45. Gerakan Islam radikal transnasional yang dimaksud adalah gerakan Islam yang muncul dalam 10 tahun ini yang memiliki agenda kerja "pemberlakuan syari'at Islam" dalam kehidupan umat Islam dan berupaya untuk "memformalkan" syari'at Islam ke dalam batang tubuh sistem negara, yang tujuan akhirnya adalah perubahan dasar negara untuk menjadi "negara Islam" dalam pengertian kekhilafahan internasional.

## B. Politik Identitas Pasca Orde Baru

Mengapa reformasi mengalami “arus balik” ? Menurut Lipset<sup>55</sup> dan O’Donnell dan Schmitter,<sup>56</sup> pemerintahan baru yang berada dalam proses transisi demokrasi dari sistem pemerintahan otoriter ke sistem pemerintahan demokratis cenderung tidak memiliki stabilitas dengan legitimasi yang kuat di masyarakat. O’Donnell dan Schmitter bahkan pernah mengingatkan bahwa transisi demokrasi adalah “perubahan dari satu rezim otoriter menuju ‘sesuatu yang lain’ yang belum jelas”.<sup>57</sup> Wajah-wajah yang lain itu bisa berwujud tegaknya sebuah demokrasi politik atau malah sebaliknya. Artinya, sejalan dengan proses transisi demokrasi yang menawarkan kebebasan yang sangat luas sebagai antithesis pemerintahan otoriter masa lalu, pemerintahan baru yang ingin dibangun dalam konteks ini cenderung memiliki ciri yang tidak stabil dan “gamang”, sehingga euforia kebebasan berjalan bebas tanpa adanya kontrol dari negara. Situasi ini benar-benar terefleksi ketika Indonesia selama tahun-tahun pertama reformasi memasuki suasana yang *governmentless* dan *lawless*. Pemerintah tidak berwibawa, hukum tidak berjalan, sistem tidak bekerja, membuat masyarakat tidak sabar.

Salah satu “wajah lain” yang umum berkembang adalah politik identitas. Politik identitas Islam pasca Orde Baru ini sebenarnya dapat dibaca dalam tiga fase utama, yaitu “konflik antaragama” di Maluku dan Poso, proyek Islamisasi ruang publik kebangsaan, dan penyerangan terhadap aliran sesat dan anti kristenisasi.<sup>58</sup>

Konflik antarumat beragama di Maluku dan Poso merupakan fase pertama politik identitas Islam pasca Orde Baru. Konflik horizontal bernuansa agama yang terjadi sepanjang tahun 1997 hingga berpuncak di Maluku dan Poso yang berakhir tahun 2002. Konflik ini telah mengubah cara pandang keagamaan dan ketegangan masyarakat di seluruh Indonesia, sehingga melegitimasi muncul sejumlah organisasi Islam beraliran radikal. Diawali oleh Front Pembela Islam (FPI) yang berdiri tahun

---

<sup>55</sup>Lipset, Seymour Martin. (1981). *Political man; The social bases of politics*. Maryland: Baltimore.

<sup>56</sup>O’Donnell, Guillermo & Philippe C Schmitter. (1986). *Transitions from authoritarian rule*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

<sup>57</sup>*Ibid.*, hlm. 89.

<sup>58</sup>Ismail Hasani, et.all., *Radikalisme Agama di Jabodetabek & Jawa Barat Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*, (Jakarta: SETARA Institute, 2011).

1998 di Jakarta, bermunculan organisasi Islam lainnya, seperti Gerakan Islam Reformis (GARIS) di Cianjur tahun 1998, Tholiban di Tasikmalaya tahun 1999, Majelis Mujahidin Indonesia di Yogyakarta tahun 2000, dan Forum Umat Islam (FUI) di Jakarta tahun 2005. Dalam konteks lahirnya organisasi Islam tersebut, lahir juga organisasi Islam yang bersifat transnasional. Tercatat, Forum Komunikasi Ahlusunah Waljamaah (FKASWJ) yang kemudian melahirkan Laskar Jihad (1999), Ikhwanul Muslimin, dan Hizbut Tahrir. Kehadiran organisasi Islam ini menandai gerakan baru Islam di Indonesia yang berbeda dengan organisasi-organisasi Islam yang lebih dulu hadir, seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), Nahdlatul Ulama (NU), Al-Irsyad, Jami'atul Khoir, dan lain-lain.

Selanjutnya, fase kedua politik identitas Islam pasca Orde Baru adalah Islamisasi ruang publik bangsa dalam bentuk penegakan Syari'at Islam. Upaya Islamisasi ruang publik bangsa tampak secara kasat mata dalam konstelasi politik pasca runtuhnya rezim Orde Baru pada tahun 1998,<sup>59</sup> dimana modus operandinya dimulai dari polemik nasional di Sidang Tahunan MPR pada tahun 1999 dan terus menggelinding pada Sidang Tahunan berikutnya tentang desakan dicantumkan kembali tujuh kata yang pernah dicoret dari Piagam Jakarta, yakni "dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluknya", ke dalam konstitusi Republik Indonesia, UUD 1945.<sup>60</sup> Setelah mengalami kegagalan di tingkat nasional ini, muncul skenario baru dalam perjuangan penegakan Syari'at Islam, yakni perjuangan di tingkat daerah melalui pencantuman ke dalam Peraturan Daerah (Perda) atau peraturan perundang-undangan lain di tingkat daerah,<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. v.

<sup>60</sup>Secara historis, di Indonesia, pembicaraan tentang posisi Syari'at Islam dalam konstitusi, setidak-tidaknya, pernah dibicarakan dalam lima kali kesempatan, yakni: pada sidang BPUPKI-PPKI tahun 1945, sidang Majelis Konstituante tahun 1956-1959, Sidang Umum MPRS tahun 1966-1968, Sidang Tahunan MPR tahun 2000, dan Sidang Tahunan MPR tahun 2001. Lihat Arskal Salim, *Partai Islam dan Relasi Agama – Negara*, (Jakarta: Pusat Penelitian IAIN Jakarta, 1999), hlm. 8-11.

<sup>61</sup>Diawali di Bekasi, hingga kini Perda bernuansa Syariat Islam<sup>8</sup> bertebaran di lebih dari 22 Kabupaten dan kota se Indonesia. Berbeda dengan Nanggroe Aceh Darusalam (NAD) yang melaksanakan Syariat Islam secara formal berdasarkan Undang-Undang Otonomi Khusus Aceh, maka implementasi di 22 Kabupaten/kota di atas rata-rata menerapkan Anti Maksiat, Kewajiban Berjilbab, ataupun Fasih baca Alqur'an melalui Peraturan Daerah. Daerah-daerah tersebut antara lain, Propinsi Banten, Propinsi Riau, Propinsi Gorontalo, Propinsi Sumatera Barat, Kota Makasar, Kota Ternate,

terutama di tingkat kabupaten/kota. Karenanya sejak tahun 2000-2009, muncul berbagai Perda Syariah yang mengatur kesulatan, seperti busana muslim/ muslimah, pandai membaca al-Qur'an, khulwat, miras, pelacuran dan perjudian.

Fase kedua dari politik identitas Islam pasca Orde Baru ini berbarengan dengan munculnya partai-partai politik dengan berbagai aliran.<sup>62</sup> Di Pemilu 1999, ikut bersaing 48 partai politik. Tercatat 11 partai Islam ikut bersaing di Pemilu 1999, seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PK (Partai Keadilan), PKU (Partai Kebangkitan Umat), PNU (Partai Nahdlatul Ummat), PUI (Partai Umat Islam), Partai Masyumi Baru, PSII, PSII 1905, Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi), dan PP (Partai Persatuan), dan PPP (Partai Persatuan Pembangunan).

Sementara fase ketiga dari politik identitas Islam pasca Orde Baru adalah penyerangan terhadap aliran sesat, anti kristenisasi, dan anti maksiat. Sasaran utama yang dituju adalah Jemaat Ahmadiyah dan aliran sesat lainnya (Lia Eden, Mushaddiq), tempat-tempat ibadah umat Kristen, dan tempat-tempat serta praktik yang dianggap maksiat. Penyerangan kelompok Islam radikal terhadap Jemaah Ahmadiyah di Parung merupakan aksi induk yang pada gilirannya menjalar ke daerah-daerah lainnya.

Dinamika yang begitu terasa dari fenomena ini adalah munculnya *mainstreaming* penegakkan syariat Islam secara radikal, sehingga sering disebut dengan "radikalisme". Indikator utamanya adalah kemunculan kelompok-kelompok atau organisasi-

---

kota Palembang, Kabupaten Banjar (Martapura), kabupaten Serang, kabupaten Tasikmalaya, kabupaten Sukabumi, kabupaten Cianjur, dan kabupaten Garut. Bahkan, empat kabupaten yang disebut terakhir, secara demonstratif, telah mendeklarasikan "pemberlakuan syariat Islam" pada 1 Muharram tahun 2001. Lihat Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syariat Islam dan Fundamentalisme", dalam Jurnal *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002, (Jakarta: Dir.Pertais, 2002), hlm. 47 dan Majalah *Tempo* edisi 8, 14 Mei 2006. Penamaan Perda Bernuansa Syariat menjadi Perda Syariah atau Peraturan Daerah bernuansa Syariah Islam mulai digunakan pada saat sebuah interupsi di DPR RI dalam sebuah Sidang Paripurna oleh Constant Ponggawa yang kemudian diikuti dengan sebuah surat permohonan kepada Ketua DPR RI agar menyurati Presiden RI guna mencabut dan membatalkan Perda bernuansa syariat Islam tersebut. Surat tersebut dikeluarkan pada tanggal 17 Mei 2006 yang kemudian dalam pemberitaan Pers selanjutnya sering disingkat menjadi Perda Syariah saja. Lihat juga uraian Audy WMR Wuisang dalam <http://audywuisang.blogspot.com/2007/05/perda-syariat-vs-nasionalisme-indonesia.html>.

<sup>62</sup>Di Pemilu 1955, Lance Castle dan Herbeth Feith membagi aliran politik ke dalam lima aliran: sosial demokrat, nasionalisme, komunisme, tradisionalisme Jawa, dan Islam Lihat Lance Castle dalam Lance Castle dan Herbeth Feith, *Pemikiran Politik Indonesia (1945-1965)*, (Jakarta: LP3ES), h. iv

organisasi yang keras dan cenderung tanpa kompromi untuk mencapai agenda-agenda tertentu yang berkaitan dengan kelompok muslim tertentu, atau dan bahkan dengan pandangan dunia (*world view*) Islam tertentu. Kelompok-kelompok yang masuk dalam kategori radikal ini antara lain *Jundullah* (tentara Allah), *Laskar Jihad*, dan *Hizbullah* (partai Allah) atau organisasi yang kelihatan lebih besar, seperti *Front Pembela Islam* (FPI).<sup>63</sup> Ironisnya, gerakan baru ini sudah merambah kelompok Islam tradisional, terutama ulama dan santri pesantren. Basis massa yang dulunya direkrut dari para pemuda dari berbagai latar belakang (pengangguran, preman, pemuda fanatik), kini bercampur dengan anak-anak muda pesantren yang digerakkan oleh para ulama.

Gerakan Islam radikal ini, dalam beberapa tahun terakhir ini, menunjukkan kekuatannya sebagai daya tekan (oposisi) kepada rezim yang tidak aspiratif terhadap Islam. Pada titik selanjutnya, isu “negara Islam” dan “syariat Islam” menjadi propaganda krusial tentang relasi Islam dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) di tengah proses transisi demokrasi bangsa ini.

Dengan menguatnya radikalisme Islam di atas, maka proses transisi demokrasi bisa dikatakan telah mengalami pembusukan dari dalam. Pembusukan ini dikarenakan proses demokratisasi yang dijalankan lebih banyak menitikberatkan pada proses prosedural daripada substansi demokrasi itu sendiri, seperti tegaknya kepastian hukum, *good governance*, dan sebagainya. Oleh karena itulah, bisa dipahami jika reformasi yang merupakan gerbang masuk utama proses demokratisasi bangsa Indonesia hari demi hari mengalami proses arus balik yang tak terelakkan.

### **C. Geneologi Islam Transnasional di Indonesia**

Tampak sekali, radikalisme Islam tidak lahir begitu saja tetapi berdasarkan latar belakang konteks sosial, politik, dan ekonomi yang mendahuluinya.<sup>64</sup> Namun

---

<sup>63</sup>Azyumardi Azra, “Muslim Indonesia: Viabilitas “Garis Keras” dalam *Gatra*, edisi khusus 2000, h. 44

<sup>64</sup>Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 181

demikian, adakah faktor teologis dan ideologis yang menjadi dasar perkembangan gerakan Islam ini ?

Munculnya gerakan radikalisme Islam di ranah kebangsaan kita ini sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari kehadiran ideologi Islam beraliran salafisme khas abad 20,<sup>65</sup> yaitu suatu aliran gerakan Islam yang tidak hanya menekankan pemurnian keagamaan semata, tapi menjadi ideologi perlawanan terhadap berbagai paham yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, seperti modernisme, sekularisme, kapitalisme, dan lain-lain.<sup>66</sup> Tokoh-tokohnya antara lain, Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb (*Ihkwatul Muslimin*) dan Abul A'la Al-Maududi (*Jama'ati Islami*).

Secara historis dan visioner, sejarah Islam mengenal gerakan-gerakan Islam radikal yang muncul dalam rangka pemurnian agama. Yang pertama kali ialah gerakan Hanbali yang dipelopori oleh Abu Muhammad al-Barbahari. Al-Barbahari dan gerakan Hanbalinya pada awal abad ke-10 menyerukan perlawanan terhadap penyimpangan itu dengan cara kembali kepada aqidah salaf. Gerakan pemurnian kedua juga timbul di kalangan masyarakat Hanbali, yaitu gerakan Ibnu Taimiyyah di Damaskus pada abad ke-14. Ibnu Taymiyyah memandang bahwa Islam telah dikotori oleh tasawuf dan tarekat

---

<sup>65</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006), hlm. 18. Jauh sebelumnya radikalisme Islam awal sesungguhnya dapat ditelusuri pada gerakan kaum Khawarij yang muncul pada masa akhir pemerintahan 'Ali ibn Abî Thâlib dengan prinsip-prinsip radikal dan ekstrim dapat dilihat sebagai gerakan radikalisme Islam klasik dalam sejarah. Langkah radikal mereka diabsahkan dengan semboyan *la hukma illâ lillâh* (tidak ada hukum kecuali bagi Allah) dan *la hakama illâ Allâh* (tidak ada hakim selain Allah) yang dielaborasi berdasar QS. al-Mâ'idah [5]: 44 yang berbunyi: "*wa man lam yahkum bimâ anzalallâh faulâika hum al kâfirûn*" (siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah kafir). Karena alasan demikian, kelompok Khawarij tidak mau tunduk kepada Ali dan Mu'awiyah.

Umumnya, gerakan radikalisme Islam, di samping bersandar pada akar teologi juga menggunakan instrumen yang disebut 'jihad' yang diartikan dengan 'perang'. Konsep jihad ini sering kali dilegitimasi oleh kalangan radikalisme Islam untuk melakukan tindakan kekerasan. Alasan yang sering mendasari jihad secara teologis adalah ayat QS. Al-Baqarah [2]: 120: "*Tidak akan rela baik Yahudi maupun Nasrani sehingga engkau tunduk kepadanya*". Ayat ini dipahami secara literal bahwa orang Yahudi maupun Nasrani adalah pihak yang perlu diwaspadai karena selalu menyerang, terutama terhadap akidah umat Islam. Ayat lainnya yang juga ditengarai sebagai sumber radikalisme Islam terdapat dalam surat at-Taubah [9] ayat 29 yang artinya: "*Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang yang diberikan al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah, sedangkan mereka dalam keadaan patuh dan tunduk.*"

<sup>66</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia...* hlm. viii.

yang sama sekali tidak berorientasi kepada Sunnah Nabi. Berikutnya, dari gerakan pemurnian ialah gerakan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab pada awal abad ke-19. Ini juga gerakan yang tumbuh di kalangan madzhab Hanbali di Arabia. Gerakan-gerakan pemurnian di masa lalu ditujukan untuk melawan tiga kecenderungan yang terjadi dalam masyarakat Islam. Pertama, ialah rasionalisme Mu'tazilah yang dipandang sebagai aliran yang mengaburkan simplisitas ajaran teologi Islam. Gerakan al-Barbahari pada awal abad ke-10 dengan jelas mewakili usaha pemurnian semacam itu. Kedua, ialah antinomianisme dan spekulatifisme dari gerakan tasawuf. Gerakan pemurnian Ibn Taimiyah menggambarkan perlawanan terhadap kecenderungan itu. Ketiga, ialah berkembangnya syirik dan khurafat yang melawan konsep tawhid. Perlawanan terhadap kecenderungan ini dilakukan oleh Gerakan Wahhabi. Namun demikian, yang menjadi persoalan adalah bagaimana ideologi salafisme khas abad 20 berkembang di Indonesia ?

Sejak zaman pra-kemerdekaan Indonesia, organisasi Islam radikal telah menunjukkan wajahnya yang signifikan mendampingi wajah Islam lainnya.<sup>67</sup> Jejak-jejak radikalisme Islam di kalangan umat Islam Indonesia bukanlah hal yang sama sekali baru. Di awal abad ke-20, dalam peningkatan semangat nasionalisme melawan kolonialisme Belanda dan deprivasi ekonomi yang kian parah di kalangan pribumi, radikalisme Islam dimunculkan oleh kelompok-kelompok Sarekat Islam (SI) lokal dalam “ideologi” revivalisme Islam; Mahdiisme atau Ratu Adil; dan antikolonialisme.<sup>68</sup>

Sementara dalam konteks Indonesia pasca kemerdekaan, gerakan Islam ini hadir sebagai respon terhadap buruknya pola relasi negara terhadap masyarakat. Oleh

---

<sup>67</sup>Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Glencoe: Free Press, 1960). Lihat R. William Liddle, “Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru”, dalam Mark R. Woodward (ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1999), h. 304. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), dan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999)

<sup>68</sup>Azyumardi Azra, “Muslimin Indonesia: Viabilitas “Garis Keras”, dalam *Gatra* edisi khusus 2000, h. 44. Gerakan Imran, Warman, pengeboman BCA dan Candi Borobudur dan peristiwa Tanjung Priok adalah bentuk perlawanan umat Islam terhadap pemerintah yang mengakibatkan munculnya radikalisme. Lihat Laporan *Tempo*, “NII: Islam atau Negara Islam?”, 5 Maret 2000, h. 15

karenanya, bila ditelusuri akar radikalisme Islam di Indonesia akan berdahean-ranting cukup kuat dalam gerakan Masyumi dan DDII. Keterkaitan gerakan Masyumi dan DDII dengan radikalisme Islam pasca Orde Baru ini terletak dari peristiwa berpalingnya tokoh-tokoh Masyumi dari arena politik kepada aktivitas dakwah Islam sebagai akibat langsung kebijakan “*depolitisasi Islam*” era Orde Baru.<sup>69</sup> Proses berpalingnya tokoh-tokoh Masyumi ini berawal dari ditolaknya keinginan mereka untuk merehabilitasi Masyumi oleh pemerintahan awal Orde Baru pada tahun 1967.<sup>70</sup> Maka sejak saat itu, berkembang paradigma baru para mantan pemimpin Masyumi ini untuk memperluas lingkup perjuangan Islam ke arena-arena non-politik.<sup>71</sup> Natsir mengungkapkan: “Kita tak lagi mengadakan dakwah dengan cara-cara politik, tetapi terlibat dalam aktivitas-aktivitas politik dengan cara-cara dakwah. Sejak saat itu, istilah “dakwah” menjadi populer dalam ruang publik Indonesia.

Tepatnya 26 Februari 1967, para mantan pemimpin Masyumi ini mengadakan pertemuan di masjid al-Munawarrah (Tanah Abang, Jakarta), yang menghasilkan

---

<sup>69</sup>Pada November 1945, Masyumi didirikan sebagai representasi utama tradisi politik intelektual muslim. Tidak seperti Masyumi sebelumnya yang disponsori Jepang, Masyumi sekarang mencakup baik organisasi-organisasi Islam non-politik yang telah bergabung dengan Masyumi pada era Jepang maupun organisasi-organisasi politik Islam pra-pendudukan Jepang, seperti PSII. Selama periode Demokrasi Terpimpin, Masyumi mengalami demoralisasi, terdiskreditkan, terpecah-belah. Sudah sejak Februari 1958, keterlibatan para pemimpin Masyumi dalam pemberontakan PRRI menyebabkan partai tersebut dilarang di daerah-daerah tempat pemberontakan tersebut meletus. Di samping itu, ketidakpercayaan para pemimpin Masyumi terhadap Sukarno dan penolakan Masyumi untuk menerima Manipol-USDEK dan Nasakom, dijadikan dalih bagi Sukarno untuk melarang partai tersebut pada Agustus 1960. Dan sejak 1960 hingga 1966, para tokoh Masyumi yang terlibat dalam pemberontakan PRRI dan yang menentang doktrin-doktrin Sukarno dipenjarakan dengan lama hukuman yang berbeda. Lihat Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa; Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 419-20

<sup>70</sup>Sejak 16 Desember 1965, terbentuk Badan Koordinasi Amal Muslim yang menyatukan 16 organisasi Islam yang bekerja demi direhabilitasinya Masyumi. Dalam menjawab permohonan organisasi-organisasi Islam itu, Suharto menjawab “*faktor-faktor legal, politik, dan psikologis telah membuat pihak Angkatan Darat berpandangan bahwa Angkatan Darat tidak bisa menerima rehabilitasi bekas partai politik Masyumi*”. Tidak hanya sampai di situ, penolakan rehabilitasi ini kemudian ditindaklanjuti dengan upaya-upaya menghalangi para pemimpin berpengaruh Masyumi dari arena politik praktis dengan membuat stigma bahwa mereka tidak mendukung Orde Baru. Cara-cara seperti ini sempat membuat Muhammad Natsir bersungut dan mengungkapkan kekesalan yang dipendamnya itu dalam sebuah rapat para pemimpin Islam pada 1 Juni 1972 dengan mengucapkan kata-kata: “*mereka telah memperlakukan kita seperti kucing kurap*”.

<sup>71</sup>Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa ...*, hlm. 497.

kesepakatan untuk membentuk Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).<sup>72</sup> Karena pengaruh lobi Natsir, DDII dalam perkembangan berhasil mendapatkan akses ke lembaga-lembaga donor dari negara-negara Timur Tengah, seperti *Rabithah Alam Al-Islami*. Dengan dana dari lembaga ini, DDII mampu membiayai aktivitas-aktivitas dakwah, membangun dan melengkapi perpustakaan-perpustakaan di masjid-masjid, universitas-universitas, dan lembaga-lembaga dakwah. DDII juga bereksperimen dengan mengumpulkan pemimpin pesantren, aktivis Islam dan tokoh-tokoh sosial untuk mendirikan pesantren model *Ma'had 'Aly*.<sup>73</sup>

Di samping itu, DDII juga mengirim para siswa Indonesia belajar ke Timur Tengah. Hingga 2004, DDII telah mengirim sebanyak 500 mahasiswa ke Timur Tengah dan Pakistan. Para alumnus pendidikan Timur Tengah inilah yang belakangan menjadi aktor utama penyebaran gerakan revivalisme Islam di Indonesia. DDII juga menjadi penggagas serta mediator berdirinya Lembaga Ilmu Islam dan Arab (LIPIA) yang merupakan cabang Universitas Islam Muhammad Ibnu Sa'ud di Riyadh.<sup>74</sup> Lembaga ini telah meluluskan ribuan alumni yang menjadi agen gerakan Salafi serta aktor penting di kalangan Tarbiyah.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup>Resminya lembaga ini berdiri pada Mei 1967 dengan digawangi oleh Muhammad Natsir dan H. M. Rasyidi sebagai Ketua dan Wakil Ketua. Di samping itu juga, DDII membuat publikasi dakwah, yakni Majalah *Media Dakwah*. Semua ini dimaksudkan agar DDII bisa memposisikan dirinya sebagai sumber utama dan agen konsultasi bagi dakwah Islam yang efektif di masyarakat modern. Lihat M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Gerakan Revivalisme Islam ke Indonesia (1980-2002)*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 83.

<sup>73</sup>Contoh paling sukses dari eksperimen ini adalah Pesantren Ulil Albab, Bogor, yang berhasil melahirkan tokoh seperti Didin Hafiduddin.

<sup>74</sup>Upaya membuka cabang di Indonesia diawali dengan datangnya Syekh Abdul Aziz Abdullah Al-Ammar, seorang murid tokoh paling penting Salafi, Syekh Abdullah bin Baz ke Jakarta. Oleh bin Baz, ia diperintahkan untuk bertemu dengan Mohammad Natsir. Natsir menyambut baik rencana pendirian lembaga ini dan bersedia menjadi mediator dengan pemerintah Indonesia.

<sup>75</sup>Yusuf Usman Baisa, alumnus LIPIA ini melanjutkan studi ke Arab Saudi, Afghanistan dan Pakistan, terutama Universitas Islam Imam Muhammad Ibnu Saud di Riyadh. Setelah itu, ia mendirikan pesantren Al-Irsyad di Salatiga. Abu Nida yang pada awalnya belajar di madrasah NU di Gresik melanjutkan studi di Akademi Pendidikan Muhammadiyah di Gresik, Pada 1976, ia belajar di Pesantren Karanasem Paciran, Lamongan dan mengikuti rogram DDII di Kalimantan Barat selama dua tahun. Kemudian dipilih menjadi mubalig DDII di Jakarta dan mendapatkan beasiswa melalui DDII untuk belajar kepada guru Salafi di Universitas Islam Imam Muhammad Ibnu Saud di Riyadh. Melalui DDII Riyadh, Abu Nida berkenalan dengan organisasi Kuwait Jamiat Ihya Al-Turats Al-Isami. Setelah lulus 1985, ia pergi ke perbatasan Pakistan-Afghanistan untuk bergabung dengan Jamilur Rahman selama tiga bulan. Lalu ia kembali ke Indonesia untuk mengajar di Pesantren Ngruki pimpinan

Tak kalah pentingnya, DDII juga melakukan usaha-usaha awal untuk merekrut kader-kader muda dengan tujuan untuk menciptakan para intelektual “organik” bagi gerakan-gerakan dakwah masjid kampus. Rekrutmen kader-kader muda dengan tujuan pelatihan kader dakwah kampus ini bermarkas besar di asrama Panitia Haji Indonesia (PHI) Kwitang Jakarta. Rekrutmen kader-kader muda ini menjadi fenomena 1970-an dan 1980-an di Indonesia.<sup>76</sup>

Bersamaan dengan rekrutmen ini, DDII juga memberikan kontribusi pada pengembangan Pesantren dan mengelola hibah dari Timur Tengah untuk mendirikan masjid, terutama masjid-masjid di milieu universitas-universitas yang prestisius, seperti ITB, UGM dan UI. Dalam konteks ini, DDII menyusun program pelatihan yang diperuntukkan bagi instruktur universitas yang merupakan alumnus berbagai organisasi pelajar Islam. Pada 1974, DDII mengawali usaha yang lebih sistematis berbasis kampus yang disebut Bina Masjid Kampus. Kegiatan *Latihan Mujahid Dakwah* di Masjid Salman ITB merupakan realisasi dari usaha DDII untuk menjadikan kampus sebagai sasaran dakwah.<sup>77</sup> Inspirasi bagi penekanan terhadap tauhid dan *ghazwul fikr* ini diambil dari doktrin gerakan Islam yang terkenal di Mesir, yaitu Ikhwanul Muslimin (IM).<sup>78</sup>

---

Abu Bakar Baasyir. Pada 1986 ia menikah dengan santri Ngruki dan pindah ke Sleman Yogyakarta untuk mengajar di pesantren DDII, yaitu Pesantren Ibnul Qoyyim. Ja'far Umar Thalib, pimpinan Laskar Jihad sebelum lulus di LIPIA ia pergi ke Institut Maududi di Lahore, Pakistan dengan bantuan beasiswa DDII pada 1986. Ia juga belajar dan dilatih Jamilur Rahman di perbatasan Pakistan-Afghanistan. Setelah mengajar di Pesantren Al-Irsyad yang dipimpin Yusuf Baisa selama dua tahun, ia tinggal di Yaman pada 1991 untuk belajar kepada tokoh Salafi, Syekh Muqbil ibn Hadi al-Wadi di Dammaz.

<sup>76</sup>Di antara rekrutmen awal itu adalah Imaduddin Abdurrahim, Ahmad Sadaly, dan A.M. Luthfi (ITB), Endang Saefuddin Anshari dan Rudy Sjarif (UNPAD), Jusuf Amir Faesal (IKIP Bandung), Daud Ali, Djurnalis Ali, dan Ichtijanto (UNI), A. M. Saefuddin dan Soleh Widodo (IPB), Sahirul Alim dan Amin Rais (UGM), Rofiq Anwar (UNDIP), Daldiri Mangundiwardjo dan Fuad Amsjari (UNAIR), Gadin Hakim, Bachtiar Fanani Lubis dan Faiz Albar (USU).

<sup>77</sup>Prototipe gerakan dakwah kampus ini muncul dari masjid Salman ITB yang dikenalkan oleh Imaduddin Abdurrahim melalui paket *Latihan Mujahid Dakwah* (LMD) sekitar tahun 1974. Yang menarik, materi dasar dari ideologi LMD adalah versi modifikasi dari NDP-nya HMI yang disusun oleh Nurcholish Madjid. Di LMD ini lebih ditekankan doktrin tauhid dan perhatian khusus terhadap ancaman perang pikiran (*ghazwul fikr*) dengan ide-ide sekuler Barat.

<sup>78</sup>Di dalam LMD ini, para peserta diharuskan tinggal dalam kompleks masjid Salman selama sekitar seminggu dan diisolasi dari kontak dengan dunia luar. Pelatihan dimulai satu jam sebelum shalat subuh dan sepanjang siang, para peserta mengikuti diskusi-diskusi kelompok kecil yang intens dan menantang. Pada malam hari, mereka harus menjalankan shalat malam (*tahajjud*), dan pada malam terakhir mereka harus mengucapkan kalimat syahadat di depan para *trainer*-nya: “Tidak ada Tuhan selain

Program LMD ini berhasil membangkitkan gerakan dakwah masjid kampus yang ditandai dengan lahirnya LDK di beberapa universitas umum di Indonesia. Konon, keberhasilan ini juga membangkitkan gerakan dakwah masjid di luar kampus. Yang terakhir ini ditandai dengan lahirnya Badan Komunikasi Pemuda Masjid Indonesia (BKPMI) di tahun 1977, yang pada tahun 1993 berubah menjadi BKPRMI.

Bersamaan dengan gerakan dakwah masjid kampus ini, DDII juga mendorong penerjemahan karya-karya dari pemikir utama gerakan revivalisme Islam Timur Tengah ke dalam bahasa Indonesia, sehingga beredar buku-buku terjemahan karya Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb (*Ikhwanul Muslimin*) dan Abul A'la Al-Maududi (*Jama'ati Islami*). Oleh karenanya, secara tidak langsung, aktivis-aktivis yang terlibat dalam gerakan ini belakangan menjadi tempat persinggahan gerakan dan ideologi Islam dari luar (*Islam Trans Nasional*), seperti Ikhwanul Muslimin (Mesir), Darul Arqam (Malaysia), Jama'ah Tabligh (Pakistan), dan Hizbut Tahrir Indonesia (Yordania). Dari sinilah awal mula perkembangan ideologi Salafisme abad 20 dari Timur Tengah secara lebih intensif di kalangan aktivis muda dakwah di Indonesia.

Dengan masuknya ideologi Salafisme dari Timur Tengah (*Islam Transnasional*) ini, maka proses pembentukan identitas diri aktivis-aktivis dakwah ini pun makin menemukan bentuknya secara konseptual, dimana mereka mampu mengembangkan diri sebagai bagian dari gerakan yang tidak hanya bersandar pada aktivitas pemurnian keagamaan semata, tapi juga dalam bentuk ideologi perlawanan atas berbagai paham yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, seperti modernisme, sekularisme, kapitalisme, dan lain-lain.<sup>79</sup> Percampuran pemikiran Salafi dan Ikhwanul Muslimin yang diambil DDII telah mengubah wajah Islam Indonesia pada periode 1970-an, yakni karakter Islam Indonesia yang radikal.

Ideologi Salafisme yang diterima para aktivis dakwah ini pada saat yang bersamaan menemukan titik-temunya pada serangkaian peristiwa yang dibuat Orde Baru

---

Allah, dan Muhammad adalah utusan Allah". Pelatihan yang sangat singkat ini ternyata mampu merangsang munculnya kesadaran keagamaan baru yang radikal. Kelahiran kecenderungan berpikir keagamaan yang baru ini ditandai dengan dikenakannya jilbab oleh para aktivis perempuan, dan dengan cepat, hal ini menjadi simbol gerakan dakwah kampus.

<sup>79</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, .... hlm. viii.

untuk memojokkan para aktivis Islam sepanjang tahun 1970-an hingga 1980-an, dengan puncak peristiwa pada kasus Tanjung Priok di akhir 1984. Titik temu inilah yang akhirnya mampu secara efektif menciptakan sikap diri para aktivis sebagai kelompok yang kontra terhadap eksistensi negara sekuler yang diciptakan Orde Baru.

Dengan demikian, pengerasan identitas Keislaman yang mendasari gerakan Islam formalisme di Indonesia terjadi sebagai akibat dari pola relasi negara-masyarakat sipil yang buruk. Oleh karenanya, jika pelusuran atas pola relasi negara-masyarakat sipil tersebut diarahkan kepada mekanisme pemerintahan yang berjalan selama Orde Baru, maka sesungguhnya pola relasi negara-masyarakat sipil yang buruk itu tidak bisa dilepaskan dari bagian kecenderungan rezim ini untuk menempatkan negara sebagai kekuatan determinan dalam rangka mendukung kebijakan utamanya untuk “pembangunan” bangsa ini.<sup>80</sup> Penekanan pada kebijakan pembangunan ini memang mempunyai landasan dalam sejarah perjalanan bangsa Indonesia. Hal ini karena dari dua dekade perjalanan bangsa ini, sejak kemerdekaan, aspek pembangunan cenderung terabaikan akibat dinamika politik yang tidak terkendali.<sup>81</sup>

Sejak adanya kebijakan yang demikian inilah, maka sejak tahun 1970-an, seluruh organisasi sosial politik secara ketat dikontrol melalui sejumlah regulasi. Oleh karenanya, seiring dengan kebijakan itu, masa “politik aliran” yang telah mendominasi politik Indonesia sampai awal tahun 1970-an menjadi berakhir.<sup>82</sup> Puncaknya adalah melalui sebuah kebijakan tentang asas tunggal Pancasila Indonesia memasuki “era pemurnian ideologi” yang merupakan tahapan paling baru dari perkembangan masyarakat bangsa ini saat itu.<sup>83</sup> Dengan sendirinya posisi agama di negeri ini secara

---

<sup>80</sup>M. Syafi'i Anwar, “Negara dan Cendekiawan Muslim Indonesia Orde Baru”, dalam Saiful Muzani (ed), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 129.

<sup>81</sup>M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Pembangunan, Agenda Penelitian Sosial di Indonesia”, dalam Saiful Muzani, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam ...*, hlm. 268.

<sup>82</sup>Muhammad A.S. Hikam, “Negara, Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia”, dalam Majalah *Prisma*, No. 3., edisi Maret 1991, (Jakarta: LP3ES), hlm. 78, 83.. Bandingkan dengan Fachry Ali, “Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru”, dalam Majalah *Prisma*, No. edisi Maret 1991 ..., hlm. 87-96.

<sup>83</sup>M. Syafi'i Anwar, “Negara dan Cendekiawan Muslim ...”, hlm. 129. Apa yang telah dilakukan oleh Indonesia di atas adalah bentuk penerjemahan ideologi *developmentalisme* menjadi pembangunan melalui mekanisme kontrol ideologi yang ketat dan canggih, baik di bidang sosial, kultural, ekonomi, dan politik. Oleh karenanya, pemerintah dalam rangka melindungi ideologi pembangunan melakukan pelbagai

pelan-pelan tidak lagi mengalami politisasi. Berbagai kebijakan di bidang politik dan ideologi yang digerakkan oleh negara inilah yang akhirnya berimplikasi pada kebijakan depolitisasi Islam dalam sistem politik Orde Baru.

#### **D. Ideologi Islam Transnasional dan Transisi Demokrasi di Indonesia**

Dengan runtuhnya rezim Orde Baru dan ditiupkannya “angin kebebasan” di era Orde Reformasi, bukan saja menjadi titik balik tetapi juga menjadi jalan lapang bagi gerakan dakwah masjid untuk beroperasi ke ruang publik bangsa. Di sinilah kita sama-sama melihat terjadi perpindahan gerakan aktivis dakwah dari masjid kepada gerakan penegakan syari’at Islam di ruang publik bangsa Indonesia.

Selain karena “angin kebebasan” yang dibawa oleh reformasi, gerakan radikalisme Islam ini juga mendapatkan “tempat”nya di masyarakat lantaran situasi sosial, ekonomi dan politik selama masa reformasi. Situasi ini benar-benar terefleksi ketika Indonesia selama tahun-tahun pertama reformasi memasuki suasana yang *governmentless* dan *lawless*. Pemerintah tidak berwibawa, hukum tidak berjalan, sistem tidak bekerja, membuat masyarakat tidak sabar. Ketika demokrasi yang dijalankan untuk keluar dari bentuk-bentuk otoritarianisme negara selama Orde Baru tidak bisa mewujudkan janji-janjinya dalam membentuk masyarakat Indonesia yang lebih baik, maka tawaran ilusif dari kelompok-kelompok Islam dengan basis romatisisme kejayaan masa lalu Islam berkelindan menjadi usaha besar untuk mencari alternatif ideologis dalam membangun masyarakat yang lebih baik. Situasi inilah yang membuat kelompok-kelompok Islam radikal yang selama ini termarginalisasikan oleh Rezim Orde Baru mengambil alih tugas yang selama ini dilaksanakan oleh pemerintah dengan dalih tugas keagamaan Islam untuk menyelamatkan masyarakat Indonesia.<sup>84</sup>

---

pendekatan, antara lain: menjalankan kebijakan massa mengambang (*the floating mass policy*) dan penyebaran ideologi pembangunan melalui pendidikan. Lihat penjelasan lebih lanjut, Mansour Faqih, *Analisis Gender...*, hlm. 50-51.

<sup>84</sup>Kecenderungan mencari alternatif di bawah bayang-bayang kegagalan eksperimentasi ideologi modern di negeri ini bisa dilihat dari hasil Survei PPIM-UIN Jakarta Tahun 2001-2004 tentang "*Islam dan Konsolidasi Demokrasi di Indonesia*", yang menunjukkan bahwa ideologi Islam makin populer karena dianggap memberikan harapan. Kondisi psikologi massa ini tercermin dalam data survei tersebut. Tahun 2001 orang beranggapan bentuk pemerintahan Islam sebagai yang terbaik berjumlah 57,8 %. Survei 2002,

Dalam konteks filsafat politik, masuknya agama di ruang publik bangsa memang mengundang debat panjang. Latar belakang debat ini, menurut Latif,<sup>85</sup> terjadinya arus timbal-balik atau “*double movement*” antara arus sekularisasi dari satu jurusan dan arus Islamisasi dari jurusan lain. Pemikiran filsafat politik liberal (*political liberalism*), agama sebagai doktrin komprehensif (*comprehensive doctrine*) perlu dibendung untuk memasuki ruang publik melalui asas sekularisme guna menghindari konflik yang tak terselesaikan. Namun demikian, fakta historis dan sosiologis menunjukkan arus partisipasi agama di ruang publik itu tidak bisa dibendung, meski arus sekularisasi terus berlangsung. Oleh karena itulah, Habermas menganggap perkembangan politik kontemporer saat ini sebagai fase pasca-sekularisme (*post-secularism*), dimana entitas agama tidak lagi dianggap “barang haram” yang perlu dihindari.<sup>86</sup> Namun demikian, masuknya kembali agama ke ruang publik memerlukan persyaratan tertentu, yaitu penghargaan dari kedua belah pihak – kaum sekuler dan kaum agama – melalui dialog yang tulus.<sup>87</sup> Dari situlah, menurut Rawls, bisa dicapai apa yang disebutnya dengan kesepakatan tumpang-tindih (*overlapping consensus*).<sup>88</sup>

Dalam konteks negara Indonesia modern, lahirnya Pancasila sebagai ideologi negara memberi ruang bagi partisipasi agama, sebagai yang tertuang dalam sila pertama (Ketuhanan Yang Maha Esa). Sila pertama ini sesungguhnya merefleksikan suatu *overlapping consensus* antara negara dan agama. Dalam konteks ini, sejak disahkan

---

jumlah ini melonjak menjadi 67,1 %, sementara survei 2004 meningkat lagi menjadi 72,2 %. Ini merupakan indikasi bahwa ideologi Islam semakin diminati. Konsistensi anggapan ini terjadi pula pada aspek-aspek lain. Dengan kata lain, pilihan atas "pemerintahan Islam" tidak berdiri sendiri, ia berkorelasi dengan faktor-faktor lainnya yang berhubungan dengannya. Tidak bekerjanya sistem hukum nasional telah menimbulkan banyak kekecewaan di tengah masyarakat. Hal ini pada gilirannya mendorong orang untuk berandai-andai, mungkin sistem ini sebaiknya digantikan dengan sistem baru yang dapat memenuhi rasa keadilan masyarakat. Syari'at Islam tampaknya memenuhi keinginan masyarakat mengenai sistem hukum yang ideal. Tahun 2001 orang yang menginginkan hukum Islam berjumlah 61,4 %. Tahun 2002, angka ini melonjak menjadi 70,6 %. Tahun 2004, angka ini meningkat menjadi 75,5 %. Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia ...*, hlm. 219-220.

<sup>85</sup>Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2011), hlm. 618.

<sup>86</sup>Giancarlo Bosetti, *Iman Melawan Nalar (Perdebatan Joseph Ratzinger Melawan Jurgen Habermas)*, diterjemahkan oleh Hary Susanto, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 5-36.

<sup>87</sup>Habermas, Jurgen. (1992). *Between facts and norms: Contribution to a discourse theory of law and democracy*. Transl. by William Rehg. MIT Press: paperback reprint.

<sup>88</sup>Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press.

Pancasila pada 18 Agustus 1945 sebagai dasar negara sekaligus ideologi nasional, posisi Pancasila merefleksikan suatu akomodasi komprehensif terhadap pluralitas yang menjadi ciri bangsa Indonesia sejak berabad-abad. Latar belakang pluralitas inilah, yang mendorong para *founding-father* bangsa ini untuk merumuskan satu dasar falsafah negara (*philosofische grondslag*), pandangan hidup (*weltanschauung*) dan ideologi nasional yang berfungsi menjadi pegangan dan nilai bersama dalam mempersatukan sekaligus mencapai tujuan bersama di atas pluralitas kebangsaan.

### **Penutup**

Berdasarkan uraian-uraian di atas, ada beberapa yang dapat ditarik garis kesimpulan. *Pertama*, gerakan Islam transnasional yang saat ini marak di Indonesia sesungguhnya merupakan “buah manis” dari kebijakan “depolitisasi Islam” Orde Baru yang justru secara tidak sengaja telah menciptakan “kekuatan baru” bagi kelompok-kelompok Islam berhaluan politik. Modus operandi gerakan dakwah yang dikembangkan berhasil menciptakan daya resistensi mereka di hadapan hegemoni total negara Orde Baru. Muaranya, ruang kebebasan era reformasi justru menjadi tempat mereka bermetamorfosis sebagai kekuatan yang sulit dibendung. []

**BAB IV**  
**PAPARAN DATA:**  
**JEJARING DAN PENETRASI**  
**HIZBUT TAHRÎR DI KALIMANTAN SELATAN**

**A. Pendahuluan**

Sebagaimana yang dijelaskan dalam bab sebelumnya bahwa kehadiran gerakan Islam Transnasional di Indonesia terkait dengan maraknya aktivitas dakwah pasca diterapkannya kebijakan “depolitisasi Islam” era Orde Baru. Artinya, benih-benih gerakan Islam transnasional sebenarnya sudah tumbuh di Indonesia sebagai gerakan bawah tanah pada tahun 1970an dan 1980an sebagai akibat dari represi politik Islam masa Orde Baru. Dengan jatuhnya Soeharto pada tanggal 21 Mei 1998, dinilai oleh banyak sarjana, menjadi “pintu masuk” bagi era liberalisasi politik di negeri ini, dimana aspirasi dan ekspresi politik yang dulunya dikekang kini bisa disuarakan dan dikontestasikan secara bebas. Bangkitnya Islam politik merupakan contoh sekaligus konsekuensi logis dari era demokrasi yang baru dibangun dan dikonsolidasikan ini. Oleh karena itulah, tidak mengherankan jika kelompok-kelompok Islam transnasional, seperti Hizbut Tahrîr, Ikhwanul Muslimin, Salafi, Jamaah Tabligh, dan Syiah, secara lebih leluasa eksis di ranah publik bangsa.

Istilah “Islam Transnasional” ini menyiratkan bahwa skope gerakan ini tidak hanya terbatas pada wilayah nasional atau lokal seperti halnya Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, namun bentuk utama organisasi dan aktivismenya melampaui sekat-sekat teritorial negara-bangsa (*nation-state*).<sup>89</sup> Meskipun gerakan-gerakan Islam (Hizbut Tahrîr, Ikhwanul Muslimin, Salafi, Jamaah Tabligh, dan Syiah) tersebut dapat

---

<sup>89</sup>Peter Mandaville, *Global Political Islam*, (London dan New York, 2007), h. 279.

dirangkum dalam satu kategori sebagai gerakan Islam transnasional, masing-masing memiliki orientasi dan agenda perjuangan yang beragam. Dibandingkan dengan beberapa gerakan Islam transnasional tersebut, Hizbut Tahrîr bisa dikatakan sebagai gerakan yang sangat jelas menunjukkan watak transnasionalnya serta menunjukkan perkembangan signifikan. Gerakan yang didirikan oleh Taqîyuddîn an-Nabhânî ini telah memiliki cabang lebih dari 40 negara dan berkembang lebih leluasa di negara-negara demokratis. Agenda utama yang menjadi karakter transnasionalnya adalah pendirian Khilâfah Islâmiyyah, sebuah sistem pemerintahan Islam global di bawah kekuasaan seorang khalifah.

#### **A. 1. Dari Taqîyuddîn an-Nabhânî menjadi Hizbut Tahrîr**

Hizbut Tahrîr atau *Hizb al-Tahrîr* (حزب التحرير : *Partai Pembebasan*) pada awalnya bernama “Partai Pembebasan Islam” (*Hizb al-Tahrîr al-Islâmî*) berdiri pada tahun 1953 di al-Quds (Baitul Maqdis), Palestina. Gerakan yang menitikberatkan perjuangan membangkitkan umat di seluruh dunia untuk mengembalikan kehidupan Islam melalui tegaknya kembali Khilafah Islamiyah ini dipelopori oleh Syekh Taqîyuddîn bin Ibrahim bin Musthafa bin Ismail bin Yusuf an-Nabhânî (1909-1979) (selanjutnya disebut an-Nabhânî), yang di lahirkan di Ijzim, sebuah perkampungan yang terletak di daerah Haifa, Palestina. Beliau adalah seorang ulama alumni Al-Azhar Mesir, dan pernah menjadi hakim di Mahkamah Syariah di Palestina.<sup>90</sup>

Setelah an-Nabhânî meninggal pada tahun 1977 M/1396 H,<sup>91</sup> kepemimpinan Hizbut Tahrîr digantikan oleh Syekh ‘Abd al-Qadîm Zallûm (selanjutnya disebut Zallûm), salah seorang yang telah membantu dakwah an-Nabhânî sejak Hizbut Tahrîr

---

<sup>90</sup>Ainur Rofiq al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hlm. 21.

<sup>91</sup>Tentang tanggal wafatnya Taqîyuddîn an-Nabhânî masih simpang siur. Sebagian peneliti menyebutkan bahwa Taqîyuddîn an-Nabhânî wafat pada tanggal 25 Rajab 1397 H./20 Juni 1977 M. Pernyataan ini masih perlu dipertanyakan, sebab tanggal 25 Rajab 1397 H. tidak bertepatan dengan tanggal 20 Juni 1977 M., melainkan tanggal 30 Juni. Sedang koran *ad-Dustur* menyebutkan bahwa Taqîyuddîn an-Nabhânî wafat pada hari Kamis 19 Muharram 1398 H./29 Desember 1977 M. Mungkin saja tanggal ini bukan tanggal wafatnya beliau, melainkan tanggal dipublikasikannya pengumuman kematian di koran, sebab Hizbut Tahrir mengumumkan kematian beliau dalam *bayan* bahwa Taqîyuddîn an-Nabhânî wafat pada tanggal 1 Muharram 1398 H. atau tanggal 11 Desember 1977 M.

berdiri. Di bawah kepemimpinan amir yang kedua ini, Hizbut Tahrir mampu berjuang di berbagai negeri non-muslim, yakni di lebih dari 40 negara.<sup>92</sup> Sepeninggal pemimpin keduanya tahun 2003, kepemimpinan Hizbut Tahrîr secara internasional dinahkodai oleh Shaikh Athâ' Abû Rushtah, alias Abu Yasin, mulai 13 April 2003.<sup>93</sup> Dia adalah orang Palestina yang sebelumnya telah menjadi jurubicara Hizbut Tahrîr Yordan. Diyakini, Abu Rashta sekarang mengendalikan Hizbut Tahrîr dari Tepi Barat (*The West Bank*). Abu Rashta didampingi oleh Khaled Hassan, pendiri organisasi Fatah (salah satu faksi yang tergabung dalam *Palestine Liberation Organization* - PLO) dan tokoh spritual Hizbut Tahrîr yaitu Sheikh Asaad Tamimi.

Pada periode awal perkembangannya, gerakan Hizbut Tahrir didukung oleh para aktivis Ikhwanul Muslimin di Palestina. Karena, pada waktu belajar di Al Azhar, an-Nabhânî pernah bergabung dengan jamaah Ikhwanul Muslimin. Namun, Ikhwanul Muslimin dan Hizbut Tahrir mempunyai perbedaan yang krusial, yaitu *Daulah Islamiyah* yang digagas Ikhwanul Muslimin sama sekali tidak memasukkan prinsip kekhilafahan. Bahkan, *Daulah Islamiyah* dimasukkan dalam kerangka *nation-state*. Pengabaian prinsip ini ditolak an-Nabhânî. Baginya, semangat kembali ke Islam secara total tidak mungkin dilaksanakan tanpa adanya penerapan sistem politik kekhilafahan. Hanya dengan penerapan sistem ini, nilai-nilai Islam dalam diwujudkan dalam masyarakat muslim. Yang dimaksud sistem kekhilafahan adalah suatu bentuk tunggal negara Islam yang meliputi seluruh wilayah penduduk Muslim (umat) tanpa ada batas *nation-state* –konsep yang juga ditolak an-Nabhânî karena dianggap sangat lemah. Konsep yang diacu adalah model kekhilafahan masa Khulafaur Rasyidin, di mana seorang khalifah diangkat melalui mekanisme baiat. Bagi an-Nabhânî, konsep kekhilafahanlah yang mampu dan terbukti mendorong kejayaan Islam. Oleh karena itu, perjuangan mewujudkan kembali kekhilafahan adalah *neccessary condition* bagi terwujudnya masyarakat muslim.

Di samping itu, sejak awal dideklarasikan pada tahun 1953 di al-Quds (saat itu di bawah yurisdiksi Yordania yang dikuasai Inggris) Hizbut Tahrîr harus berseberangan

---

<sup>92</sup>*Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia "Indonesia, Khilafah, dan Penyatuan Kembali Dunia Islam"*, (Hizbut Tahrir, 2009), hlm. 72.

<sup>93</sup>Ainun Rafiq al-Amin, *Membongkar proyek khilafah ala Hizbut Tahrir ....* hm. 21-22

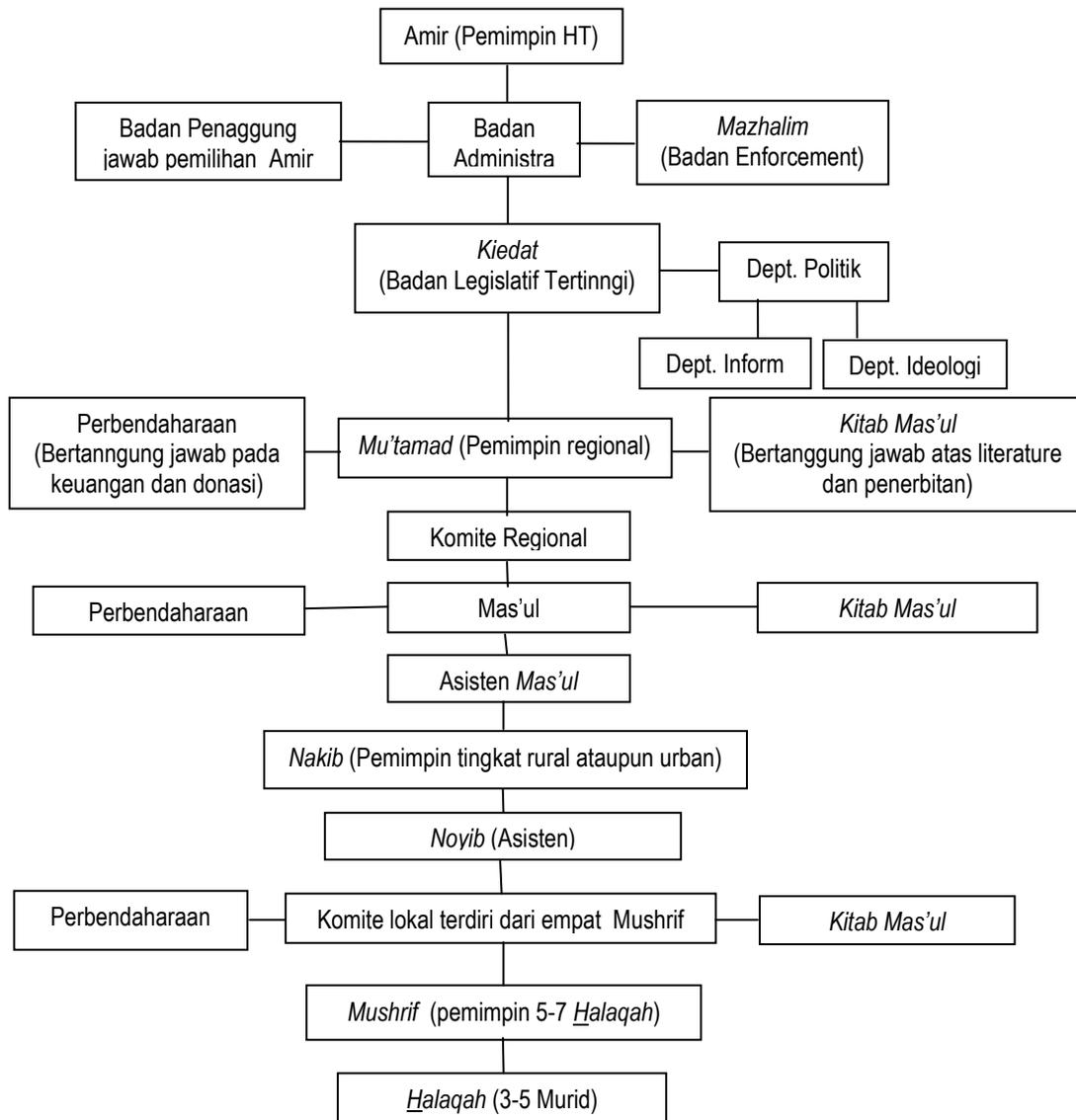
dengan pemerintahan yang berkuasa dan juga para aktivis nasionalisme Arab. Pemerintah Yordania segera melarangnya dan melakukan penangkapan terhadap sejumlah pengurus inti, tidak lama setelah partai ini dideklarasikan. an-Nabhânî bersama Ustadz Dawud Hamdan ditangkap di al-Quds; sementara Munir Syaqr dan Ghanim Abduh ditangkap di Amman; lalu beberapa hari berikutnya, Dr Abd al-Aziz al-Khiyath juga ditangkap; semuanya dijebloskan ke penjara. Berkat petisi sekelompok wakil rakyat, pengacara, pebisnis, dan sejumlah orang yang memiliki kedudukan, an-Nabhânî kemudian dibebaskan. Setelah pembebasan tersebut, an-Nabhânî harus hidup secara diaspora.

Oleh karena itulah, Hizbut Tahrîr harus hidup secara underground, menjadi gerakan *clandestine* di Yordania dan Syria. Pada November 1953, an-Nabhânî berpindah ke Damaskus. Saat itu intelijen Syria membawa an-Nabhânî ke perbatasan Syria-Lebanon. Atas bantuan Mufti Lebanon, Syaikh Hasan al-Alaya, akhirnya beliau diizinkan masuk ke Lebanon yang sebelumnya melarangnya. An-Nabhânî lalu menyebarkan pemikirannya di Lebanon dengan leluasa sampai tahun 1958, yaitu ketika pemerintah Lebanon mulai mempersempit kehidupannya karena merasakan bahaya dari pemikirannya. Akhirnya, an-Nabhânî berpindah dari Beirut ke Tharablus dan terpaksa mengubah penampilan agar leluasa menjalankan kepemimpinan Hizbut Tahrîr. Sejak itulah, gagasan dan gerakan Hizbut Tahrîr harus disebar secara diam-diam. Secara diam-diam pula, pengaruhnya mulai menyebar ke kawasan Timur Tengah lainnya, terutama di Syria, Lebanon dan Yordania.

Dalam masa kepemimpinan an-Nabhânî, perkembangan gerakan Hizbut Tahrîr memang tidak sepesat Ikhwanul Muslimin. Bahkan, di masa kepemimpinan Syekh ‘Abd al-Qadîm Zallûm, markas Hizbut Tahrîr sempat dipindan ke London dan Zallûm sendiri hidup secara rahasia di sana. Namun, sel-sel gerakan ini pada dasarnya telah menyebar di sejumlah negara Timur Tengah, Asia Tengah, hingga Eropa. Sekarang ini, Hizbut Tahrîr mengklaim telah tumbuh di sekitar 40 negara. Artinya, Hizbut Tahrir kini telah berkembang ke seluruh negara Arab di Timur Tengah, termasuk di Afrika seperti Mesir, Libya, Sudan dan Aljazair. Juga ke Turki, Inggris, Perancis, Jerman, Austria, Belanda,

dan negara-negara Eropah lainnya hingga ke Amerika Serikat, Rusia, Uzbekistan, Tajikistan, Kirgistan, Pakistan, Malaysia, Indonesia, dan Australia.

Secara umum struktur organisasi Hizbut Tahrîr sebagai berikut ini:



Dengan struktur dan jaringan organisasi seperti di atas, menariknya, pada pemerintahan Bill Clinton, sempat muncul usaha yang dilakukan beberapa politisi senior Amerika, setelah mendengar laporan intelijen, untuk memasukkan Hizbut Tahrîr ke

dalam kelompok teroris. Namun laporan ini diragukan kebenarannya, sehingga usaha ini akhirnya gagal.<sup>94</sup>

Ada tiga alasan normatif, sosial, dan politis berdirinya Hizbut Tahrir sebagai landasan pergerakan mereka, yaitu:

- 1) Memenuhi seruan Allah SWT yang berfirman dalam al-Qur'an surah Ali Imran [3], ayat 104:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

*“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.”*

- 2) Kemerostan dan kemunduran yang begitu parah, yang menimpa kaum muslimin; adanya dominasi pemikiran-pemikiran kufur, sistem-sistem kufur dan hukum-hukum kufur, serta kekuasaan negara-negara kafir dan pengaruhnya. Hizbut Tahrir melihat bahwa sejak pertengahan abad ke-12 Hijriyah umat Islam mengalami kemunduran yang mengerikan dan menyedihkan, yang tidak pantas dialami oleh umat, yang oleh Allah sendiri dikatakan sebagai umat terbaik.
- 3) Penghapusan Khilâfah Islamiyah secara resmi pada tanggal 28 Rajab 1342 H./3 Maret 1924 M.. Untuk itu, harus ada aktivitas (amal nyata) yang bertujuan mengembalikan negara Khilâfah, serta menegakkan kembali hukum-hukum yang telah diturunkan Allah di dalam realitas kehidupan ini.<sup>95</sup>

Oleh karena itulah seluruh aktivitas dakwah politik Hizbut Tahrir bertujuan sebagai berikut:

- a. Mengembalikan kehidupan yang Islami.
- b. Mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia.
- c. Membangun masyarakat di atas asas Islam.

Ini artinya bahwa Hizbut Tahrir bertujuan mengembalikan kaum muslimin ke dalam kehidupan yang Islami di dalam Darul Islam (negara Islam) dan masyarakat

---

<sup>94</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. 164.

<sup>95</sup>*Mafahim Hizb at-Tahrir*, (Hizbut Tahrir, 2009), hlm. 3-5, dan 12

Islam, dimana seluruh urusan kehidupan didalamnya dijalankan sesuai dengan hukum-hukum syara' (Islam), dan pandangan hidup (*way of live*) yang berlaku adalah halal haram, di bawah naungan negara Islam, yaitu negara Khilâfah.

**Tabel Konsep, Tujuan, Dan Metode Dakwah Hizbut Tahrîr**

Konsep	Tujuan	Metode
Membebaskan Umat Islam dari kekufuran dan sistem kufur.	Memulai kehidupan Islam dengan menegakkan syariah melalui Sistem Khilafah Islamiyah.	Tahap-tahapnya; 1) Pembinaan umat 2) Perang pemikiran dan aktivitas politik 3) Penegakan khilafah.

Secara umum aktivitas Hizbut Tahrir di negeri-negeri Islam, terdiri dalam empat aktivitas utama, yaitu:

- 1) Pengkaderan (*at-tatsqif*), baik dalam bentuk pembinaan intensif terhadap individu-individu melalui kelompok-kelompok kajian (*halakoh*), yang bertujuan memperbesar tubuh *Hizb* dan memperbanyak kuantitas individunya, serta membentuk kepribadian Islam yang berkualitas sehingga mampu mengemban dakwah, maupun dalam bentuk pembinaan umum terhadap masyarakat dengan pemikiran-pemikiran Islam dan hukum-hukumnya yang telah diadopsi oleh Hizbut Tahrir, dengan tujuan menciptakan opini umum di tengah-tengah umat, berinteraksi dengannya, serta meleburkan umat ke dalam Islam. Dari pembinaan umum ini diharapkan terbentuk dukungan umat, sehingga memungkinkan umat dipimpin untuk menegakkan kembali Khilafah dan mengembalikan hukum yang telah diturunkan Allah.
- 2) Perang pemikiran (*ash-shira' al-fikriy*) terhadap akidah-akidah kufur, sistem-sistem kufur dan pemikiran-pemikiran kufur, dan juga terhadap akidah-akidah yang rusak, pemikiran-pemikiran yang salah, dan konsep-konsep yang keliru, dengan cara mengungkap kepalsuannya, kekeliruannya dan kontradiksinya dengan Islam, agar umat terselamatkan darinya dan dari pengaruh-pengaruhnya.

- 3) Perjuangan politik (*al-kifah as-siyasiy*). Perjuangan politik ini tercermin dalam aktivitas-aktivitas berikut:
- a. Berjuang melawan negara-negara kafir penjajah yang memiliki kekuasaan dan pengaruh di negeri-negeri Islam. Berjuang melawan penjajahan dengan segala bentuknya, baik berupa pemikiran, politik, ekonomi maupun militer. Mengungkap persekongkolan di antara mereka agar umat terselamatkan dari dominasinya, serta terbebaskan dari pengaruhnya dalam berbagai bentuknya.
  - b. Menentang para penguasa di negeri-negeri Arab dan negeri-negeri Islam. Mengungkap kejahatannya, mengoreksi dan mengkritiknya, atau bahkan mereformasinya, ketika mereka melakukan pemerkosaan atas hak-hak umat, mengabaikan kewajibannya terhadap umat, melalaikan salah satu urusan di antara urusan-urusan umat, atau melakukan pelanggaran terhadap hukum-hukum Islam. Dan juga melakukan pembersihan terhadap pemerintahan yang menerapkan hukum-hukum kufur dan sistem-sistem kufur, kemudian menggantikannya dengan pemerintahan Islam.
- 4) Mengadopsi kepentingan umat yang substansial, dengan menjelaskan hukum syara' terhadap berbagai peristiwa dan berbagai problem aktual.

**Tabel Tahap, Metode, dan Strategi Dakwah Hizbut Tahrîr**

<b>Tahap</b>	<b>Metode</b>	<b>Strategi</b>
I	Pembinaan Ummat	1) Penjaringan calon kader (Halaqah, diskusi, dialog); 2) Halaqah intensif kader dan anggota Hizbut Tahrîr.
II	Perang pemikiran dan aktivitas politik	Pembentukan opini publik (kritisi kebijakan pemerintah, menyerang ide-ide kafir kapitalistik, pemberian alternatif solusi Islam)
III	Penegakan Khilafah	Meminta bantuan penguasa menegakkan khilafah Islam
IV	Pengadopsian kepentingan umat	Menjelaskan hukum syara' terhadap berbagai peristiwa dan berbagai problem aktual

## A. 2. Dari Dunia ke Indonesia: Hizbut Tahrîr di Indonesia

Dalam konteks kehadiran Hizbut Tahrîr di Indonesia, banyak versi sejarah yang mengatakan bahwa Hizbut Tahrir masuk ke Indonesia pada awal dekade tahun 1980-an.<sup>96</sup> Namun menurut Ahnaf, ide-ide Hizbut Tahrir telah hadir di Indonesia sejak Taqiyudin an-Nabhani mengunjungi Indonesia pada tahun 1972.<sup>97</sup> Sayangnya tidak dapat dijelaskan lebih rinci daerah, kota dan gerakan dakwah/ormas mana saja yang sempat dikunjungi oleh Amir pertama Hizbut Tahrir ini. Unikny pada tahun ini pula, Syaikh Yusuf al-Qardhawi mampir ke Indonesia. Al-Qardhawi membawa oleh-oleh buku untuk KH. Abdullah Syafi'i, guru dari Ust Rakhmat Abdullah (pendiri Jamaah Tarbiyah).<sup>98</sup> Di tahun ini pula Masjid Kampus pertama dan tersohor di Indonesia hingga sekarang yakni Masjid Salman ITB Bandung rampung pembangunannya.<sup>99</sup>

Sulitnya menelusuri sejarah Hizbut Tahrir Indonesia di era dekade 1970-an, karena data-data tentang kapan Hizbut Tahrir masuk ke Indonesia sulit didapatkan. Aktivitas Hizbut Tahrir Indonesia hanya bisa kita lacak pada tahun 1982, ketika Abdurrahman al-Baghdadi, pimpinan Hizbut Tahrir Australia, diundang KH Abdullah bin Nuh untuk membantu mengembangkan Pesantren al-Ghazali. Sambil membantu pengembangan pesantren al-Ghazali, Abdurrahman al-Baghdadi berinteraksi dengan para aktivis masjid kampus dari Mesjid al-Ghifari, Institut Pertanian Bogor (IPB) melalui kegiatan-kegiatan *halaqah*.<sup>100</sup> Dari sinilah pemikiran-pemikiran Taqîyuddîn an-Nabhânî mulai didiskusikan melalui halaqah-halaqah (pengajian-pengajian kecil) dengan mengeksplorasi gagasan-gagasan yang termuat dalam buku-buku, seperti *Syakhsiyah*

---

<sup>96</sup>M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005), 97

<sup>97</sup>Moh. Iqbal Ahnaf, "MMI dan HTI: Image of The Others," dalam A.Maftuh Gabriel, *Negara tuhan: The Thematic Ensiklopedia* (Jogjakarta: SR-Ins Publishing, 2004), 694.

<sup>98</sup>Majalah *Sabili* 18 Juni 2009, 58

<sup>99</sup>Rencana pembangunan masjid Salman dipersiapkan pada tahun 1960. Baru dapat persetujuan resmi dari Soekarno pada tahun 1963. Masa perintisan pembangunan masjid yang suatu saat jadi pelopor gerakan dakwah kampus ini, bersamaan dengan saat meningkatnya suhu politik menjelang G 30 S tahun 1965. Apalagi pada masa tersebut, Soekarno sedang terbius dengan ide Nasakomnya. Nama Salman sendiri di berikan oleh Soekarno, mengambil nama seorang teknokrat Islam bernama Salman al-Farisi. Lihat Abdul Aziz, *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2006), 247-248

<sup>100</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006), hlm. 55-56.

*Islamiyah, Fikrul Islam, Nizhâm Islam.*<sup>101</sup>

Fakta ini bersesuaian dengan anggapan beberapa sarjana yang mengaitkan kehadiran gerakan Islam Transnasional di Indonesia dengan aktivitas dakwah yang marak pasca diterapkannya kebijakan “depolitisasi Islam” era Orde Baru. Dengan adanya kebijakan tersebut, aktivitas dakwah menjadi populer dalam ruang publik Indonesia sejak era itu.<sup>102</sup>

Gerakan dakwah kampus muncul ketika M. Natsir dkk mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada 26 Februari 1967, setelah kiprah politik eks Masyumi dikebiri oleh Orde Baru. Melalui DDII inilah, aktivitas-aktivitas dakwah dibiayai dan beberapa siswa Indonesia dikirim belajar ke Timur Tengah. DDII juga melakukan usaha-usaha awal untuk merekrut kader-kader muda dengan tujuan untuk menciptakan para intelektual “organik” bagi gerakan-gerakan dakwah masjid kampus. Rekrutmen kader-kader muda dengan tujuan melatih kader-kader dakwah kampus ini memang mampu mendorong gerakan dakwah masjid kampus, yang menjadi fenomena 1970-an dan 1980-an di Indonesia.

Fenomena dakwah kampus ini ditandai dengan didirikannya masjid-masjid kampus di milieu universitas-universitas yang prestisius, seperti Institut Teknologi Bandung (ITB) dan Universitas Indonesia (UI). Prototipe gerakan dakwah kampus ini muncul dari masjid Salman ITB yang dikenalkan oleh Immaduddin Abdulrahim melalui paket Latihan Mujahid Dakwah (LMD) sekitar tahun 1973. Yang menarik, materi dasar dari ideologi LMD adalah versi modifikasi dari NDP-nya HMI yang disusun oleh Nurcholish Madjid. Di LMD ini lebih ditekankan doktrin tauhid dan perhatian khusus terhadap ancaman perang pikiran (*ghazwul fikr*) dengan ide-ide sekuler Barat. Keberhasilan program LMD ini berhasil membangkitkan gerakan dakwah masjid kampus ditandai lahirnya LDK di beberapa universitas umum di Indonesia.

Seiring dengan diterapkannya kebijakan “depolitisasi Islam” Orde Baru yang

---

<sup>101</sup>Agus Salim, “The Rise of Hizbut Tahrir Indonesia: A Mobilization from Campuses to the streets (1982-2000)” dalam Yusuf Rahmad, *Islam and Society in Contemporary Indonesia*, (Jakarta: CIDAPPs UIN Syarif Hidayatullah, 2006), 34

<sup>102</sup>Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa; Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 497.

diiringi maraknya aktivitas dakwah kampus di atas, di tingkat global Islam, Revolusi Iran tahun yang terjadi pada tahun 1979 telah menyulutkan api 'kebangkitan Islam global', dimana peristiwa ini mampu mentransformasikan imajinasi kolektif umat Islam berkaitan dengan kemungkinan penggunaan secara politik Islam sebagai ideologi perlawanan, sebagaimana yang diartikulasikan Ayatollah Khomeini secara baik.<sup>103</sup> Muaranya lahirnya slogan "Islam adalah solusi" yang mendapatkan landasannya.

Hasilnya, kampus-kampus universitas umum menyaksikan kebangkitan Islam yang ditandai dengan dengan meningkatnya minat mahasiswa dalam menjalankan kewajiban agama, popularitas jilbab, persebaran buku-buku Islam, yang umumnya buku-buku terjemahan dengan beragam ideologi keislaman, dan bermunculannya penerbit-penerbit buku-buku Islami, seperti Mizan, Gema Insani Press, Pustaka Mantiq, Hasanah, Risalah Gusti, Pustaka al-Ummah, dan lainnya.

Keadaan ini tentu saja memberikan pra-kondisi lain bagi para aktivis yang terlibat di dalam gerakan dakwah kampus tersebut menjadi tempat persinggahan gerakan Islam transnasional, seperti Ikhwanul Muslimin (Mesir), Darul Arqam (Malaysia), Jama'ah Tabligh (Pakistan), dan Hizbut Tahrir Indonesia (Yordania). Dari sinilah awal mula perkembangan ideologi Islamisme dari Timur Tengah secara lebih intensif di kalangan aktivis muda dakwah di Indonesia,

Dengan masuknya ideologi Islamisme dari Timur Tengah ini, maka proses pembentukan identitas diri aktivis-aktivis dakwah ini pun makin menemukan bentuknya secara konseptual, dimana mereka mampu mengembangkan diri sebagai bagian dari gerakan yang tidak hanya bersandar pada aktivitas purifikasi keagamaan semata, tapi juga dalam bentuk ideologi perlawanan atas berbagai paham yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, seperti modernisme, sekularisme, kapitalisme, dan lain-lain. Ideologi Islamisme transnasional yang diterima para aktivis dakwah ini pada saat yang bersamaan menemukan titik-temunya pada serangkaian peristiwa yang dibuat Orde

---

<sup>103</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, hlm. 19.

Baru untuk memojokkan para aktivis Islam sepanjang tahun 1970-an hingga 1980-an.<sup>104</sup>

Dalam konteks pengaruh Hizbut Tahrîr di Indonesia, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, penyebarannya dimulai dari para aktivis masjid al-Ghifari, Institut Pertanian Bogor (IPB) hingga disebarakan ke kampus-kampus luar Bogor melalui jaringan Lembaga Dakwah Kampus, seperti Universitas Padjajaran (Unpad), IKIP Malang (sekarang Universitas Negeri Malang), Universitas Airlangga (Unair) bahkan hingga keluar Jawa, seperti Universitas Lambung Mangkurat (Unlam) Banjarmasin dan Universitas Hasanuddin (Unhas) Makasar. Untuk membangun jaringan antar Lembaga Dakwah Kampus di Jawa dan luar Jawa, maka dibentuklah Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus (FSLDK). Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Mahmudi sebagai berikut:

In order to organise Islamic activities among the universities in Java and the Outer Islands, they also began to control the Forum for Coordinating Campus Predication, Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus (FSLDK). Subsequently, through student general elections, they have been able to take over the central leadership of student senate organisations at the faculty and university level.<sup>105</sup>

Namun demikian, sepanjang tahun 1980-an hingga 1990-an, Hizbut Tahrîr masih menjalankan metode dakwah tahap pertama, seputar pengkaderan dan pembinaan secara rahasia. Berapa jumlah anggota dan siapa saja yang ada dalam struktur kepengurusan organisasi juga tidak pernah dipublikasikan. Sebagian dari aktivis Hizbut Tahrîr hingga kini memakai nama samaran untuk menutupi identitasnya. Nama-nama samaran berbau ke Arab-araban, misalnya Muhammad al-Khattath, Abu fuad, Abu dzar al-Ghifari, Taqiyudin al-baghdady, Salman al-Farisi dan nama-nama sejenisnya. Seperti mantan DPP Hizbut Tahrîr Indonesia Muhammad al-Khattath yang kini aktif sebagai Sekjen Forum Umat Islam (FUI), ternyata nama aslinya adalah Gatot. Alasan para aktivis Hizbut Tahrîr di Indonesia untuk menyamarkan dan merahasiakan berbagai aktivitas dakwahnya ataupun jumlah anggotanya, adalah upaya perlindungan diri selama

---

<sup>104</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. Viii.

<sup>105</sup>Yon Machmudi, *Islamising Indonesia; The Rise Of Jemaah Tarbiyah and The Prosperous Justice Party (PKS)*, (Australia: The Australian National University E Press, 2008), hlm. 44.

era Orde baru yang menganut haluan kebijakan politik "sapu bersih" terhadap kelompok radikal.<sup>106</sup>

Kehadiran Hizbut Tahrîr semakin mendapat kesempatan seiring adanya perubahan iklim politik di era reformasi. Namun demikian, tidak serta merta Hizbut Tahrîr Indonesia mendeklarasikan dirinya sebagai gerakan Islam yang terbuka. Seiring berkembangnya sambutan masyarakat, sebuah konferensi Internasional soal Khilafah Islamiyah kemudian digelar, yaitu pada Maret tahun 2002, di Istora Senayan. Konferensi ini menghadirkan tokoh-tokoh Hizbut Tahrir dari dalam dan luar negeri sebagai pembicara. Di antaranya KH dr Muhammad Utsman, SPFK (Indonesia), Ustadz Ismail Al-Wahwah (Australia), Ustadz Syarifuddin M Zain (Malaysia), dan KH Muhammad Al-Khaththath (Indonesia). Konferensi tersebut juga menjadi penanda lahirnya organisasi Hizbut Tahrîr di Indonesia dengan nama "Hizbut Tahrîr Indonesia", dan sejak itu mulai memproklamirkan diri sebagai organisasi politik yang berideologikan Islam.<sup>107</sup>

Setelah lebih dari 25 tahun eksis, Hizbut Tahrîr Indonesia mulai dikenal masyarakat dari berbagai kegiatan-kegiatannya yang masif, seperti melalui pengajian, media massa sekuler, isu-isu yang beredar baik di internet maupun pengajian. Bahkan, pokok pikiran mereka dapat dengan mudah kita ketahui melalui peredaran buletin dakwah *al-Islam* setiap hari jum'at. Dalam kesehariannya, aktivis Hizbut Tahrîr Indonesia juga menonjol dalam aktivitas politiknya sebagaimana lazim kita temui antara lain: pawai damai (*mashiroh*), diskusi panel di berbagai kampus, tabligh akbar, manifesto Hizbut Tahrîr Indonesia, kampanye penegakan syariat Islam dengan metode Khilafah, anti berkoalisi dengan kelompok sekuler, dan Golput ketika pemilu.

Dalam konteks inilah, Hizbut Tahrir Indonesia berdiri dan sejak awal memang didesain sebagai organisasi politik. Karenanya seluruh kegiatan yang dilakukan Hizbut Tahrîr Indonesia mayoritas bisa dikategorikan bersifat politik (*dakwah siyasi*). Yang

---

<sup>106</sup>Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008), 243-244.

<sup>107</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, hlm. 56.

dimaksud politik adalah mengurus dan memelihara urusan-urusan masyarakat sesuai dengan hukum-hukum Islam dan pemecahan-pemecahannya.<sup>108</sup> Namun berbeda dengan organisasi politik yang dikenal selama ini, Hizbut Tahrîr Indonesia tidak mendaftarkan diri secara formal sebagai parpol yang ikut dalam pemilihan umum (Pemilu). Dengan kata lain, Hizbut Tahrîr Indonesia merupakan organisasi politik yang bergerak di luar parlemen. Hal ini karena menurut para eksponennya, dalam situasi sekarang ini banyaknya partai Islam justru membingungkan umat Islam. Oleh karena itu, Hizbut Tahrîr Indonesia tidak mengikuti jejak partai-partai lain yang berdasarkan Islam untuk ikut andil dalam pemilu yang kemudian dapat menjadi anggota legislatif.

Secara organisasi, kendali organisasi Hizbut Tahrîr Indonesia saat ini berada di tangan Hafid Abdurrahman sebagai ketua umum DPP Hizbut Tahrîr Indonesia, beliau resmi menggantikan Muhammad al-Khathath yang sudah tidak aktif lagi di Hizbut Tahrîr Indonesia. Mengenai penanggung jawab sebagai Jubir Hizbut Tahrîr Indonesia di pegang oleh Ismail Yustanto, Sedangkan untuk Jubir Muslimah Hizbut Tahrîr Indonesia dipegang oleh Febrianti Abassuni. Adapun Lajnah-lajnah dalam DPP seperti Lajnah Siyasiyah saat ini diketuai oleh Haris Abu Ulya. Kemudian Lajnah Tsaqofiyah diketuai oleh Rahmat Labib dan Ketua Lajnah Faaliyah diketuai oleh Muhammad Rahmat Kurnia.

Di antara tokoh Hizbut Tahrir Indonesia yang paling menonjol di ranah publik Indonesia adalah Ismail Yusanto. Ia adalah termasuk orang yang paling awal masuk Hizbut Tahrir. Dilahirkan di Yogyakarta pada 2 Desember 1962 dari keluarga, baik dari pihak ayah maupun ibu, yang memiliki tradisi NU. Keterlibatannya dengan gerakan Hizbut Tahrir Indonesia dikarenakan ia merasa telah menemukan bentuk pemikiran Islam yang sebenar-benarnya setelah ia mulai berkenalan dan mengkaji secara mendalam karya-karya yang ditulis oleh Taqiyuddin an-Nabhani.

Di Indonesia, perkembangan pesat Hizbut Tahrîr Indonesia ini bisa dilihat dari kuantitas anggotanya dan intensitas kegiatan Hizbut Tahrîr Indonesia di ruang publik. Bahkan cabang Hizbut Tahrîr Indonesia telah tersebar di hampir seluruh provinsi di

---

<sup>108</sup>Sapto Waluyo, *Kebangkitan Politik Dakwah* (Bandung: Harkatuna Publishing, 2005), 58

Indonesia, termasuk di Papua. Dalam kaitannya dengan jumlah anggota, pengurus Hizbut Tahrîr Indonesia pusat enggan mengekspose jumlah pastinya. Namun, seorang Indonesianis dari Australia, Greg Fealy, memperkirakan jumlah anggota Hizbut Tahrîr Indonesia sekitar puluhan ribu.<sup>109</sup>

Dalam konteks ini, untuk menjadi anggota Hizbut Tahrîr Indonesia, seseorang harus melewati tahapan yang relatif panjang. Pertama-tama harus mengikuti *halaqah 'am* yang berlangsung kira-kira selama satu tahun. Setelah mengikuti *halaqah 'am*, masih ada tahapan berikutnya yang harus dilewati, yaitu *tathqif murakaz*. Dalam tahapan ini, Hizbut Tahrîr Indonesia membagi halaqah ke dalam dua jenjang. Jenjang pertama disebut *darisin*, yakni seseorang yang (sebatas) mengkaji secara mendalam ide-ide Hizbut Tahrîr Indonesia. Jenjang kedua disebut *hizbiyyin*, yakni seseorang yang bertujuan menjadi anggota Hizbut Tahrîr Indonesia.<sup>110</sup>

Sejumlah buku yang telah disebarluaskan Hizbut Tahrîr Indonesia kepada masyarakat, antara lain: 1) *Nizhâm al-Islâm* (Peraturan Hidup dalam Islam); 2) *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Sistem Pemerintahan dalam Islam); 3) *Nizhâm al-Iqtisâd fî al-Islâm* (Sistem Ekonomi Islam); 4) *Nizhâm al-Ijtimâ'i fî al-Islâm* (Sistem Pergaulan dalam Islam); 5) *al-Takattul al-Hizbî* (Pembentuk Partai Politik); 6) *Mafâhim Hizb al-Tahrîr* (Pokok-pokok Pikiran Hizb al-Tahrîr); 7) *Dawlah al-Islâmiyah* (Negara Islam); 8) *al-Syahsiyah al-Islâmiyah* (Kepribadian Islam); 9) *Mafâhim Siyasiyah li Hizb al-Tahrîr* (Pokok-pokok Pikiran Politik Hizb al-Tahrir); 10) *Nadlârat Siyasiyah li Hizb al-Tahrir* (Pandangan Politik Hizb al-Tahrir); 11) *Muqaddimah al-Dustûr* (Pengantar Undang-Undang Dasar Negara Islam); 12) *al-Khilâfah* (Sistem Khilafah); 13) *Kayfa Hudimat al-Khilâfah* (Persekongkolan Meruntuhkan Khilafah); 14) *Nizhâm al-'Uqûbât* (Sistem Sanksi); 15) *Ahkâm al-Bayyinât* (Hukum Pembuktian); 16) *Naqd al-Ishtirakiyah al-Marksiyah* (Kritik terhadap social Marxis); 17) *al-Tafkîr* (Membangun Pemikiran); 18) *Sur'at al-Badihah* (Kecepatan Berpikir); 19) *Fikr al-Islâmi* (Pemikiran Islam); 20) *Naqd*

---

<sup>109</sup>Greg Fealy, "Hizbut Tahrir Indonesia: Seeking a Total Islamic Identity", dalam Shahram Akbarzadeh dan Fethi mansouri (eds.), *Islam and Political Violence: Muslim Diaspora and Radicalism in the West* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007), h. 156.

<sup>110</sup>Syamsul Arifin, *Ideologi dan Praksis Gerakan Kaum Fundamentalists: Pengalaman Hizbut Tahrir Indonesia*, (Malang: UMM Press, 2005), 165 dan 335

*al-Nadzariyat al-Iltizâm fi al-Qawânîn al-Gharbiyah* (Kritik terhadap Teori Stipulasi Undang-Undang Barat); 21) *Nidâ' Haar* (Seruan Hizb al-Tahrir untuk Umat Islam); 22) *Siyasat al-Iqtisâdiyat al-Mutsala* (Politik Ekonomi yang Agung); 23) *Al-Amwâl fi Dawlah al-Khilâfah* (Sistem Keuangan di Negara Khilafah).

### A. 3. Perkembangan Hizbut Tahrîr Indonesia di Kalimantan Selatan

Sebagaimana awal mula masuknya Hizbut Tahrîr ke Indonesia tidak didapatkan keterangan secara pasti, begitu juga perkembangan awalnya di Kalimantan Selatan. Namun demikian, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, masuknya Hizbut Tahrîr Indonesia ke beberapa daerah di Indonesia, khususnya Kalimantan Selatan tidak dapat dilepaskan dari peranan jaringan Lembaga Dakwah Kampus (LDK) pada tahun 1990an. Menurut Hidayatul Akbar, Humas Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan, Hizbut Tahrîr Indonesia masuk ke Kalimantan Selatan berkat dua tokoh muda yang bernama Reza Rosadi dan Ismanto sekitar tahun 1990-an, yang merupakan era maraknya gerakan Islam, seperti Ikhwanul Muslimin, Jama'ah Tabligh dan kelompok salafi lainnya. Dimulai dari beberapa aktivitas *halaqah*, *usrah* dan *daurah* yang dilaksanakan di fakultas Ekonomi Unlam atau beberapa tempat seperti di TPA Al-Muhajirin Pandu di jalan Sabadra, mereka membentuk *jamaah fikriyah* yang merupakan cikal bakal berdirinya Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan. Awalnya, rekrutmen anggota barunya pun masih dilakukan secara tertutup.<sup>111</sup>

Seperti halnya Hizbut Tahrîr Indonesia di kota lainnya di Indonesia, basis rekrutmen dan kaderisasi selama ini diutamakan di kampus-kampus, khususnya melalui Lembaga Dakwah Kampus (LDK), kelompok-kelompok studi Islam, dan Masjid kampus dengan kegiatan *halaqah*, *usrah* dan *daurah*,<sup>112</sup> Sebagian besar proses

---

<sup>111</sup>Maimanah, dkk., "Kajian Historis terhadap Gerakan Hizbut Tahrir di Kalimantan Selatan", Jurnal Studi Islam Kalimantan *al-Banjari*, Vol. 8, No. 2, Juli 2009, hlm. 204.

<sup>112</sup>*Halaqah* secara harfiah berarti "lingkaran" adalah forum untuk mempelajari ilmu-ilmu keislaman, dimana seorang ustadz atau guru memberikan pelajaran berdasarkan buku-buku tertentu dan para pesertanya duduk melingkar untuk mendengarkan dan menyimak pelajaran-pelajarannya. Sementara *Usrah* yang secara harfiah berarti "keluarga". *Usrah* adalah nama lain dari istilah *halaqah* karena sifatnya bagaikan sebuah keluarga dalam aspek hubungan emosional di antara para anggota dan para peserta dengan peminanya (guru). Sedangkan *Daurah* secara harfiah berarti "giliran", suatu bentuk *workshop*

rekrutmen di Hizbut Tahrîr Indonesia ini berlangsung melalui hubungan interpersonal antara aktivis Hizbut Tahrîr dan calon anggota. Selanjutnya, melalui LDK dan kelompok studi biasanya mereka mengadakan seminar dan diskusi tentang isu aktual sebagai langkah awal menarik mahasiswa untuk berpartisipasi. Dari sini kemudian peserta akan diperkenalkan dengan ide-ide Hizbut Tahrîr dan selanjutnya diarahkan menjadi anggota Hizbut Tahrîr Indonesia (*hizbiyyin*) melalui beberapa fase pembinaan (*tatsqif*).

Sebagaimana yang diungkapkan salah satu anggota Hizbut Tahrîr Indonesia yang telah menjadi alumni fakultas Ekonomi Unlam Banjarmasin, Ahmad Fikri, bahwa “awal ketertarikannya dengan ide-ide Hizbut Tahrîr Indonesia dikarenakan ajakan kawan-kawan untuk ikut halaqah yang akhir mendorong dirinya menjadi anggota (*hizbiyyin*)”. Menurutnya:

“Ketertarikan saya kepada Hizb, karena lebih sistematis dan arah perjuangannya jelas. Artinya, kita punya target dan tujuan yang jelas. Secara umum, Hizb ini mencari ridha Allah, menerapkan hukum Islam dalam khilafah. Aktivitas kita mengarah ke situ. Kalau saya banding dengan Salafi, apalagi dengan Jamaah Tabligh, Hizb mempunyai target yang lebih jelas”.

Begitu juga dengan salah satu anggota Hizbut Tahrîr Indonesia, Zakky Mubarak, yang juga alumni fakultas Ilmu Pendidikan dan Keguruan (FKIP) Unlam Banjarmasin, menyatakan ketertarikannya ide-ide Hizbut Tahrîr melalui kegiatan *halaqah* yang diajak kawan. Dia mengatakan bahwa:

“Di Hizbut Tahrîr saya menemukan kepuasan karena saya diperkenalkan dengan Islam yang *Kaffah*. Selama ini Islam tidak diperkenalkan secara menyeluruh. Selama saya sekolah dari SD sampai SMA, saya tidak diperkenalkan dengan Islam yang menyeluruh. Islam hanya diperkenalkan aspek ritualnya sehingga di masyarakat kita berkembang pemahaman, Islam cukup ritual saja. Akibatnya, umat Islam seperti sekarang ini. Ide sekulerisme mudah masuk. Padahal Islam itu sempurna. Ternyata kalau kita mengkaji Islam secara mendalam, Islam itu bukan hanya *al-din*, tetapi juga *mabda'* (ideologi). Wawasan Islam yang menyeluruh saya temukan di Hizbut Tahrîr”.

---

yang diadakan dalam waktu tertentu, dari satu minggu hingga satu bulan, selama itu peserta berkumpul dan tinggal di satu tempat dan mengikuti semua program yang dirancang.

Hingga saat ini tampak sekali, sebagaimana dalam pengamatan peneliti, di kampus Unlam dan IAIN Antasari para aktivis Hizbut Tahrîr Indonesia begitu mewarnai hampir semua LDK di beberapa kampus. Oleh karena itulah, LDK dan Masjid kampus cenderung diasosiasikan dengan Hizbut Tahrîr Indonesia. Fenomena ini juga diperkuat dengan berbagai pamflet Hizbut Tahrîr Indonesia di papan informasi mahasiswa dengan memakai nama HTI chapter dan LDK. Namun demikian, tidak jarang juga pada awal pergerakan di suatu kampus, aktivis Hizbut Tahrîr Indonesia tidak mengidentifikasi kegiatannya atas nama Hizbut Tahrîr Indonesia, namun menyelenggarakan kegiatan atas nama LDK, Gema Pembebasan, dan kelompok studi yang terselubung.

Dari beberapa informasi yang didapatkan di lapangan, pola penetrasi Hizbut Tahrîr Indonesia ke luar kampus Unlam dan ke kalangan pelajar di kota Banjarmasin adalah dengan membentuk Gerakan Mahasiswa (Gema) Pembebasan sebagai salah satu sayap Hizbut Tahrîr Indonesia tingkat daerah untuk melakukan ekspansi. Fungsi organisasi sayap ini adalah untuk mempermudah penyelenggaraan diskusi tentang isu-isu politik yang digandrungi oleh mahasiswa. Namun, sebagaimana dikemukakan oleh beberapa aktivis, sejak akhir 2008 Gema Pembebasan telah dilebur ke HTI Chapter sesuai dengan ketetapan dari DPP Hizbut Tahrîr Indonesia di Jakarta. Baik Gema Pembebasan atau HTI Chapter, keduanya berfungsi sebagai lembaga utama untuk merekrut mahasiswa di kampus-kampus. Dengan demikian, selain kelompok studi Islam dan LDK, Gema Pembebasan dan HTI Chapter berperan penting dalam rekrutmen anggota.

Dalam wawancara dengan salah seorang mantan mahasiswa fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Banjarmasin yang menjadi anggota Hizbut Tahrîr Indonesia, Muhammad Reza, mengatakan bahwa “keterlibatannya dengan Hizbut Tahrîr Indonesia awalnya karena ajakan kawan untuk ikut dalam kegiatan yang diselenggarakan Gema Pembebasan”. Muhammad Reza mengutarakan beberapa alasannya kenapa ia memilih Hizbut Tahrîr Indonesia sebagai apiliasi aktivitasnya, sebagai berikut:

“Saya tertarik dengan ide-ide dan aktivitas yang ditawarkan Hizbut Tahrîr Indonesia dikarenakan *Hizb* ini mendorong anggotanya mempraktekkan ajaran-ajaran Islam dalam keseharian. Ini beda dengan organisasi kemahasiswaan Islam

seperti HMI dan PMII yang cenderung sekedar wacana belaka ... Dengan menjadi bagian dari *Hizb* ini, saya merasa mendapatkan *ghirah* berislam yang lebih kuat dan mendalam. Walau kuliah di IAIN, tapi Islam itu bukan hanya ajaran tapi juga harus menjadi praktek keseharian. Itu yang saya dapatkan di pergerakan ini”.

Senada dengan Muhammad Reza, Muhammad Thanthawi yang juga anggota Hizbut Tahrîr Indonesia dan duduk di semester akhir pada fakultas Tarbiyah mengatakan bahwa:

“Daya tarik Hizbut Tahrîr bagi kalangan mahasiswa karena gerakan ini sangat dinamis dan agresif di mata mahasiswa. *Ulu*n kira sangat mewakili jiwa *urang* muda kaya mahasiswa yang memiliki semangat melawan terhadap ketidakadilan dan kemungkaran. Apalagi akhir-akhir ini, hanya HTI yang pro-aktif turun ke jalan apabila ada kemungkaran pada dunia Islam. Yang lain sudah tidak peduli dengan keadaan umat Islam. Karenanya, HTI menawarkan solusi Islami yang sangat jelas dan mudah difahami.”

Menarik sekali jika dicermati hasil wawancara di atas, yaitu walau sebagai mahasiswa IAIN yang sehari-harinya belajar agama Islam dan di sana eksis organisasi-organisasi mahasiswa Islam, seperti HMI, PMII, dan IMM, namun ternyata daya tarik Hizbut Tahrîr bagi mahasiswa IAIN antara lain: karena mempraktekkan ajaran-ajaran Islam bukan sekedar berwacana, mendapatkan *ghirah* berislam yang lebih kuat, gerakan ini sangat dinamis dan agresif sehingga mewakili jiwa muda mahasiswa, pro-aktif fenomena sosial politik dunia Islam, dan menawarkan solusi Islami yang sangat jelas dan mudah difahami.

Dengan pola penetrasi yang masif demikian, tidak heran jika hingga saat ini, Hizbut Tahrîr Indonesia dalam perkembangannya tidak saja terbatas di kalangan aktivis kampus Unlam saja, namun sudah merambah ke beberapa kampus di luar kampus Unlam, seperti Universitas Islam Kalimantan (Uniska), dan Universitas Veteran Ahmad Yani (Uvaya), bahkan IAIN Antasari. Tidak hanya sampai di situ, belakangan kelompok-kelompok ini gencar bergerak di SMU-SMU favorit, seperti SMU 1, SMU 2 dan SMA 7 Banjarmasin. Bahkan, juga pada sekolah menengah keagamaan, seperti MAN 1 dan MAN 2 Banjarmasin. Saat ini, hampir setiap kampus memiliki cabang, atau apa yang diistilahkan dengan “HTI Chapter”.

Jika rekrutmen dan penetrasi di tingkat perguruan tinggi menggunakan LDK-LDK kampus bersangkutan, maka di tingkat sekolah menengah, Hizbut Tahrîr Indonesia bergerak melalui seksi kerohanian Islam (*Rohis*) dengan program mentoring agama Islam. Berdasarkan pengamatan peneliti di beberapa sekolah yang telah disebutkan di atas, mentoring untuk siswi (*akhwat*) dilaksanakan pada saat shalat Jum'at berlangsung, sedangkan mentoring untuk siswa (*ikhwan*) dilaksanakan pada setelah pelaksanaan shalat Jum'at. Acara ini biasanya dimulai dengan do'a bersama, diikuti dengan membaca Alquran secara bersama-sama atau bergiliran, dan terakhir diisi dengan ceramah dari mentor atau berbagi pengetahuan dan pengalaman mengenai persoalan keseharian para siswa, seperti pacaran, pelajaran, dan sebagainya. Setelah mengikuti Mentoring Mingguan, siswa-siswi selanjutnya dianjurkan untuk mengikuti Kajian Islam Mingguan.

Banyaknya kelompok masyarakat terdidik, seperti akademisi, profesional, dan mahasiswa-pelajar yang terlibat dalam gerakan Islamisme transnasional ini tentunya dapat dijawab dalam kerangka teori modernisasi dan globalisasi. Menurut Noorhaidi, para ilmuwan sosial menekankan bahwa ekspansi modernisasi sebagai perkembangan yang menggoncang dan turut menyumbang pada meningkatnya kompleksitas kehidupan sosial. Memudarnya bentuk-bentuk otoritas tradisional, yang berlangsung bersamaan dengan pertumbuhan rasionalitas, menghasilkan pergeseran dalam cara masyarakat memandang kehidupan.<sup>113</sup> Di sisi lain, menurut Noorhaidi dengan meminjam teori Arjun Appadurai, bersamaan modernisasi yang berlangsung globalisasi telah mengubah relasi-relasi orang dengan ruang, dan akibatnya, banyak orang semakin lama semakin kesulitan dalam berhubungan dengan, atau menciptakan, "lokalitas". Selanjutnya, transnasionalisme menyebabkan pengikisan terus-menerus hubungan sosial.<sup>114</sup>

Dalam konteks tersebut, wabah "kebangkitan Islam" yang menjangkiti kampus-kampus umum di tengah-tengah proses modernisasi dan globalisasi yang terjadi di Indonesia telah menjadikan agama, sebagaimana yang diungkapkan oleh Manuel Castells, menjadi sumber yang penuh kekuatan dan paling fundamental bagi sebuah

---

<sup>113</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, hlm. 229.

<sup>114</sup>*Ibid.*, hlm. 231.

pencarian identitas. Hal ini karena, menurut Castells lagi, dalam periode sejarah yang dicirikan oleh destrukturisasi organisasi dan delegitimasi institusi, identitas berbasis agama akan menjadi sumber makna yang utama. Orang semakin mengatur, menata makna hidup mereka bukan di seputar apa yang mereka lakukan, tetapi lebih berbasis pada *apa-nya* mereka, atau apa yang mereka percaya.<sup>115</sup>

Dalam konteks perubahan sosial dan politik, sebagaimana yang terjadi di era Reformasi ini, orang cenderung membentuk kelompok-kelompok yang berbasis pada identitas primer mereka, seperti agama. Pencarian identitas, baik itu kolektif maupun individual, menjadi sumber paling dasar dari makna (pemaknaan), *the fundamental source of meaning*. Sebagai konsekuensinya, terjadilah retakan antara instrumentalisme abstrak dan universal dengan identitas partikular yang berakar dalam sejarah lokal. "Masyarakat kita semakin terstruktur seputar oposisi dwi-kutub, yaitu antara jaringan global dan kutub diri",<sup>116</sup> demikian kesimpulan Castells. Tidak heran jika kemudian muncul berbagai bentuk reaksi defensif, seperti yang tampak dalam fundamentalisme agama dan kebangkitan etnis.

Selanjutnya, untuk jejaring dan eksistensinya di masyarakat, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan secara rutin menyelenggarakan beberapa kegiatan mulai dari demonstrasi damai di jalanan sampai ke aktivitas intelektual, misalnya mengadakan seminar, diskusi dan workshop. Salah satu kegiatan besar yang diselenggarakan Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan di pertengahan Mei 2012 adalah *Konferensi Tokoh Umat 1433 H* dengan tema "Khilafah: Model Terbaik Negara yang Menyejahterakan". Kegiatan yang mengambil tempat di Gedung Sultan Suriansyah, Banjarmasin ini konon diklaim dihadiri 1.000 tokoh umat Islam Kalimantan Selatan.

Khusus setiap jumat, didistribusikan bulletin *al-Islam* dan *Shalihah* (khusus muslimah) ke berbagai masjid untuk menyebarkan dakwah yang lebih luas kepada masyarakat. Halaman akhir buletin biasanya menginformasikan pelbagai kegiatan Hizbut Tahrîr Indonesia yang akan diselenggarakan, yang secara terbuka bagi seluruh

---

<sup>115</sup>Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture, Vol. I: The Rise of the Network Society*, (Oxford: Blackwell, 2000), hlm. 1-27.

<sup>116</sup>Ibid., hlm. 3.

umat Islam. Di samping itu, untuk penyebaran secara luas ke masyarakat, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan juga mengedarkan majalah *al-Wa'ie* untuk penyebaran ide, gagasan, dan ideologinya. Selain itu, mereka juga beraliansi dengan beberapa media lokal Kalimantan Selatan. Tercatat paling tidak, ada tiga surat kabar lokal yang sangat aktif memfasilitasi sosialisasi wacana Penegakan Khilafah Islamiyah dan Syari'at Islam di Kalimantan Selatan, yakni Banjarmasin Post, Serambi Ummah, dan Radar Banjarmasin. Bahkan khusus di Banjarmasin, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan juga memfasilitasi khatib shalat Jum'at dan penyelenggaraan shalat hari raya Idul Fitri dan Idul Adha dengan khatib dari kadernya sendiri, yang tujuannya juga menyampaikan pemikiran Hizbut Tahrîr ke masyarakat.

Di samping itu, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan juga melakukan berbagai pendekatan dengan para ulama setempat, seperti KH. Husin Nafarin (Banjarmasin), KH. Zarkasi Hasby (Cindai Alus), dan Guru Anang Jazuli (Martapura), dan ulama-ulama lainnya. Bahkan, dalam beberapa kegiatan, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan juga melakukan kerjasama yang baik dengan pihak MUI (Majelis Ulama Indonesia) Kalimantan Selatan. Sementara di tingkat birokrasi, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan juga melakukan pendekatan dengan para pejabat di daerah, baik tingkat provinsi maupun tingkat kota atau kabupaten. Dengan pendekatan yang baik dengan ulama dan umara ini, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan ingin diterima oleh masyarakat luas dari berbagai kalangan.

**TABEL JEJARING DAN PENETRASI  
HIZBUT TAHRÎR INDONESIA DI KALIMANTAN SELATAN<sup>117</sup>**

<b>Jenis Kelompok</b>	<b>Peta Penyebaran</b>	<b>Strategi Wacana</b>	<b>Koalisi Taktis</b>
Hizbut Tahrir Indonesia Kalimantan Selatan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kelompok-Kelompok Studi Islam di kampus-kampus umum.</li> <li>• Kelompok-Kelompok Studi Islam di SMA-SMA Favorit.</li> <li>• Kelompok-Kelompok</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menerbitkan Media Sosialisasi, seperti majalah, buletin Jum'at, selebaran-selebaran.</li> <li>• Diskusi Publik.</li> <li>• Demonstrasi ke Jalan-Jalan Umum secara</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Melakukan hubungan kemitraan dengan Media-Media Lokal.</li> <li>• Membangun hubungan yang intensif dengan tokoh-tokoh agama lokal.</li> </ul>

<sup>117</sup>Tabel ini dibuat berdasarkan wawancara dengan beberapa tokoh HTI Kalsel yang kemudian diperdalam lewat kajian dokumentasi dan observasi di lapangan selama Juni – September 2012.

	Pengajian Keagamaan di Instansi-Instansi Pemerintah dan Swasta. <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kelompok-Kelompok Pengajian Keagamaan di Masyarakat.</li> <li>• Partai-Partai Politik Berbasis Islam.</li> <li>• Organisasi-organisasi Sosial Islam.</li> <li>• Media-Media Massa Lokal.</li> </ul>	besar-besaran. <ul style="list-style-type: none"> <li>• Publikasi secara intensif dan massif di Media-Media lokal dan nasional.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Membangun hubungan kemitraan dengan Partai-Partai Berbasis Islam</li> </ul>
Gerakan Mahasiswa (Gema) Pembebasan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kelompok-Kelompok Studi Islam di kampus-kampus umum.</li> <li>• Kelompok-Kelompok Studi Islam di SMA-SMA Favorit.</li> <li>• Organisasi-organisasi Kepemudaan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menerbitkan Media Sosialisasi, seperti, buletin kemahasiswaan, selebaran-selebaran.</li> <li>• Diskusi Publik.</li> <li>• Demonstrasi ke Jalan-Jalan Umum secara besar-besaran.</li> </ul>	Melakukan hubungan kemitraan dengan BEM Perguruan Tinggi, Organisasi Kemahasiswaan, dan Organisasi Kepemudaan.

Dalam konteks aktivitas yang mereka sebut sebagai “perang pemikiran” (*ash-shira’ al-fikriy*) mereka jalan melalui majalah *al-Wa’ie* dan bulletin *al-Islam* dan *Shalihah*. Tema-tema yang mereka angkat sebagai bagian dari bentuk “perang pemikiran”, antara lain: *RUU Intelijen: Membedani Lahirnya Rezim Represif* (al-Islam: Edisi 382/Th. XVI, Jum’at IV, Syawal 1432 H); *Reshuffle: Bukti Kegagalan Sistem* (al-Islam: Edisi 384/Th. XVI, Jum’at II, Dzulqaidah 1432 H); *Bahaya Perusakan Aqidah di Balik Peringatan Natal Bersama dan Tahun Baru* (al-Islam: Edisi 587/Th. XVI, Jum’at V, Muharam 1433 H); *BBM Naik, Bukti Kegagalan Kapitalisme Mensejahterakan Perempuan dan Generasi* (Shalihah: edisi 3, Jumadil Awal 1433 H/April 2012); *Jalan Menuju Khilafah* (al-Wa’ie: No. 142 Thn. XII, 1-30 Juni 2012).

Kini aktivitas Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan berpusat di Maktab HTI DPD I di jalan Sultan Adam kota Banjarmasin. Sebagai bagian dari cabang wilayah di Indonesia, Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan juga memiliki tingkat kepengurusan dari tingkat propinsi yang disebut dengan Dewan Pimpinan Daerah I (DPD I), DPD II untuk tingkat kabupaten, dan Dewan Pimpinan Cabang (DPC) untuk tingkat kecamatan. Sementara struktur pengurus Hizbut Tahrîr Indonesia DPD I terdiri dari: *Lajnah Tsaqafiyah* (Departemen Kebudayaan), *Lajnah Siyasiyyah* (Departemen

Politik), *Lajnah Maslahiyah* (Departemen Kemaslahatan), *Lajnah Fa'aliyyah* (Departemen Administrasi), dan *Lajnah I'lamiyah* (Departemen Informasi). Walaupun demikian, peneliti merasa kesulitan untuk mengetahui secara rinci susunan personalia kepengurusan Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan hingga jumlah pasti anggotanya, sebab pengurus Hizbut Tahrîr Indonesia Kalimantan Selatan cenderung tertutup dan merahasiakan hal ini untuk diketahui publik.

## **B. Hizbut Tahrir Indonesia dan Konstelasi Politik Lokal**

Kemampuan kelompok-kelompok ini menggiring opini publik di media-media lokal yang ada di Kalimantan Selatan membuat gerakan dan wacana Syari'at Islam menjadi *trends* isu utama wacana keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Memang, sebagaimana yang dikemukakan oleh Jamhari, hadirnya kelompok Islam transnasional seperti Hizbut Tahrîr Indonesia ini mampu mendorong berkembangnya wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam di Indonesia.<sup>118</sup> Jika di tingkat nasional, munculnya perdebatan di sidang tahunan MPR pada tahun 1999 tentang masuk tidaknya kembali tujuh kata yang pernah dihapuskan dari 'Piagam Jakarta', yaitu "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya", ke dalam Konstitusi Republik Indonesia, Undang-Undang 1945. Maka di tingkat daerah, berkembang wacana dan gerakan penerbitan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa Syari'at Islam di pelbagai daerah di Indonesia.

Munculnya wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam di pelbagai daerah ini diawali di Bekasi<sup>119</sup>, hingga berkembang di lebih dari 22 Kabupaten dan kota se Indonesia.<sup>120</sup> Berbeda dengan Nanggroe Aceh Darusalam (NAD) yang melaksanakan

---

<sup>118</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm.v.

<sup>119</sup>Penamaan Perda Bernuansa Syariat menjadi Perda Syariat atau Peraturan Daerah bernuansa Syariat Islam mulai digunakan pada saat sebuah interupsi di DPR RI dalam sebuah Sidang Paripurna oleh Sdr. Constant Ponggawa yang kemudian diikuti dengan sebuah surat permohonan kepada kepada Ketua DPR RI agar menyurati Presiden RI guna mencabut dan membatalkan Perda bernuansa syariat Islam tersebut. Surat tersebut dikeluarkan pada tanggal 17 Mei 2006 yang kemudian dalam pemberitaan Pers selanjutnya sering disingkat menjadi Perda Syariat saja. Lihat juga uraian Audy WMR Wuisang dalam <http://audywuisang.blogspot.com/2007/05/perda-syariat-vs-nasionalisme-indonesia.html>

<sup>120</sup>Majalah Tempo edisi 8, 14 Mei 2006.

Syariat Islam secara formal berdasarkan Undang-Undang Otonomi Khusus Aceh, maka implementasi di 22 Kabupaten/kota di atas rata-rata menerapkan Anti Maksiat, Kewajiban Berjilbab, ataupun Fasih baca Alqur'an melalui Peraturan Daerah. Daerah-daerah tersebut antara lain, Propinsi Banten, Propinsi Riau, Propinsi Gorontalo, Propinsi Sumatera Barat, Kota Makasar, Kota Ternate, kota Palembang, Kabupaten Banjar (Martapura), kabupaten Serang, kabupaten Tasikmalaya, kabupaten Sukabumi, kabupaten Cianjur, dan kabupaten Garut.<sup>121</sup> Bahkan, empat kabupaten yang disebut terakhir, secara demonstratif, telah mendeklarasikan "pemberlakuan syari'at Islam" pada 1 Muharram tahun 2001.<sup>122</sup>

Dalam konteks wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam ini, Hizbut Tahrir Indonesia sebenarnya mewakili tipologi gerakan Islamisasi secara total dengan mengembalikan sistem politik ke zaman kekhalifahan Islam.<sup>123</sup> Oleh karena itu, Perjuangan formalisasi Syari'at Islam ini didesain dalam tiga bentuk gerakan: (1) Perjuangan kembali ke Piagam Jakarta; (2) Memasukkan muatan Syari'at Islam ke dalam perundang-undangan nasional; (3) Menerbitkan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa Syari'at Islam di tingkat daerah.

Dalam konteks penerbitan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa syari'at Islam tersebut, Hizbut Tahrir Indonesia selalu menjalankan modus gerakan dengan berkelindan dengan wacana peneguhan identitas lokal yang menjadi *trend* di era Otonomi Daerah. Jika ideologi Islam transnasional mengembangkan suatu perlawanan terhadap ideologi-ideologi sekuler, maka wacana peneguhan identitas lokal mengembangkan suatu perlawanan terhadap konstruk negara-bangsa yang cenderung bersifat totalitariesme ala Orde Baru yang tidak lain juga merupakan produk modernisme. Oleh karena itu, umumnya gerakan perjuangan formalisasi syari'at Islam ke dalam bentuk Peraturan daerah di Indonesia ditengarai banyak yang menggunakan

---

<sup>121</sup>Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme", dalam Jurnal *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002, (Jakarta: Dir. Pertaiss, 2002), hlm. 48.

<sup>122</sup>*Ibid.*, hlm. 51.

<sup>123</sup>M. Imadadun Rahmat dan Khamami Zada, "Agenda Politik Gerakan Islam Baru", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi Khusus [Pergulatan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif], (Jakarta: Depag RI & Lakpesdam NU), hlm. 39.

dalih sebagai sebuah bentuk dari upaya untuk meningkatkan citra dan identitas lokal yang terkikis oleh hegemoni negara yang dinilai sekuler.

Jika kita mencermati keberhasilan gerakan dan wacana formalisasi Syari'at Islam ke dalam bentuk penerbitan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa syari'at Islam yang diusung oleh Hizbut Tahrir Indonesia di Kalimantan Selatan, maka keberhasilan itu tidak bisa dilepaskan dari momentum Pemilu 1999 dan 2004, dimana Partai Keadilan Sejahtera dan partai-partai Islam lainnya mendapatkan suara yang cukup berarti di beberapa wilayah di Kalimantan Selatan. Kondisi ini tentunya mampu menjadikan wacana Syari'at Islam bergerak ke dalam ranah pengambilan keputusan politik di tingkat legeslatif.

Berdasarkan hasil Pemilu tahun 1999 anggota DPRD Provinsi Kalimantan Selatan berjumlah 55 orang dengan 7 fraksi. Masing-masing fraksi beranggotakan rata-rata 9 orang. Partai pemenang Pemilu pada tahun 1999 adalah Partai Golkar yang menduduki 12 kursi, PDIP 11 kursi dan PPP 9 kursi. Selebihnya (23 kursi) oleh 4 fraksi secara gabungan (PAN, PKS, PBB, dan PKB). Komposisi anggota DPRD Provinsi Kalimantan Selatan masih didominasi oleh laki-laki, yakni mencapai 89% dan perempuan 11%.<sup>124</sup>

Mulai era tahun 1999 ini pulalah tampak mulai muncul kekuatan politik baru yang berorientasi Islamisme sebagai kekuatan tandingan bagi kekuatan politik berhaluan nasionalis. Fenomena ini sesungguhnya menunjukkan suatu perkembangan dinamika sosial-politik di daerah yang tidak statis. Adanya perkembangan kekuatan politik yang berbasis Islamisme ini tentunya akan membawa dampak pada perkembangan sosial keagamaan di daerah ini. Salah satu dampak yang bisa kita saksikan saat ini adalah semakin menguatnya gerakan dan wacana Penerapan Syari'at Islam di Kalimantan Selatan. Gejala ini mungkin merupakan manifestasi dari usaha beberapa kelompok kepentingan di daerah ini untuk memanfaatkan momentum Otonomi Daerah sebagai sarana mengembalikan identitas sosial budaya masyarakat daerah ini yang memudar selama masa otoritarisme-sentralisme Orde Baru.

---

<sup>124</sup> Laporan *Profil Daerah Provinsi Kalimantan Selatan Tahun 2004*, hlm. 49.

Keberadaan kebijakan otonomi daerah melalui UU No. 22 Tahun 1999 seakan gayung bersambut dengan kebebasan mendirikan partai politik berbasis agama. Bak jamur di musim hujan, kekuatan politik berbasis agama ini makin lama makin menunjukkan kekuatannya di beberapa kota/kabupaten di wilayah Kalimantan Selatan. Ini bisa ditunjukkan dari hasil Pemilu tahun 2004, dimana di beberapa kota/kabupaten di wilayah Kalimantan Selatan menunjukkan angka perolehan suara yang meningkat, bahkan meninggalkan angka perolehan suara yang didapat oleh partai-partai berbasis nasionalisme.

Di tingkat provinsi Kalimantan Selatan sendiri, hasil perolehan suara partai-partai berbasis Islamisme pada Pemilu legislatif tahun 2004 meningkat jika dibandingkan dengan partai-partai nasionalisme yang justru mengalami penurunan. Berdasarkan hasil Pemilu Legislatif tahun 2004 tersebut, PBB memperoleh 3 kursi, PPP memperoleh 5 kursi, Partai Demokrat memperoleh 2 kursi, PAN memperoleh 5 kursi, PKB memperoleh 5 kursi, PKS memperoleh 6 kursi, PBR memperoleh 6 kursi, PDI-P memperoleh 7 kursi, dan Partai Golkar memperoleh 13 kursi.<sup>125</sup>

**TABEL PEROLEHAN KURSI PARTAI POLITIK**

Partai Politik	Tingkat Perolehan Kursi	
	Tahun 1999	Tahun 2004
Partai Golkar	12 Kursi	13 Kursi
Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan	11 Kursi	7 Kursi
Partai Persatuan Pembangunan	9 Kursi	5 Kursi
Partai Amanat Nasional	1 Kursi	5 Kursi
Partai Keadilan Sejahtera	1 Kursi	6 Kursi
Partai Bulan Bintang	1 Kursi	3 Kursi
Partai Kebangkitan Bangsa	1 Kursi	5 Kursi
Partai Demokrat	-	2 Kursi

Salah satu dampak nyata dari menguatnya wacana penegakan Syari'at Islam di atas adalah terbitnya Perda-Perda berbasis Syari'at Islam di beberapa wilayah di Kalimantan Selatan. Selama periode tahun 1999 sampai tahun 2004, di Kalimantan Selatan, telah lahir 9 Perda berbasis Syari'at Islam dan ditambah 1 surat edaran dengan

<sup>125</sup>Rekapitulasi Hasil Akhir Penghitungan Suara Pemilu 2004 Anggota DPRD Tingkat I Kalimantan Selatan (Sumber data dari KPU Kalimantan Selatan).

basis yang sama di 3 wilayah yang berbeda. Berikut ini adalah rincian jenis-jenis Perda berbasis Syari'at Islam yang terbit di Kalimantan Selatan:

**TABEL JENIS PERDA SYARI'AT ISLAM DI KALIMANTAN SELATAN**

<b>Wilayah</b>	<b>Jenis Perda</b>	<b>Inisiator Utama</b>	<b>Gagasan Dasar</b>
Kota Banjarmasin	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Perda Ramadhan No. 13 Thn. 2003.</li> <li>• Perda Pengelolaan Zakat No. 31 Tahun 2004</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• PKS melalui Anggotanya di DPRD Kota Banjarmasin.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Identitas keislaman masyarakat Banjar dan Potensi mayoritas umat Islam</li> <li>• Tertib Sosial Keagamaan.</li> <li>• Menurunnya tingkat religiusitas masyarakat.</li> </ul>
Kabupaten Banjar	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Perda Ramadhan No. 5 Thn. 2004 (Perubahan Perda Ramadhan No. 10 Thn. 2001)</li> <li>• Perda Pengelolaan Zakat No. 9 Thn. 2003.</li> <li>• Surat Edaran Bupati No. 065.2/00023/ORG tentang Pemakaian Jilbab bagi PNS Perempuan di lingkungan Pemkab. Banjar tertanggal 12 Januari 2004.</li> <li>• Perda Khatam al-Qur'an bagi Peserta Didik pada SD, SMP, dan SMA No. 4 Thn. 2004.</li> <li>• Perda Jum'at Khusus' No. 08 Tahun 2005.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bupati kabupaten Banjar Periode 2000 – 2005 yang dituangkan ke dalam visi dan misi pemerintahan yang dipimpinnya</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Identitas Martapura yang merupakan ibukota kabupaten Banjar dikenal sebagai “kota Serambi Mekkah”.</li> <li>• Tertib Sosial Keagamaan.</li> <li>• Menurunnya tingkat religiusitas masyarakat.</li> </ul>
Kabupaten Hulu Sungai Utara	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Perda Miras No. 6 Thn. 1999.</li> <li>• Perda Perjudian No. 7 Thn. 2000</li> <li>• Perda Ramadhan No. 32 Thn. 2003.</li> <li>• Perda Zakat, Infaq, dan Shadaqah No. 19 Tahun 2005.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bupati kabupaten Hulu Sungai Utara periode 1997 – 2002 dan periode 2002 – 2007.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Identitas kabupaten Hulu Sungai Utara sebagai “kota Bertakwa”.</li> <li>• Tertib Sosial Keagamaan.</li> <li>• Menurunnya tingkat religiusitas masyarakat.</li> </ul>

Keberhasilan Hizbut Tahrir Indonesia dalam mengusung wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam tidak bisa dilepaskan dari keberhasilan menjadikan wacana dan gerakan ini sebagai sarana peneguhan identitas lokal.<sup>126</sup>

Di Kalimantan Selatan, misalnya, hampir seluruh informan yang kami wawancarai mengungkapkan harapannya tentang kembalinya identitas lokal yang telah hilang selama ini. Identitas lokal yang selama ini mereka harapkan tersebut adalah ketika Islam identik dengan masyarakat Banjar. Identitas lokal seperti ini, memang, secara historis dapat ditelusuri dari mulai berdirinya Kerajaan Islam Banjar, terbitnya Undang-Undang Sultan Adam yang merefleksikan bentuk awal formalisasi Islam di zaman kerajaan Banjar, figur Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari yang mampu menjadikan wilayah Banjar sebagai pusat kajian Islam di Kalimantan umumnya. Secara lebih khusus identitas lokal itu dikemukakan mereka melalui ungkapan "Banjar itu Islam", "Martapura kota serambi Mekkah", dan "Amuntai kota bertakwa".

Sebagai ilustrasi dari perlunya mempertahankan identitas keislaman yang menjadi identitas lokal ini tampak dalam kutipan di bawah ini:

“... karena dulunya Martapura ini disebut sebagai kota Serambi Mekkah, maka kita mengharapkan untuk mengembalikan kembali citranya sebagai kota Serambi Mekkah dengan mencari langkah-langkah, bagaimana agar masyarakat Martapura ini taat kembali dengan agamanya.”<sup>127</sup>

Mengapa identitas sosial-religius ini menjadi penting ? Jawabnya karena identitas sosial-religius ini sangat terkait dengan kokohnya bangunan tatanan sosial yang agamis di tengah-tengah perubahan sosial yang begitu cepat dan hadirnya nilai-nilai baru dari dunia di luar Islam. Ungkapan tentang pentingnya menjaga identitas sosial religius ini juga bisa dilihat dalam kutipan berikut ini:

Tujuannya untuk mendukung citra Martapura sebagai kota Serambi Mekkah. Kita kan prihatin karena melihat masyarakatnya religius tapi tindak kriminalitasnya juga tinggi dan ditambah dengan derasnya masuk budaya-budaya asing yang mungkin akan berdampak negatif bagi masyarakat di sini.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup>Wawancara dengan Juru Bicara HTI wilayah Kalimantan Selatan, Hidayatul Akbar dan Ahmad Jazuli dari PKS.

<sup>127</sup>Wawancara dengan KH. Anang Sya'rani (Ulama) jalan Tanjung Rema Martapura.

<sup>128</sup>Wawancara dengan H. Imran Hadimi (Anggota DPRD kab. Banjar) di Martapura.

Penelusuran atas sumber-sumber historis Banjar memang menunjukkan bahwa dengan berdirinya Kesultanan Banjar memang Islam pernah dijadikan sebagai referensi sosial yang utama dalam perilaku-perilaku masyarakatnya.<sup>129</sup> Adapun titik berangkat mulai berkembangnya bentuk-bentuk perilaku sosial yang bersifat religius tersebut baru terjadi ketika Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang kembali dari Mekkah<sup>130</sup> pada tahun 1772 di masa pemerintahan Sultan Tamjidillah I, melakukan proses intensifikasi peningkatan pengetahuan keislaman pada masyarakat Banjar saat itu,<sup>131</sup> dan proses ini kemudian menemukan bentuk formalnya pada tahun 1835, atau sekitar lima puluh tahun sesudah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari meninggal dunia, ketika dikukuhkannya secara formal Undang-Undang Sultan Adam yang diberlakukan kepada seluruh rakyat Kesultanan Banjar sebagai dasar orientasi sosial beragama masyarakat Banjar.<sup>132</sup>

Asumsi ini bisa dikemukakan dengan melihat salah-satu pasal dari Undang-Undang tersebut:

"Adapoen parkara jang pertama akoe soeroehkan sakalian rajatkoe laki-laki dan bini-bini baratikat dalal al soenat waldjoemaah dan djangan ada saseorang baratikat dengan atikat ahal a'bidaah maka siapa-siapa jang tadangar orang jang baratikat lain daripada atikat soenat waldjoemaah koesoeroehkan hakim itoe manobatan dan mangdjari taikat yang batoel lamoen angganinja daripada toebat bapadah hakim itu kajah diakoe."<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup>J.J. Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), hlm. 430.

<sup>130</sup>A. Hafiz Anshari, "Peran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan", dalam *Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan Khazanah*, Vol. I, No. 1, Januari-Februari 2002 (Banjarmasin: IAIN Antasari), hlm. 19.

<sup>131</sup>Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar; Diskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), hlm. 54.

<sup>132</sup>Lihat naskah *Kitab Undang-Undang Sultan Adam 1825*, disalin ulang oleh Artum Artha dan dicetak oleh penerbit Murya Artha di Banjarmasin tahun 1988. Undang-Undang ini ditetapkan pada jam 09.00 pagi hari Kamis tanggal 15 Muharram 1251 H oleh Sultan Adam. Dalam Undang-Undang itu diatur secara pokok mengenai keyakinan dan ibadah, masalah kehidupan bermasyarakat, seperti penggunaan tanah, masalah suami-istri, dakwah, keadilan, sampai pada tugas-tugas pejabat Kerajaan. Sebagai contoh dari isi Undang-Undang tersebut, Pasal Pertama, misalnya, menyebutkan seluruh rakyat wajib menganut I'tikad Ahlu Sunah wal Jama'ah dan dalam pasal kedua disebutkan keharusan membuat langgar (mushalla) di tiap kampung.

<sup>133</sup>Naskah *Kitab Undang-Undang Sultan Adam 1825*, hlm. 4.

Tampak sekali di situ formalisasi agama merupakan salah satu tujuan dari diterapkannya Undang-Undang ini.

Atas dasar inilah, Alfani Daud menegaskan hal sebagai berikut:

Islam telah menjadi ciri masyarakat Banjar sejak berabad-abad yang silam. Islam juga telah menjadi identitas mereka, yang membedakannya dengan kelompok-kelompok Dayak di sekitarnya, yang umumnya masih menganut religi sukunya. Memeluk Islam merupakan kebanggaan tersendiri, setidaknya dahulu, sehingga berpindah agama di kalangan masyarakat Dayak dikatakan sebagai “babarasih” (membersihkan diri) di samping sebagai “menjadi orang Banjar”.<sup>134</sup>

Kenyataan seperti ini semakin tampak jelas bila dilihat ketika pada pertengahan abad ke-17 masyarakat Banjar dihadapkan dengan kedatangan Portugis yang beragama Katolik dan menjalin hubungan baik dengan orang-orang Dayak Ngaju.<sup>135</sup> Dalam konteks historis ini, tentunya, dapat dibaca bahwa agama merupakan penanda identitas yang bersifat situasional yang dengan sadar dapat dilekatkan pada suatu kolektif suku-bangsa, baik oleh suku-bangsa itu sendiri, maupun oleh suku bangsa lainnya. Pada kasus-kasus tertentu, seseorang atau sekelompok orang yang pindah agama tidak saja berakibat pada terjadinya perubahan dalam hal identitas agamanya, tetapi juga dapat berakibat pada terjadinya perubahan dalam hal identitas suku-bangsanya.

Dalam konteks modern, harapan tentang identitas lokal, dimana Islam identik dengan masyarakat Banjar itu mendapatkan tempat kembali di tingkat masyarakat Banjar ketika degradasi moral makin menjadi problem utama masyarakat Banjar modern. Informan yang diwawancarai mengungkapkan bahwa degradasi moral ini terjadi akibat masyarakat kehilangan identitas yang membentengi diri dari dampak negatif globalisasi yang dibawa oleh proses modernisasi yang tengah dijalan oleh negara.<sup>136</sup> Ilustrasi yang digambarkan sebagai bagian dari dampak langsung hilangnya identitas Islam ini adalah peredaran narkoba, VCD porno, media-media sensual, pergaulan muda-mudi yang sangat bebas, dan lain-lain. Problem ini semakin

---

<sup>134</sup> Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar...*, hlm. 504.

<sup>135</sup> Idwar Saleh, *Sejarah Bandjarmasin: Selajang Pandang Mengenai Bangkitnja Kerajaan Bandjarmasin, Posisi, Fungsi dan Artinja Dalam Sedjarah Indonesia Dalam Abad Ketudjuhbelas*. (Bandung: Balai Pendidikan Guru, 1958), hlm. 16.

<sup>136</sup> Wawancara dengan Ahmad Jazuli dari PKS.

mengkhawatirkan di beberapa kalangan tokoh agama dan masyarakat yang diwawancarai ketika lembaga-lembaga pendidikan Islam (seperti: madrasah atau Pondok Pesantren) dan para ulamanya mulai kehilangan perannya di tengah-tengah masyarakat.<sup>137</sup>

Pada tataran inilah, gerakan formalisasi Syari'at Islam yang mengusung ideologi perlawanan tersebut akhirnya mampu berkelindan dengan wacana peneguhan identitas lokal yang berkembang di era Otonomi Daerah. Jika ideologi Islam transnasional mengembangkan suatu perlawanan terhadap ideologi-ideologi sekuler, maka wacana peneguhan identitas lokal mampu mengembangkan suatu budaya perlawanan terhadap konstruk negara-bangsa yang cenderung bersifat sekuler.

### **C. Gerakan Islam Transnasional, Ruang Publik dan Politik Identitas**

Dalam penelitian ini ditunjukkan bahwa perubahan sistem pemerintahan kebangsaan telah menciptakan kebebasan politik-sosial-budaya dan mendorong pelaksanaan otonomi daerah. Proses transisi demokrasi inilah yang akhirnya juga mendorong berkembangnya fenomena politik identitas di Indonesia umumnya, dan Kalimantan Selatan khususnya.

Hal ini karena, sebagaimana Lipset<sup>138</sup> dan O'Donnell dan Schmitter<sup>139</sup>, pemerintahan baru yang berada dalam proses transisi demokrasi dari sistem pemerintahan otoriter ke sistem pemerintahan demokratis cenderung tidak memiliki stabilitas dengan legitimasi yang kuat di masyarakat. O'Donnell dan Schmitter<sup>140</sup> bahkan pernah mengingatkan bahwa transisi demokrasi adalah “perubahan dari satu rezim otoriter menuju ‘sesuatu yang lain’ yang belum jelas”. Wajah-wajah yang lain itu

---

<sup>137</sup>Wawancara dengan KH. Anang Sya'rani di rumah jalan Tanjung Rema Martapura. Wawancara ini kemudian diperkuat dengan dokumen Hasil FGD “Penerapan Syari'at Islam” tanggal 20 Juni 2005 di hotel Julia Martapura (LK3 banjarmasin).

<sup>138</sup>Seymour Martin Lipset, *Political man; The social bases of politics*. (Maryland: Baltimore, 1981).

<sup>139</sup>Guillermo O'Donnell & Philippe C Schmitter. *Transitions from authoritarian rule*. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986).

<sup>140</sup>*Ibid.*

bisa berwujud tegaknya sebuah demokrasi politik atau malah sebaliknya. Oleh karena itulah, kebijakan otonomi daerah yang dijalankan di Indonesia dengan tujuan untuk memberi pengakuan terhadap kemajemukan budaya dan etnis ini justru bisa berubah fungsi menjadi penguat aktivisme politik identitas berdasarkan etnisitas yang mereka warisi.<sup>141</sup>

Di samping itu, penguatan politik identitas ini juga didorong oleh pindahnya wilayah perebutan kekuasaan dari pusat ke daerah. Artinya, otonomi daerah yang bermakna desentralisasi kekuasaan pusat kepada daerah juga bermakna pindahnya wilayah perebutan kekuasaan dari pusat ke daerah, sehingga terbukalah ruang persaingan kekuasaan yang lebih merata di tingkat daerah. Akibatnya, muncullah usaha-usaha untuk mengukuhkan kekuasaan elit lokal agar kelas sosial dan posisi kekuasaan mereka tetap stabil.

Dengan temuan penelitian ini, maka fenomena identitas lokal tidaklah muncul dari keterasingan, tetapi lebih merupakan suatu hasil hubungan dengan keadaan sosial politik tertentu, sehingga mendorong munculnya fenomena etnisitas. Oleh karena itu, dalam keadaan tertentu, persaingan mendapat sumber-sumber ekonomi dan kekuasaan politik, bisa menjadi sebab identitas etnis mengkristal dan mempertajam batas-batasnya.<sup>142</sup>

Fenomena ini sebenarnya sejalan dengan argumen Eriksen<sup>143</sup> yang menggarisbawahi beberapa faktor yang membentuk suatu ancaman dan kesempatan yang dirasakan bagi pengukuhan kembali identitas dalam suatu kelompok etnis. Di antara faktor tersebut adalah perubahan politik. Dengan demikian, faktor-faktor yang berkaitan erat dengan politik bisa menjadi sebab mengkristalnya dan makin tajamnya batas-batas identitas suatu kelompok masyarakat.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup>Ninuk Kleden-Probonegoro, "The *mamanda* theater and the redefinition of the Banjar identity", *Antropologi Indonesia*, Special Volume, hlm. 18.

<sup>142</sup>Mohamed Mustafa Ishak, Ishak, *From plural society to Bangsa Malaysia: Ethnicity and nasionalism in the politics of nation-building in Malaysia*. Unpublish Thesis, The University of Leeds, 1999), hlm. 21.

<sup>143</sup>Thomas Hyllard Eriksen, *Ethnicity & nationalism; Anthropological perspectives*. (London: Pluto Press, 1993), hlm. 68.

<sup>144</sup>Mohamed Mustafa Ishak, Ishak, *From plural society to Bangsa Malaysia*, hlm. 21.

Dengan merujuk kepada temuan di atas bahwa identitas merupakan hasil hubungan dengan keadaan-keadaan sosial-politik tertentu, maka unsur-unsur yang menjadi ciri dan mengikat perasaan primordialisme seseorang atau kelompok hanyalah “bahan mentah” seseorang dalam melakukan identifikasi dirinya ketika sedang bersaing atau terancam. Umumnya proses identifikasi terhadap satu budaya justru didorong oleh faktor eksternal, seperti politik.<sup>145</sup> Faktor yang bersifat politik yang dimaksud adalah dimana seseorang bukan hanya dituntut untuk berkompetisi dengan orang dari kelompok dengan budaya dan ciri-ciri primordial lain, tetapi juga kepentingannya biasanya merasa terancam. Jenkins menghujahkan “*ethnicity is fundamentally political*”.<sup>146</sup>

Dengan kerangka itu, memang, dalam kajian ini tampak bahwa peneguhan kembali identitas lokal Banjar di Kalimantan Selatan merefleksikan suatu kondisi sosial-budaya mereka, namun di tingkat konstruksi para elit, kondisi sosial budaya dan historis tersebut menjadi “bahan mentah” bagi pengidentifikasian mereka untuk mencari jati diri dalam konteks persaingan. Artinya, simbol-simbol budaya dan agama berubah menjadi sumber eksplorasi kepentingan. Dalam konteks ini, identitas menjadi instrumen perjuangan untuk tujuan pencapaian kekuasaan. Eksplorasi simbol-simbol budaya dan agama ini hanya bisa direproduksi dan dimainkan secara terus-menerus oleh elit. Dalam pengertian ini, peran elit merefleksikan suatu perjuangan kelas dalam masyarakat.<sup>147</sup> Dengan demikian, etnisitas hanya menjadi papan tumpuan elit dalam menggerakkan kelompok melalui penggunaan simbol-simbolnya untuk tujuan-tujuan sosial-budaya dan politik-ekonomi.<sup>148</sup>

Dengan pandangan seperti ini, identitas bagaimanapun, lebih merupakan produksi – apakah mereka diproduksi oleh keadaan kesejarahan, aktor elit, atau sebagai akibat dari proyek politik.<sup>149</sup> Bahkan, dalam keadaan tertentu, identitas etnis seringkali justru diciptakan oleh fungsionaris negara, dilakukan dan diperlihatkan

---

<sup>145</sup>Richard Jenkins, *Rethinking ethnicity; Arguments and explorations*. (London: Sage Publications, 1997), hlm. 44.

<sup>146</sup>Richard Jenkins, *Rethinking ethnicity*, hlm. 45.

<sup>147</sup>Paul R. Brass, *Ethnicity and nationalism; Theory and comparision*. (New Delhi, Sage Publication, 1991), hlm. 26.

<sup>148</sup>Mohamed Mustafa Ishak, Ishak, *From plural society to Bangsa Malaysia*, hlm. 21.

<sup>149</sup>Thomas Hyllard Eriksen, *Ethnicity & nationalism*, hlm. 92.

kembali oleh pihak-pihak yang menganggap hal tersebut dapat menjaga dan memelihara dominasi negara.<sup>150</sup> Terkait dengan posisi agama sebagai sumber peneguhan identitas, Durkheim dalam *Elementary Forms of the Religious Life* (1964) menegaskan bahwa agama apapun selalu berhubungan dengan suatu dunia yang suci (*sacred realm*). Namun, yang *sacred* itu, menurut Durkheim, tidak selalu bersifat spiritual tetapi justru berkaitan dengan hal-hal yang *profan*, yang diberi makna suci secara sosial.<sup>151</sup>

Apabila teori Durkheim ini dikaitkan dengan temuan kajian yang menunjukkan bahwa agama menjadi sumber peneguhan identitas di Kalimantan Selatan, maka sebenarnya agama lebih dimanfaatkan untuk memberi dimensi suci kepada hal-hal yang *profan*, yaitu politik kekuasaan. Dengan memberi dimensi suci kepada hal-hal yang *profan* ini, sebagaimana yang ditegaskan oleh Durkheim, maka kehidupan kolektif pun mampu berubah menjadi pengalaman agama yang berfungsi mengikat berbagai kepentingan masyarakatnya.

Agama, sebagaimana yang diungkapkan oleh Manuel Castells, memang merupakan sumber yang penuh kekuatan dan paling fundamental bagi sebuah pencarian identitas. Hal ini karena, dalam periode sejarah yang dicirikan oleh destrukturisasi organisasi dan delegitimasi institusi, identitas berbasis agama dan etnisitas akan menjadi sumber makna yang utama. Orang semakin mengatur, menata makna hidup mereka bukan di seputar apa yang mereka lakukan, tetapi lebih berbasis pada *apa*-nya mereka, atau apa yang mereka percaya.<sup>152</sup>

Dalam konteks perubahan sosial dan politik ini, orang cenderung membentuk kelompok-kelompok yang berbasis pada identitas primer mereka, seperti agama dan etnis. Pencarian identitas, baik itu kolektif maupun individual, menjadi sumber paling dasar dari makna (pemaknaan), *the fundamental source of meaning*. Sebagai konsekuensinya, terjadilah retakan antara instrumentalisme abstrak dan universal dengan

---

<sup>150</sup>Anna Lowenhaupt Tsing, (1993). *In the realm of the diamond queen, marginality in an out-of-the-way place*. (Princeton. University Press, 1993), hlm. 5-37.

<sup>151</sup>Emile Durkheim, *The elementary forms of religious life*. Translated and with an introduction by Karen E. Fields. (London: Allen & Unwin, 1964), hlm. 35.

<sup>152</sup>Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture, Vol. I: The Rise of the Network Society*, (Oxford: Blackwell, 2000), hlm. 1-27.

identitas partikular yang berakar dalam sejarah lokal. "Masyarakat kita semakin terstruktur seputar oposisi dwi-kutub, yaitu antara jaringan global dan kutub diri",<sup>153</sup> demikian kesimpulan Manuel Castells. Tidak heran jika kemudian muncul berbagai bentuk reaksi defensif, seperti yang tampak dalam fundamentalisme agama, kebangkitan etnis, perjuangan penegakan hak-hak kaum pribumi, dan konflik bernuansa rasis.

Dengan mencermati uraian di atas, maka dalam perspektif teori Diskursus, dapat digarisbawahi bahwa netralitas ruang publik bukan berarti ruang hampa dari agama. Atas nama demokrasi, posisi agama memang seharusnya ditempatkan secara sejajar dengan formasi opini dan aspirasi politis lainnya. Diferensiasi fungsional dalam masyarakat modern yang mendorong ke arah individualisasi agama tidak secara niscaya mengimplikasikan hilangnya pengaruh dan relevansi agama di ruang publik. Namun demikian, tentu saja, keterlibatan agama di ruang publik tetap memiliki batasan, yaitu bahasa religius partikular agama mesti "diterjemahkan" terlebih dahulu ke dalam bahasa yang dapat diterima oleh publik, yaitu memiliki 'status epistemis' yang dapat diterima oleh para warga lainnya. Kesejajaran inilah yang disebut dengan masyarakat 'postsekular' (*postsakulare Geseilschaft*) yang di dalamnya warga beriman memiliki hak komunikasi yang sama. Dengan demikian, keabsahan suatu keterlibatan kelompok keagamaan dalam ruang publik kebangsaan, sebagaimana yang diperlihatkan oleh kelompok-kelompok Islam formalis-radikal, sama sekali tidak bisa dibenarkan karena akan mencederai nilai-nilai kemajemukan bangsa.

#### **D. Penutup**

Jatuhnya Soeharto pada tanggal 21 Mei 1998, dinilai oleh banyak sarjana, menjadi "pintu masuk" bagi era liberalisasi politik di negeri ini.<sup>154</sup> Salah satu bentuk liberalisasi tersebut adalah hadirnya kelompok-kelompok Islam transnasional, seperti Hizbut Tahrir Indonesia. Oleh karena itulah, tidak mengherankan jika Hizbut Tahrir

---

<sup>153</sup>Ibid., hlm. 3.

<sup>154</sup>Arskal Salim, *Partai Islam dan Relasi Agama – Negara*, (Jakarta: Pusat Penelitian IAIN Jakarta, 1999), hlm. 8-11.

Indonesia masuk ke Kalimantan Selatan sekitar tahun 1990-an, yang merupakan era maraknya gerakan Islam di kampus-kampus universitas umum.

Hadirnya kelompok Islam transnasional seperti Hizbut Tahrir Indonesia ini mampu mendorong berkembangnya wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam di Indonesia. Di Kalimantan Selatan, wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam berkembang menjadi wacana dan gerakan penerbitan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa Syari'at Islam. Di samping itu, dalam konteks penerbitan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa syari'at Islam tersebut, Hizbut Tahrir Indonesia selalu menjalankan modus gerakan dengan berkelindan dengan wacana peneguhan identitas lokal yang menjadi *trend* di era Otonomi Daerah. []

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Simpulan**

Berdasarkan uraian-uraian di atas, maka ada beberapa yang perlu ditarik garis kesimpulan, yakni:

- (1) Jatuhnya Soeharto pada tanggal 21 Mei 1998, dinilai oleh banyak sarjana, menjadi “pintu masuk” bagi era liberalisasi politik di negeri ini. Salah satu bentuk liberalisasi tersebut adalah hadirnya kelompok-kelompok Islam transnasional, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Oleh karena itulah, tidak mengherankan jika Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) masuk ke Kalimantan Selatan sekitar tahun 1990-an, yang merupakan era maraknya gerakan Islam di kampus-kampus universitas umum..
- (2) Melalui metode *halaqah*, *usrah* dan *daurah*, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) mampu melakukan penetrasi dan membangun jejaring di kalangan aktivis mahasiswa di beberapa kampus, seperti Unlam, Uniska, Uvaya, dan IAIN Antasari, hingga menguasai Lembaga Dakwah Kampus (LDK). Bahkan belakangan kelompok-kelompok ini gencar bergerak di SMU-SMU favorit, seperti SMU 1 dan SMU 2 Banjarmasin. Di tingkat masyarakat, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) secara masif melakukan penyebaran ide, gagasan, dan ideologinya melalui media internal mereka, yaitu majalah *al-Wa’i* dan buletin Jum’at *al-Islam*. Di samping itu, mereka juga beraliansi dengan beberapa media lokal Kalimantan Selatan, seperti Banjarmasin Post, Serambi Ummah, dan Radar Banjarmasin. Selain itu, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) selalu menjalankan modus gerakan dengan berkelindan dengan wacana peneguhan identitas lokal yang menjadi *trend* di era Otonomi Daerah. Oleh karena itulah, mereka mampu

- (3) Hadirnya kelompok Islam transnasional seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) ini mampu mendorong berkembangnya wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam di Indonesia. Di Kalimantan Selatan, wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam berkembang menjadi wacana dan gerakan penerbitan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa Syari'at Islam.

## **B. Saran-Saran**

Ada beberapa saran yang ingin peneliti kemukakan dalam kesempatan ini, antara lain:

1. Hasil penelitian ini tidak menutup kemungkinan terdapat beberapa kekuarangan dan kelemahan. Oleh karena itu, kritik dan saran dari para pembaca kami harapkan agar laporan penelitian ini lebih bisa disempurnakan.
2. Mengingat fakta-fakta di lapangan mengenai Hizbut Tahrir Indonesia di Kalimantan Selatan masih banyak yang belum terungkap, maka penelitian tentang keterkaitan Hizbut Tahrir Indonesia di Kalimantan Selatan dengan beberapa organisasi Islam transnasional lainnya dirasa perlu untuk diteliti lebih lanjut.

## DAFTAR PUSTAKA

- Arskal Salim, *Partai Islam dan Relasi Agama – Negara*, (Jakarta: Pusat Penelitian IAIN Jakarta, 1999).
- Arskal Salim & Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2003).
- A. Hafiz Anshari, “Peran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan”, dalam Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan *Khazanah*, Vol. I, No. 1, Januari-Februari 2002 (Banjarmasin: IAIN Antasari).
- Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar; Diskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997).
- Audy WMR Wuisang dalam <http://audywuisang.blogspot.com/2007/05/perda-syariat-vs-nasionalisme-indonesia.html>.
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Glencoe: Free Press, 1960).
- Fachry Ali, “Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru”, dalam Majalah *Prisma*, No. edisi Maret 1991.
- Franki Budi Hardiman, “Demokrasi Deliberatif: Model untuk Indonesia Pasca-Soeharto?”, dalam *Basis*, no. 11-12, Nov-Des 2004.
- Franki Budi Hardiman, “Teori Diskursus Dan Demokrasi: Peralihan Habermas ke dalam Filsafat Politik”, dalam *DISKURSUS*, Vol. 7, No. 1, April 2008.
- Franki Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009).
- George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots*, (Boston: The Basics, McGraw Hill, 2003).

- Giancarlo Bosetti (ed.), *Iman Melawan Nalar: Perdebatan Joseph Ratzinger melawan Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009).
- Guillermo O'Donnell & Philippe C Schmitter. *Transitions from authoritarian rule*. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986).
- Hairus Salim, "Islam Banjar, Relasi Antar Etnik, dan Pembangunan," dalam Tim Redaksi DIAN, *Kisah Dari Kampung Halaman : Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan*, Yogyakarta: DIAN/INTERFIDEI, 1996).
- Hikman Budiman, (ed.), *Hak Minoritas; Dilema Multikulturalisme Di Indonesia*, (Jakarta: The Interseksi Foundation, 2005).
- Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Gerakan Revivalisme Islam ke Indonesia (1980-2002)*, (Jakarta: Erlangga, 2005).
- Idwar Saleh, *Sejarah Bandjarmasin: Selajang Pandang Mengenai Bangkitnja Kerajaan Bandjarmasin, Posisi, Fungsi dan Artinja Dalam Sedjarah Indonesia Dalam Abad Ketudjuhbelas*. (Bandung: Balai Pendidikan Guru, 1958).
- Ismail Hasani, et.all., *Radikalisme Agama di Jabodetabek & Jawa Barat Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*, (Jakarta: SETARA Institute, 2011).
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- Jeffrey K. Hadden, "Desacralizing Secularization Theory", dalam Jeffrey K. Hadden dan Anson Shupe (eds.), *Religion and Political Order* vol. III: *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, (New York: Paragon House, 1989).
- José Casanova, "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad", dalam David Scott dan Charles Hirshkind (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, (California: Stanford University Press, 2006).
- Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, (Cambridge MIT Press, 1991).

- Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Vol. I: *Reason and the Rationalization of Society*, T. McCarthy (trans.). (Boston: Beacon, 1984).
- Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Vol. II: *Lifeworld and System*, T. McCarthy (trans.). (Boston: Beacon, 1987).
- Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, W. Rehg (trans.). (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).
- Jurgen Habermas dan Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, disunting oleh Florian Schuller, (San Francisco: Ignatius Press, 2006).
- Jurgen Habermas, “Notes on a Post-Secular Society”, Sindandsight.com<<http://www.signand-sight.com/features/1714.html>>.
- Jurgen Habermas, “Leadership and Leadkultur”, *New York Times*, 28 Oktober 2010.
- Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2002).
- Lance Castle dalam Lance Castle dan Herbeth Feith, *Pemikiran Politik Indonesia (1945-1965)*, (Jakarta: LP3ES).
- Lipset, Seymour Martin. (1981). *Political man; The social bases of politics*. Maryland: Baltimore.
- Majalah *Tempo* edisi 8, 14 Mei 2006.
- M. Syafi’i Anwar, “Negara dan Cendekiawan Muslim Indonesia Orde Baru”, dalam Saiful Muzani (ed), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993).
- M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Pembangunan, Agenda Penelitian Sosial di Indonesia”, dalam Saiful Muzani, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993).
- Muhammad A.S. Hikam, “Negara, Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia”, dalam Majalah *Prisma*, No. 3., edisi Maret 1991, (Jakarta: LP3ES).

- Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006).
- Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme Islam", dalam Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002.
- O'Donnell, Guillermo & Philippe C Schmitter. (1986). *Transitions from authoritarian rule*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko (eds.), *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas – Ratzinger dan Tanggapan*, (Yogyakarta: Lamalera dan Ledalero, 2010).
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press.
- William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam Mark R. Woodward (ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1999).
- Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa; Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005).