

HAK ASASI MANUSIA DI INDONESIA PASCA-ORDE BARU: PERTARUNGAN ISLAMISM VERSUS CIVIL ISLAM

Oleh: Moh. Sholeh

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

E-mail : Sholehmoh309@ymail.com

Abstrak

Tulisan ini mencoba memberikan gambaran mengenai kondisi HAM di Indonesia pasca orde baru sekaligus memetakan titik singgung dan titik pisah diskursus HAM di antara golongan anti-barat (*Islamism*) dan pro-barat (*civil-Islam*). Dua golongan Islam Indonesia ini akan dijelaskan secara rigid berdasarkan teori-teori hasil temuan penelitian pemerhati Islam Indonesia. Kajian ini menemukan bahwa diskursus HAM Pasca-Orba mengalami pergeseran dari HAM ala militerisme ke HAM yang berkaitan dengan masalah agama. Melalui pendekatan historis rangkaian temuan tulisan ini membawa pada kesimpulan teoretik, bahwa, untuk kasus Islam Indonesia, *breeding ground* utama Islamism adalah negara yang lemah. Kaum Islamism tumbuh kuat manakala kontrol negara terhadap keamanan, sosial, keagamaan, kemasyarakatan, ekonomi dan politik, melemah. Sebaliknya, lahan subur bagi Civil Islam yaitu, negara otoriter. pada saat negara dengan sangat tangguhnyanya mengontrol ekonomi, social, budaya, sipil dan politik.

Kata kunci: HAM, Orde Baru, Islamism, civil Islam.

Abstract

This paper tries to give an overview about the condition of human rights in Indonesia after the new order and map the tangent point and the point of separating human rights discourse between the anti-Western (Islamism) and pro-Western (civil-Islam). The two Islamic groups in Indonesia will be described rigidly in line with the existing theories as the results of the research findings on Islam within Indonesia contexts. This study found that the discourse of human rights after the new order regime underwent a shift from human rights which are connected to militarism to human rights with regard to religion issue. Through the historical approach of this paper's findings led to the conclusion that the theory, in the case of Islam Indonesia, the main breeding ground of Islamism is a weak country. The Islamism grows stronger when the state control of security, social, religious, societal, political, and economic are weak. In contrast, fertile ground for an Islamic civil an authoritarian country. It is a strong country which has powerful control the economic, social, cultural, civil and political rights.

Keywords: Human rights, New Order Regime, Islamism, Islamic civil.

A. Pendahuluan

Dalam studi dan kajian Islam Indonesia kontemporer, tumbangnya Orde Baru bukan sekedar perubahan politik, tetapi lebih merupakan pintu masuk, penanda perubahan orientasi (obyek) kajian dan password yang berharga. Pasca-Orba sebagai titik start kajian Islam Indonesia parallel dengan pasca peristiwa 11 September 2001, sebagai awal baru studi tentang relasi Islam-Barat, serta kajian-kajian hubungan Internasional dalam arti luas. Kajian-kajian tersebut umumnya fokus pada *term-term* khas keislaman: jihad,¹ khilafah,² penegakan syariat,³ hingga piagam Jakarta.⁴ Juga, studi menyangkut Islam dengan isu-isu populer seksi semacam Islam versus civil society,⁵ demokrasi,⁶ Islam dengan fundamentalisme, terorisme⁷ dan radikalisme,⁸ turut pula menjejali ruang wacana public. Tema-tema ini, pada masa orba bisa disebut sebagai isu sensitif.

Kajian-kajian tersebut semakin menggairahkan seiring dengan persinggungan Islam Indonesia dengan *Human Rights*. Laporan-laporan tahunan lembaga-lembaga pegiat HAM di Indonesia mencatat bahwa, ada pergeseran isu HAM di negeri ini. Pada masa Orba, pelanggaran HAM selalu menjadi isu aparat

¹ Irfan. S Awwas, *Da'wah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir*, (Yogyakarta; Wihdah Press, 2003). Michael Davis, *Laskar Jihad and The Political Position of Conservative Islam in Indonesia*, Contemporary Southeast Asia 24, no 1 (April 2002), h 15-30.

² Lebih lanjut baca Abdul Qadim Zallum, *Konspirasi Barat Meruntuhkan Khilafah Islamiyah*, (Bangil: al-Izzah, 2001). Charles J Adam, *Mawdudi and The Islamic State, Voices of Resurgent Islam*, John L. Esposito (editor), (Oxford: University Press, 1983).

³ Hizbut Tahrir Indonesia, *Selamatkan Indonesia Dengan Syariat*, (Jakarta: Booklet HTI, 2002). Ismail Yusanto, *Selamatkan Indonesia dengan Syar'ah*, dalam "Syariat Islam: Pandangan Muslim liberal (ed) Burhanudin, (Jakarta: Jaringan islam Liberal, 2003). juga, Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta: Alfabet, 2004).

⁴ Lihat Al Habieb Muhammad Rizieq bin Husein Shihab, *Dialog Piagam Jakarta*, (Jakarta: PIS, 2000). Endang Saifudin Anshari, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle For an Islamic Constitution in Indonesia*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1979).

⁵ Masykuri Abdullah, *Islam, Negara dan Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005). Jose Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective reflections on Catholicism and Prospective on Islam*, Social research 68, no 4 (Winter 2001).

⁶ Khalid Abou el Fadl, *Islam and Challenge of Democracy*, (Princeton: University Press, 2004). Abdul Qadim Zallum, *al-Dimuqratiyah Nizam al-kufr*, (n.p: Min Mansurat Hizb Tahrir, 1995).

⁷ Yonah Alexander and Michael sSweetnam, *Usama bin Laden's al-Qaeda: Profile of a Terrorist Network* (Ardsey USA: Transnasional Publisher, 2001). Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, (Solo: Jazera, 2004).

⁸ Chaider S. Bamu'alim, *Gerakan Islam Radikal Kontemporerdi Indonesia: Front Pembela Islam dan Laskar Jihad*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Press, 2001). Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005).

keamanan.⁹ Di antara isu-isu HAM masa Orba adalah: kasus Timor Timur, Abepura, Kasus Priok, Talangsari-Lampung. Sekarang, isu HAM menjadi pertarungan antara Islamism¹⁰ dan Civil Islam.

Pergeseran juga tercermin dalam rekomendasi sidang Dewan HAM Perserikatan Bangsa-bangsa (*United Nation Human Rights Council*), yang mempertanyakan proteksi negara (Indonesia) atas kebebasan beragama dan perlindungan minoritas (secara spesifik menyebut Ahmadiyah dan kasus Gereja Yasmin), kebebasan berekspresi, tertuang pada rekomendasi *Universal Periodic Review* (tinjauan berkala pelaksanaan HAM).¹¹ Dalam *Universal Periodic review*, Indonesia dipersoalkan komitmennya menyangkut empat hal: toleransi, kebebasan beragama, minoritas dan penghormatan pada perempuan. Pertarungan Islamism versus civil Islam terlacak dari: penyikapan terhadap Ahmadiyah, relasi dengan kaum katolik-protestan, toleransi, pluralisme, serta liberalisme.

Secara sederhana, kalangan *Islamism* meyakini bahwa syariat telah menyediakan semua kebutuhan manusia. Mereka melihat bahwa, HAM sebagai produk dan tipu daya Barat dan agen-agensya di Indonesia untuk menguasai dan mengganti nilai-nilai Islam.¹² Sementara, kalangan civil Islam memandang HAM sebagai hal yang *compatible* dengan nilai-nilai Islam.¹³

⁹ Lihat lebih lengkap Laporan Tahunan HAM (1999-2004), Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (Elsam), yang diberi judul "*Tutup Buku dengan Transitional Justice*" Laporan Tahunan Elsam tahun 2005 yang dititel "*Ekspektasi Yang Sirna*", dan laporan tahun 2008 "*Hak Asasi Manusia Tanpa Dukungan Politik*" secara khusus menyoroti kebebasan beragama dan kepercayaan, serta pembiaran oleh Negara akan praktik pelanggaran berlatar agama. Dalam laporan ini, isu agama menggeser isu relasi sipil-militer. (Jakarta: Annual Report Elsam, 1999-2002, 2005, 2008).

¹⁰ Tentang term Islamism, telaah lebih jauh: *Islam VS Islamism; The Dilemma of the Muslim World*, karya Peter R. Demant, *Globalised Islam*, oleh Olivier Roy, *Islamism and Democracy in Indonesia*, anggitan Masdar Hilmy, juga, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru* karangan Noorhaidi Hasan. Muhammad Rizza Sihbudi, *Islam, Radikalisme dan Demokrasi, Orasi pengukuhan Ahli Peneliti Utama Bidang Politik*, (Jakarta; LIPI, 2004).

¹¹ Disarikan dari interview dengan *Human Rights Wacht Group* dan Komnas Perempuan (Kompas, 22 Mei 2012), h. 3

¹² Pidato Masyim Muzady yang Menghebohkan, berita diakses dari Tribunnews.com 30 Mei 2012. Johan D. Van Der Vyver, *Religious Fundamentalism and Human Rights*, *Journal of International Affairs*, Summer 1996, V50, N1, P21, copyright Colombia: University School of Public Affairs, 2006. *Hak asasi Manusia Menurut Islam*, Mahfuds Sidiq, (Jakarta: al-Izzah, 2002). Al-qassam, *HAM Jadi Perisai Penyesatan Islam*, diakses dari <http://newsgroups.derkeiler.com>

¹³ Said Aqiel Sirajid, *Islamiyun wa Wathaniyun: Maqashid Syari'ah sebagai Jalan Tengah HAM Islam*, Makalah tidak diterbitkan. Baca juga, Fajar Riza ul Haq dan Endang Tirtana, *Islam, HAM dan Keindonesiaan*, (Jakarta: Ma'arif Institute, 2007).

B. Pembahasan

Tulisan ini mengungkap dua permasalahan berikut. *Pertama*, sebagai upaya mengkaji dan menghadirkan kondisi HAM, di Indonesia pasca-Orde Baru, dengan menjadikan pendidikan sebagai pendekatan. Sebagai salah satu dari tiga *icon* utama peradaban Barat (demokrasi dan kapitalisme), konstruksi HAM, acap kali diperlakukan sebagai titik singgung pertarungan antara sayap pro-Barat (civil Islam) melawan kelompok anti-Barat (*Islamism*). *Kedua*, sejauh mana tingkat pertentangan dua kelompok Islam Indonesia (Civil Islam dan *Islamism*) terkait HAM. Juga, dengan penelitian ini akan terdeteksi peta gerakan dan tingkat pertumbuhan dua sayap keislaman Indonesia ini.

Penelitian ini (*Hak Asasi Manusia di Indonesia Pasca-Orba: Pertarungan Islamism Versus Civil Islam*), merupakan riset lanjutan yang mentautkan Islam dengan produk pemikiran Barat. Telah banyak riset-riset sebelumnya yang menjadikan Islam, Islamism dan produk pemikiran Barat (demokrasi, civil society, liberalism, pluralism, juga feminism), sebagai obyek kajian. Riset-riset tersebut antara lain di lakukan oleh Masdar Hilmy (*Islamism and Democracy In Indonesia*),¹⁴ Noorhaidi Hasan (*Laskar Jihad*)¹⁵ dan Masykuri Abdullah (*Islam, Negara dan Civil Society*).¹⁶ Tak lupa pula disebut di sini, hasil penelitian tesis di Pascasarjana Universitas Indonesia, yang berjudul "*Genealogi Islam Radikal di Indonesia*", karya M Zaki Mubarak.¹⁷ Ada dua karya lain yang layak untuk disebut untuk melihat posisi penelitian ini atas riset-riset sebelumnya, yakni: *Negara Tuhan* karya Agus Maftuh Abigabrile dan *Ilusi Negara Islam*. Dua buku ini memotret trend dan berkembangnya gerakan Islam tran-nasional serta tumbuhnya Islamism di Indonesia. Riset-riset ini, satu dasawarsa terakhir, atau tepatnya *pasca-Orba* marak dilakukan.

¹⁴ Masdar Hilmy, *Islamisme and Democracy in Indonesia*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010).

¹⁵ Noorhaidi, *laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia pasca-Orde Baru*, (Jakarta: LP3ES, 2008).

¹⁶ Maskuri Abdullah, *Islam, civil society....*,

¹⁷ Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2007).

C. Hak Asasi Manusia Sebagai Perspektif

Hak Asasi Manusia dalam definisi sederhana dipahami sebagai hak yang dimiliki setiap orang sebagai manusia, yang dimiliki sejak lahir, dan tidak diberikan oleh pihak lain.¹⁸ Ada sejumlah definisi lain tentang HAM yang menandakan luasnya spektrum HAM. Definisi tersebut saling melengkapi dan bisa pula dilihat sebagai ekspresi dari perdebatan apakah HAM universal (*universalist theory*) atau particular (*relativism theory*).¹⁹

Berikut adalah galeri term tentang HAM. Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) memaknai HAM dengan, “bahwa semua orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak-hak yang sama. Mereka dikaruniai akal dan hati nurani dan hendaknya bergaul satu sama lain dalam semangat persaudaraan.²⁰ Sedang Undang-undang No 39/1999 mendefinisikan HAM dengan “seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum dan Pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.²¹ Deklarasi Cairo yang merupakan manifesto HAM dalam Islam memaknai HAM dengan: “hak-hak dasar dan kebebasan menurut Islam yang merupakan bagian integral dari agama Islam dan tidak ada yang berhak menghapuskan sebagai masalah prinsip, baik secara keseluruhan atau sebagian atau melanggar atau mengabaikan”.²² Buku *Islam, HAM dan Keindonesiaan* terbitan Ma’arif Institute, menegaskan bahwa HAM Islam berawal dari khutbah wada’ yang disampaikan Nabi pada tanggal 9 Dzulhijjah di Padang Arafah.²³ Berikut adalah narasi hadits yang mengisahkan khutbah Nabi SAW tersebut:²⁴

¹⁸ Andang L Binawan, *Problematika filosofis Hukum Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Pusham UII 2001).

¹⁹ Knut D. Asplund, Suparman Marzuki dan Eko Riyadi (ed), *Hukum Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: PUSHAM UII, 2008), h. 19-20

²⁰ Pasal 1 Deklarasi Universal HAM

²¹ Pasal 1 UU No 39/1999 tentang HAM

²² Deklarasi Kairo tentang Hak Asasi Manusia dalam Islam, 5 Agustus 1990,

²³Fajar Riza ul Haq dan Endang Tirtana, *Islam, HAM dan Keindonesiaan*, (Jakarta: Ma’arif Institute, 2007), h. 17-18.

²⁴ Muhammad ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhari al-Ja’fi, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), Hadits no 1654. Maktabah al-Syamilah, *Mukhtashar Syirah Rasul*: 362.

حدثني عبد الله بن محمد حدثنا أبو عامر حدثنا قرّة عن محمد بن سيرين قال أخبرني عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبي بكر ورجل أفضل في نفسي من عبد الرحمن حميد بن عبد الرحمن عن أبي بكر رضي الله عنه قال: خطبنا النبي صلى الله عليه و سلم يوم النحر قال (أتدرون أي يوم هذا) . قلنا الله ورسوله أعلم فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه قال (أليس يوم النحر) . قلنا بلى قال (أي شهر هذا) . قلنا الله ورسوله أعلم فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه فقال (أليس ذو الحجة) . قلنا بلى قال (أي بلد هذا) . قلنا الله ورسوله أعلم فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه قال (أليست بالبلدة الحرام) . قلنا بلى قال (فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى *Rasullah SAW memberi khutbah pada kami pada hari al-Nahr (pengorbanan); apakah kalian tahu hari apa sekarang? Kami menjawab: Allah dan rasulNya lebih mengetahui, kemudian Rasul diam sehingga kami menduga Rasul akan memberi nama lain, Rasul melanjutkan; bukankah hari al-nahr? Kami menjawab; ya benar, bulan apa sekarang? Tanya Rasul, Allah dan rasulNya lebih tahu, jawab kami, lantas Rasul diam sehingga kami menduga Rasul akan memberi nama lain dari bulan ini, 'bukankah bulan Dzulhijjah? Tanya Rasul, ya benar, jawab kami, kota apa ini? Rasul melanjutkan pertanyaannya, Allah dan RasulNya lebih tahu, jawab kami, kemudian Rasul diam sehingga kami menduga Rasul akan memberi nama lain, bukankah ini di kota suci? Tanya Rasul, ya benar, jawab kami, kemudian Rasulullah bersabda: "sesungguhnya darah dan harta kalian semua, adalah mulia (haram), seperti mulianya (haramnya) hari ini di bulan ini di kota ini, hingga hari di mana kalian semua bertemu dengan Tuhanmu"*.

HAM bukan sekedar menjadi isu internasional, lebih dari itu menjadi sebuah 'bahasa pergaulan' manusia di dunia sejak dideklarasikannya DUHAM (Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia, *the Universal Declaration of Human Rights*) pada tahun 1948. HAM juga menjadi 'bahasa hukum' sejak dirumuskannya Kovenan Internasional tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (KIHESB) atau *the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (ICESCR)²⁵ dan juga Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (KIHP) atau *the International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) pada tahun 1966.²⁶

Sebagai sebuah 'bahasa pergaulan,' DUHAM dan 'anak-anaknya' tidak bisa dilepaskan dari kesadaran yang makin mengental akan martabat manusia dengan segala hak dan kebebasannya, khususnya berhadapan dengan 'negara.' Refleksi para filsuf dari berbagai bangsa dalam abad-abad sebelum abad XX, misalnya Thomas Hobbes dengan *Leviathan*-nya (1651), J.J. Rousseau dengan *the*

²⁵ Ditetapkan oleh resolusi Majelis Umum Perserikatan Bangsa-bangsa No. 2200 A (XXI) tertanggal 16 Desember 1966.

²⁶ Antonio Cassese, *Hak Asasi Manusia yang Berubah* (terj), (Jakarta: Yayasan Obor, 1994), 32. Ditetapkan oleh resolusi Majelis Umum Perserikatan Bangsa-bangsa No 2200 A (XXI) tertanggal 16 Desember 1966.

Social Contract-nya (1762) dan Immanuel Kant dengan *Perpetual Peace*-nya (1795) bahkan pada jaman sebelum Masehi (misalnya Plato dengan *Republic*-nya dan Aristoteles dengan *Politics*-nya yang mendasari pemikiran tentang hukum kodrat),²⁷ menunjukkan hal itu.

Berikut adalah kelahiran sejarah beberapa dokumen terkait dengan pergulatan manusia demi menghormati martabat sesama hingga kemunculan DUHAM. *Pertama*, ukum Hamurabi yang mengajarkan kesamaan kedudukan dalam hukum, dimana hukum ditegakkan tanpa membedakan status sosial atau kelas masyarakat. *Kedua*, *Piagam Madinah*, mengatur kebebasan beragama (Islam, Yahudi, Kristen), jaminan sosial, prinsip pertahanan dalam dan luar negeri, kesetaraan hak Muslim, Yahudi dan Kristiani. *Ketiga*, *Magna Charta* pada tahun 1215 di Inggris, yang berisi pembatasan kekuasaan absolut raja dan raja diminta pertanggungjawaban dan tidak kebal hukum. *Keempat*, *Bill of Rights* di Inggris pada tahun 1689, yang menjelaskan bahwa manusia sama di muka hukum (*equality before the law*). *Kelima*, *The French Declaration* pada tahun 1789 di Prancis, yang melarang adanya penangkapan dan penahanan yang semena-mena, (*presumption of innocence*), *freedom of expression* (kebebasan ber-eskpresi), *freedom of religion* (kebebasan beragama), *the right of property* (perlindungan terhadap hak milik) dan hak-hak dasar lainnya. *Keenam*, DUHAM di PBB pada 10 Desember 1948, yang merupakan kesadaran Barat atas kesalahan sendiri melakukan penjajahan (kolonialisasi) dan peperangan.²⁸

D. Pembagian Hak dalam HAM

Dalam perspektif HAM, hak asasi dibagi menjadi dua: hak sipil dan politik (sipol), serta hak ekonomi sosial dan budaya (ekosob).²⁹ Hak sipil dan politik (sipol), yakni hak yang menekankan kewajiban negara untuk tidak mencampuri integritas dan kebebasan individu. Hak ini bersifat absolute dan

²⁷ Frans Ceunfin (ed), *Hak-hak Asasi Manusia: Pendasaran dalam Filsafat Hukum dan Filsafat Politik*, (Meumere: Penerbit Ledalero, 2004), h. 23.

²⁸ Scott Davidson, *human Rights*, (Buckingham: Open university Press, 1993), 77. Lihat juga, Richard. B Bilder, *Tinjauan Umum Hukum Hak Asasi Manusia*, (Jakarta: Elsam, 2005), h. 2-3

²⁹ Sri Palupi, *mengenal dan Memahami Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya*, (Jakarta: Elsam, 2011),h. 29

segera dalam pemenuhannya. Kemudian hak ekonomi, sosial dan budaya (ekosob), yaitu, hak yang menekankan pada tuntutan agar Negara memberikan perlindungan dan bantuan (memberikan kesejahteraan pada individu). Hak ini bersifat bertahap pemenuhannya (programatik).³⁰

Hak ekosob meliputi: hak ekonomi (hak atas pekerjaan, hak atas kebebasan berserikat dan hak atas jaminan sosial), hak sosial (hak hidup yang layak: pangan papan dan sandang) serta hak keluarga dan hak budaya (hak atas pendidikan, hak untuk turut ambil bagian dalam kehidupan budaya, menikmati iptek, perlindungan hak cipta, hak untuk melestarikan kebudayaan kelompok). Indikator terpenuhinya hak ekosob adalah; *pertama*, ketersediaan (*available*). *Kedua*, keterjangkauan fisik ekonomi, no-diskriminasi dan informasi (*accessible*). *Ketiga*, dapat diterima (*acceptable*). *Keempat*, fleksibilitasnya diterima secara budaya (*adaptable*).

E. Kewajiban Negara terhadap HAM

Dalam hukum HAM, negara c.q. pemerintah mempunyai kedudukan sebagai pemangku kewajiban (*duty bearer*). Kewajiban yang diemban negara terdiri atas tiga bentuk, yaitu menghormati (*to respect*), melindungi (*to protect*) dan memenuhi (*to fulfil*).³¹ Jika dibandingkan kewajiban negara dalam perspektif HAM tersebut dengan kewajiban negara versi khilafah Islamiyah (baca syari'ah) bisa disebut sebagai paralel, perhatikan komentar al-Mawardi berikut:³²

الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدتها لمن يقوم بها في الأمة واجب

بالإجماع

“Tugas Pemerintahan dalam kekhilafahan Nabi berfungsi sebagai pelindung (kebebasan agama) dan menata perpolitikan dunia (kekuasaan). Itu menjadi tanggung jawab negara, menurut ijma ulama”.

³⁰ Soetandyo Wignjosoebroto, *HAM dalam Aspek Historis dan Sosiologis: konsep Dasar dan Perkembangan dari Masa ke Masa*, (Jakarta: Elsam, 2005), 2-3. Sri Palupi, *Mengenal dan memahami* ,h. 44.

³¹ Michael J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religions, Law and Courts*, (Cambridge: University Press, 2007), h. 4.

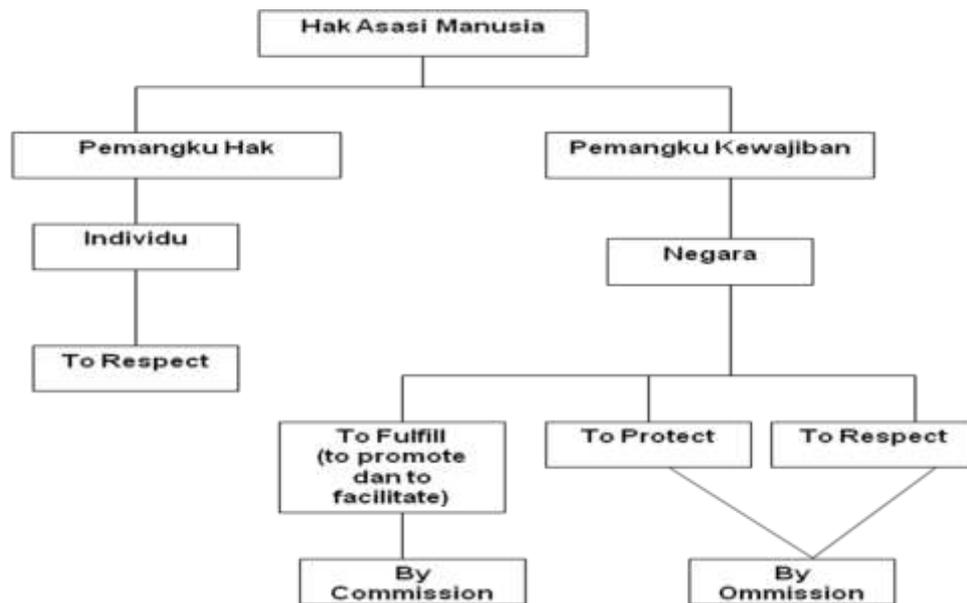
³² AL-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*: 3, maktabah syamilah, <http://www.al-islam.com>

Kewajiban menghormati (*obligation to respect*), yakni kewajiban berdasarkan tindakan. Kewajiban ini meliputi: Negara menghormati HAM dengan tidak ikut campur tangan (intervensi) individu warga Negara dalam menjalankan hak yang bersangkutan. Kemudian, Negara mengakui hak yang bersangkutan sebagai hak asasi manusia. Terakhir, Negara tidak mengambil tindakan yang dapat mengakibatkan terhambatnya akses terhadap hak yang bersangkutan.

Sedang, kewajiban melindungi (*to protect*), yakni kewajiban berdasarkan hasil. Lingkup kewajiban ini adalah: Negara menjamin bahwa pihak ketiga (individu atau entitas lain) tidak melanggar hak individu lain. Jika terjadi pelanggaran, Negara memberi sanksi terhadap pihak ketiga yang melanggar hak individu lain. Termasuk dalam hal ini adalah melindungi hak-hak individu yang bersangkutan.

Terakhir, kewajiban memenuhi (*to fulfil*), yaitu, kewajiban yang bersifat progresif dan segera. Setidaknya ada tiga kewajiban Negara pada hal ini; Negara harus melakukan intervensi sesuai dengan kekuatan maksimal sumberdaya yang tersedia. Juga, Negara harus mengerahkan sumberdaya untuk memenuhi hak individu warga Negara. Yang tidak kalah penting, Negara menjamin setiap individu untuk mendapatkan haknya yang tidak dapat dipenuhi sendiri. Berikut adalah skema pemangku kewajiban (*duty bearer*) dan pemangku kepentingan (*stakeholder*) dalam HAM.³³

³³ Eko Riyadi, *Prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Pusham UII, 2010),h. 29.



Berikut adalah tabel tentang situasi kehidupan beragama di Indonesia pasca-Orba yang menggambarkan pergeseran isu HAM dari militerisme ke masalah agama.

F. *Islamism: Asal-usul dan Perkembangan*

Setelah kita telaah HAM, fokus selanjutnya adalah tentang *Islamism*: asal-usul, perkembangan hingga penyebarannya di Indonesia. Munculnya term *Islamism* dan *Civil Islam* sebagai gerakan, bisa dibilang merupakan discourse baru di Indonesia. Sebelumnya, istilah-istilah yang digunakan untuk menyebut aktivisme Islam Indonesia bertolak dari relasi sesama organisasi Islam itu sendiri. Layak disebut di sini, pemilahan jenis gerakan dan aktivisme yang dilakukan oleh Delier Noer, yang membagi gerakan Islam Indonesia menjadi dua pembagian sederhana: modernis (Muhammadiyah) dan tradisional (NU).³⁴

Pemilahan bisa pula secara ideologi, seperti yang dilakukan oleh George Mc Turnan Kahin.³⁵ Menurutnya, secara ideology, umat Islam Indonesia, setidaknya terbelah menjadi dua kelompok utama. *Pertama*, kelompok yang meyakini dan menghendaki Islam sebagai (ajaran) agama sekaligus (sistem)

³⁴ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 4.

³⁵ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 302.

pemerintahan, Hizbut Tahrir adalah representasi mainstream ini. Dari pemilihan Mc Kahin inilah kaum Islamism merangsek mengisi ruang public dan gerakan sebagai warna baru keislaman Indonesia. *Kedua*, adalah kelompok yang memisahkan antara Islam sebagai ajaran, dengan sistem bernegara. Kelompok ini diwakili oleh NU, Muhammadiyah dan mayoritas umat Islam Indonesia. Dari pemilahan menurut ideology ini-lah, tidak berlebihan jika Mc Kahin, menuding beberapa ajaran Islam berfungsi sebagai *ideological weapon* (senjata ideolog), untuk melakukan perlawanan, penyerangan dan teror terhadap orang-orang kafir. Dalam perkembangan selanjutnya, kelompok kedua ini disebut oleh Robert W. Hefner sebagai pioner Civil Islam di Indonesia.³⁶

Pasca-Orba seiring perubahan politik, pemilahan model Delier Noer dan Mc Kahin, menjadi jarang disebut. Sebagai gantinya, kini muncul varian gerakan Islam yang tumbuh warna-warni, beragam.³⁷ Ada Islam liberal (*liberal syariah, interpreted syariah* dan *silent syariah*),³⁸ Islam radikal,³⁹ tradisionalis, revivalis, modernis, Neo-Revivalis versus Neo-Medernis,⁴⁰ Post-Tradisionalis,⁴¹ Islam transformative, reformistik dan totalitik (Luthfi Syauckani)⁴² dan yang baru *Islamism* (Masdar Hilmy),⁴³ Islamiyun (Said Aqiel Siradj)⁴⁴ serta Islam Politik (Noorhaidi).⁴⁵

Sejumlah varian tersebut bisa dibaca sebagai tanda kuatnya demokratisasi dan partisipasi Islam di Indonesia. Bisa pula dilihat sebagai maraknya kajian keislaman sebagai akibat dari melemahnya otoritarianism di jagad politik Indonesia pasca-Orba, yang militeristik. Meski begitu, dengan

³⁶ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, (Princeton: University Press, 2000).

³⁷ Luthfi Syauckani, *Islam Warna-warni*, Koran Tempo 13 Agustus 2002.

³⁸ Charles Cruzman, *Islam Liberal*, ter, Jakarta: Paramadina, 2000).

³⁹ Sidney Jones, *Background Report*, (Jakarta:ICG, 2002).

⁴⁰ Abd A'la, *Neo-Modernisme Islam*, (Jakarta: Paramadina, 2003).

⁴¹M.Hanif Dhakiri, *Post-Tradisonalisme Islam*, (Jakarta: Pustaka Isisindo, 2000). Shonhadji Sholeh, *Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyyin*, desertasi Program Doktor Universitas Airlangga (Surabaya: 2004).

⁴² Luthfi Syauckani, *Tipologi Pemikiran Arab Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, vol I, No. 1, Juli- Desember 1998, dan Ensiklopedi Islam, "Dinamika Masa Kini" , Jakarta: Ichtiar Baru Van hoeve,2002), h. 55.

⁴³ Masdar, *Islamism and Democracy...*

⁴⁴ Said Aqiel, *Islamiyun wa Wathaniyun...*

⁴⁵ Noorhaidi, *Laskar Jihad...*

munculnya beragam ekspresi keislaman di ruang politik dan ranah publik, berimplikasi langsung pada, kian rumit dan beragam peta gerakan Islam Indonesia. Akibatnya, sejumlah gesekan, perdebatan, *clash, tention* hingga munculnya fatwa mati dari salah satu eksponen Islamism (Forum Ulama Ummat Islam (FUUI)) atas aktivif Jaringan Islam Liberal (JIL).⁴⁶ Juga, sejumlah fatwa haram Majelis Ulama Indonesia (MUI) atas Ahmadiyah dan fatwa atas paham pluralism, liberal dan sekularisme agama, turut mewarnai perjalanan aktifisme dan pergerakan Islam Indonesia pasca-Orba.⁴⁷ Pro-kontra RUU-APP,⁴⁸ serta nomenklatur Iman Takwa (*imtaq*) sebagai pasangan ilmu pengetahuan dan teknologi (*Iptek*), pada draft RUU-Pendidikan,⁴⁹ merupakan dua contoh terbaik dari relasi sangat buruk sayap Islamism melawan eksponen Civil Islam, yang sangat sengit. Saking kerasnya perbedaan penyikapan antara Islamism dan Civil Islam, ekspresi perbedaan ini seakan sebagai “perang saudara”, bahkan ada yang mencium aroma adu-domba Islamism versus Civil Islam, oleh kekuatan civil society lain.

Term *Islamism* sendiri berasal dari: Islam dan ism (paham tentang Islam (*pan-Islamism*)). Padanan yang lazim dalam kata Arab: *Islām siyāsī, Political Islam* atau *al-Islāmīyah, islamiyun*.⁵⁰ John L. Esposito mendefinisikannya dengan “*a set of ideologies holding that Islam is "as much a political ideology as a religion"*.”⁵¹ Baginya, “*Islamism is a controversial term, and definitions of it sometimes vary.*” Tetapi meski istilah Islamism kontroversi, istilah ini bisa dikenali dari; penekanannya pada penegakkan syari’ah (*Islamic law*), upayanya demi kemandirian politik Islam (*pan-Islamic political unity*) dan sikapnya yang anti semua hal yang beraroma Barat: militer, (system) ekonomi, politik, social serta pengaruh budaya lainnya,

⁴⁶ Tempo.co 23 Desember 2002: “Fatwa Mati Ulil”

⁴⁷ Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia No: 7/ Munas VII/ MUI/ II/ 2005, Tentang “Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama”, Jakarta: 29 Juli 2005.

⁴⁸ Kompas 19 Juli 2006, Republika 20 Juli 2006, Abdul Mukti Rouf, *RUU APP: Ketegangan Modernisme dan Fundamentalisme*, (Jakarta: JIL, 26 Maret 2006).

⁴⁹ Kompas 31 Mei 2003.

⁵⁰ Said Aqiel Siradj, *Islāmīyūn wa wathaniyūn*.

⁵¹ John L. Esposito, *Political Islam: Beyond the Green Menace*, (CA: Alta Mira Press, 2002), h.

yang dalam keyakinan mereka bertolak belakang dengan Islam.⁵² Meski begitu mereka menerima teknologi Barat, satu hal yang sering jadi bahan olok-olok sejumlah pengamat.⁵³ Penyebutan Islamism, Islam politik dan Islamiyun, lebih ditekankan pada relasinya dengan demokrasi. Sebutan-sebutan tersebut parallel dengan: aktivis Islam,⁵⁴ militan Islam⁵⁵ dan political Islam.⁵⁶

Islam politik di Indonesia lebih menggambarkan proses relasinya dengan kekuasaan. Hal ini mudah dimaklumi sebab Islam sebagai agama yang dianut mayoritas masyarakat, sehingga memiliki power politik yang cukup besar. Juga, Islam politik memiliki serentetan sejarah perjuangan dan perlawanan. Bagi Noorhaidi Hasan, *Islamism* merupakan istilah payung untuk mendefinisikan aktivisme Islam. Dalam karyanya *Laskar Jihad: Islam, Militan dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orba*, Noorhaidi sambil mengutip John L. Esposito, lebih memilih istilah Islam politik ketimbang Islamism untuk menggambarkan gerakan-gerakan para aktivis Islam. Contoh terbaik dari Islam Politik Indonesia adalah (almarhum) Laskar Jihad.⁵⁷

Dalam perspektif lain, *Islamism* sering disebut untuk mendefinisikan gerakan dan aktivisme Islam Indonesia dan hubungannya dengan demokrasi. Riset rintisan serius tentang hal ini di Indonesia adalah *Islamism and Democracy in Indonesia* karya Masdar Hilmi.⁵⁸ Dengan mengutip Salwa Ismail, Masdar mendefinisikan Islamism sebagai pergerakan atau organisasi yang mencari perubahan dalam masyarakat Muslim, menegakkan pemerintahan Islam dan

⁵² Dale C. Eikmeier, *Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism by the Zionist*, Parameters, Spring 2007, PP No 85-98. diakses 6 Mei 2012.

⁵³ Demant, H. 199.

⁵⁴ International Crisis Group, *Understanding Islamism*, 21 September 2010.

⁵⁵ Robin Wright, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*, (Oxford: University Press, 2003), h. 33.

⁵⁶ Trevor Stanley, *Definition: Islamism, Islamist, Islamiste, Islamicist, Perspectives on World History and Current Events*, July 2005. URL: <http://www.pwhce.org/islamism.html> Downloaded: 1 June 2012".

⁵⁷ Nurhaidi Hasan, *Laskar Jihad*, (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia & KITLV-Jakarta, 2008), terutama h. 17-22,

⁵⁸ Masdar Hilmi. *Islamism and Democracy in Indonesia*. (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies. 2010).

menerapkan syari'ah sebagai hukum positif, dengan merumuskan program dan ideologi berdasarkan Qur'an dan Hadist.⁵⁹

Bagi Masdar Hilmi, *Islamism* dalam konteks Indonesia terangkai dalam dua gelombang gerakan: anti Demokrasi dan "pro" Demokrasi.⁶⁰ Gerakan anti Demokrasi untuk merujuk pada aksi-aksi yang dilakukan oleh HTI dan MMI. Dalam *term* Demant, *Islamism* non-demokrasi versi Masdar ini disebut dengan *Islamism movement*.⁶¹ Sementara gerakan *Islamism* pro demokrasi terlihat dari sejumlah aktivitas politik yang dilakukan oleh PKS. Walaupun kesediaan PKS menerima demokrasi, 'dicurigai' memiliki tiga alternatif makna yaitu setuju sepenuhnya demokrasi, mengembangkan eksperimen demokrasi Islam dan sebagai tindakan *taqiyah*⁶² dengan pseudo demokrasi.⁶³ Gareth Evans menyebut *Islamism* "pro"-demokrasi yang disampaikan Masdar, dengan *Islamism* yang bersifat politis.

Sedang menurut hasil penelitian *Center for The Study of Religion and Culture*, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, penyebutan *Islamism* dan Islam politik dimaksudkan untuk mendeteksi lima isu ideologis. Lima hal itu adalah, *pertama*, isu sistem pemerintahan yang mencakup penegakan Khilafah Islamiyah dan negara Islam (Daulah Islamiyah) versus sistem demokrasi. *Kedua*, isu penegakan syariaah Islam berhadapan dengan sistem konstitusional yang demokratis. *Ketiga*, isu jihad sebagai perang melawan musuh-musuh Islam. *Keempat*, isu kesetaraan perempuan dalam kehidupan public dan *kelima*, isu keragaman dalam kehidupan beragama (pluralism), termasuk di dalamnya toleransi terhadap non-muslim.⁶⁴

⁵⁹ Salwa Ismail, *Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics*, Government and Opposition 39, no. 4 (2004), h. 66.

⁶⁰ Masdar Hilmi. *Islamism and Democracy in Indonesia*. (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies. 2010),h. 101.

⁶¹ Peter R. Demant, *Islam Vs Islamisme; The Dilemma of Muslim World*. (London: Westport. 2006), h.92.

⁶² Taqiyah adalah istilah politik islam klasik untuk menyebut tindakan politik individu atau kelompok yang menyembunyikan ideology politik demi rasa aman terlibata dalam suatu rezim,

⁶³ Masdar, *Islamism...*, h. 102-103.

⁶⁴ Ridwan al-Makassary dan Ahmad Gaus, *Benih-benih Islam Radikal di Masjid Studi Kasus Jakarta dan Solo*. Jakarta, (Jakarta: CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010), h. 23

Ada pula yang membagi Islamism kontemporer setidaknya dengan dua jenis. *Pertama*, kelompok yang telah menerima demokrasi dan mendukung konstitusi. Termasuk dalam kategori ini partai-partai politik Islamis yang diilhami oleh gerakan Ikhwanul Muslimin yang muncul di Mesir pada tahun 1928. Contoh yang utama adalah partai-partai Islamis di Aljazair (FIS), Turki (partai Refah), dan Indonesia (Partai Keadilan Sejahtera (PKS)).⁶⁵

Berbeda dengan "Islam Politik" yang cenderung dikonotasikan radikal, *Islamism* pro-demokrasi ini bekerja dengan pendekatan damai dan akomodatif. Partai-partai yang disebut di atas menerima bentuk *nation-state*, demokrasi, menggunakan organisasi politik dengan mengadopsi dan membentuk partai politik, turut sebagai peserta pemilihan umum, serta mengirim wakil-nya di Parlemen. Namun demikian, kendati mendukung konstitusi yang berlaku, partai-partai Islamism kerap terlibat mengajukan perubahan konstitusional agar dapat mewartakan misi Islamism-nya.⁶⁶

Kedua, kelompok *Islamism* politik yang jelas-jelas menolak sistem pemerintahan demokratis dan konstitusional serta mempropagandakan sistem pemerintahan alternatif yang dinilai lebih Islami. Hizbut Tahrir (HT), masuk dalam kategori ini. Di Indonesia, organisasi yang dikenal dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) ini sangat aktif terlibat dalam merespon isu-isu politik nasional maupun global. Tujuan akhir kelompok Islamism politik ini adalah menegakkan kembali system Khilafah Islamiyah di negeri-negeri Muslim. HTI meyakini strategi revolusioner ini dapat menjadi cara yang efektif untuk menegakkan syariah secara menyeluruh dan pada gilirannya dapat menjawab masalah dan tantangan umat Islam di abad modern ini.⁶⁷

Selain di bidang politik, arus *Islamism* juga bergerak di bidang dakwah dan memiliki spectrum yang luas dari segi implikasi politisnya. Berbeda dengan *Islamism* politik, gerakan Islamism dakwah lebih menekankan aktivitas dakwah

⁶⁵ John T. Sidel, *The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment*, h.2

⁶⁶ Untuk kasus Indonesia, misalnya dukungan kuat PKS terhadap RUU pornografi mencerminkan agenda Islamisme politis, lihat T. Sidel, *The Islamist...*, h. 2.

⁶⁷ Untuk studi yang komprehensif tentang HT lihat Suha Taji-Farouki, *A Fundamentalist Quest and the Search for Islamic Caliph*, (n.p.: Grey Seal Books, 1994) lihat juga Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga), 2005, h. 148.

daripada politik. Karena itu, kelompok-kelompok dakwah Islamism tidak menyebut dirinya partai politik, tidak melakukan kampanye politik dan bahkan sebagian menolak pemilu. *Islamism* dakwah di Indonesia seperti *Jamaah Tabligh*, sepenuhnya mengambil jalur berdiam diri dari keterlibatan di bidang politik. Sementara *Salafi* tidak jarang merespon isu-isu politik sepanjang tindakan itu dimaksudkan untuk membela kepentingan umat Islam yang dinilai terancam.⁶⁸

G. Genealogi Islamism

Dengan bagus Demant menelisik genealogi *Islamism*. Menurutnya, *Islamism* dalam relasi dengan negara terbagi menjadi: *proto-Islamism Regime*, *Islamism Regime*, *partially Islamism regime*.⁶⁹ Yang dia maksud dengan *proto-Islamism Regime* adalah Iran. Sementara Saudi Arabia, Syiria dan Iraq (pada masa Saddam Husein) sebagai *Islamism Regime*. Sedang *Partially Islamism Regime* diarahkan untuk menyebut Pakistan. Dalam optic Demant, Mesir, apalagi Indonesia, tidak masuk pada salah satu di antara tiga jenis rejim yang dia usung.

Dia juga memilah aktivis Islamism dalam polarisasi berikut: *Islamism Thinker*, *Islamism Movement* dan *Proto-Islamism Movement*. Yang termasuk *Islamism Thinker* adalah; tiga serangkai “deklarator” pan-Islamism (Afghani, Abduh, Ridha). Disusul para *Islamism* generasi kedua; al-Banna, Qutb, al-Mawdudi, hingga Ibn Saud, pendiri Kerajaan Saudi Arabia. Tak lupa pula disebut: Syeh Yasin pemimpin spiritual Hamas (Palestina), Hasan Turabi (Sudan), juga Osama bin Laden (w. Pakistan 2012), sebagai Islamism generasi ketiga. Mata rantai *Islamism* dalam rangkaian yang didesain Demant, menyiratkan kesinambungan gerakan dan ideologi. Terkait dengan *Islamism movement*, Demant mendaftar sejumlah organisasi sebagai pilar; Wahhabi (Saudi), Ikhwan, al-Takfir wal Hijrah dan Jama’ah wal Jihad (Mesir), al-Qaida dan Taliban (Afghanistan), Jama’ati Islami (Pakistan), Hamas (Palestina), Hizbullah (Libanon), Da’wah (Iraq), *Islamic Revolution* dan *Mujahidin Khalq* (Iran). Sementara, Deobandis (India), Amal

⁶⁸ Di Indonesia, keterlibatan dakwah Salafi dalam isu-isu politik dapat dilihat dari keaktifan gerakan Salafi pimpinan Ja’far Umar Thalib dalam merespon isu-isu politik selama masa transisi, lihat Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, (New York: Cornel Southeast Program, 2006), h. 89-127.

⁶⁹ Peter R. Demant, *Islam Vs Islamisme;..*, h. 92.

(Libanon), *Syi'ah Itsna 'Asyariyah* (Iran), sebagai prototype dari *Proto-Islamism Movement*.⁷⁰

Demant juga membagi Islamism menjadi tiga gelombang gerakan: *Islamism gelombang pertama (first wave)*, *Islamism gelombang pertama* dibangun oleh tiga serangkai Afghani, 'Abduh, dan Ridda. Tiga serangkai ini menyebarkan paham *Islamism* di Kairo dan Paris. Sebagaimana Deobandis⁷¹ di India. Hal serupa dilakukan oleh Muhammad Abdul Wahab di Saudi Arabia. *Islamism gelombang kedua (second wave)* yakni, *Islamism* digerakkan oleh para Mullah Syiah di Irak (Da'wa: Baqr Sadr), Iran (Mujahidin-I Khaliq: Shari'ati dan Islamic Revolution: Khomeini) dan di Libanon (Hizbullah dan Amal: Musa Sadr). *Islamism kini (current wave)*⁷² adalah gelombang ketiga *Islamism*, di Pakistan mewujud pada sosok Jamaat-i Islam (Mawdudi), Afghanistan (Taliban dan Al-Qaeda (Osama Bin Laden), Saudi Arabia (Wahhabi), Mesir (Ikhwan Muslimin, Al-Takfir Wal Jihad, Jamaat Al-Jihad), Sudan (Turabi), Syria (Ikhwanul Muslimin) dan Palestina (Hamas-Yasin). Sayangnya, Demant tidak menjelaskan lebih jauh, mengenai perbedaan, kriteria dan polarisasi *regime* dan *movement Islamism* yang diusung.

Dengan lebih simple Olivier Roy memperkuat tesis Demant. Sebelum melihat politik dan gerakan Islam sebagai *Islamism*, Olivier Roy menyebutnya dengan; neofundamentalis, konservatif atau radikal, dengan mengaitkannya pada ajakan melawan korupsi elit Muslim, memiliki agenda sosio-kultural

⁷⁰ *Ibid.*, h. 92-93.

⁷¹Deobandi adalah paham gerakan politik yang timbul dan memulai dari India dan Pakistan dan kemudian menyebar ke negara-negara lain, seperti Afganistan, Afrika Selatan, dan Inggris dengan kedatangan imigran dari Asia Selatan. Nama Deobandi berasal dari kata "*Deva*" dan "*Ban*", sebuah hutan belantara di bagian provinsi utara India, (Uttar Pradesh) India, di mana sekolah Darul Uloom "*Darul 'Ulum*" Deoband yang didirikan oleh Maulana Qasim Nanautavi, Maulana Kifayatullah berada. Deobandi mengikuti fiqh dari Abu Hanifa dan Aqidah dari Abu Mansur Maturidi, secara historis Deobandi mengadopsi pemikiran Shah Wali-Allah, pembaharu Islam di anak benua India pada abad ke delapanbelas yang menggabungkan semua disiplin ilmu agama seperti: Teologi, ilmu Logika (Mantiq), Fiqh, Tasawwuf, Tafsir, Hadith dan Filsafat. Dalam tempo kurang lebih seratus tahun Madrasah Deobandi telah berhasil mencetak ratusan siswa yang ikut mengembangkan ilmu keislaman di Asia Selatan. Murray Thurston Titus, *Islam in India and Pakistan*, (California: University of California Press (1990), h. 45.

⁷² Peter R. Demant, *Islam Vs Islamisme; The Dilemma of Muslim World*. (London: Westport. 2006), h. 91.

konservatif (regresif) dan menghantam kaum nasionalis. Simak pernyataan sosiolog Prancis ini:

*“Neofundamentalist movements, conservative or radical, are centred on national politics, with an agenda based on three points: a call to replace corrupt ruling elites, a conservative sociocultural agenda, and robust nationalism. Islamism is the brand of modern political Islamic fundamentalism that claims to re-create a true Islamic society, not simply by imposing sharia, but by establishing first an Islamic state through political action. Islamists see Islam not as a mere religion, but as a political ideology that should reshape all aspects of society.”*⁷³

Dari neofundamentalisme inilah Oliver Roy membagi *Islamism* ke dalam radikal dan konservatif. Secara gerakan, ada yang kekerasan dan non-kekerasan, namun belum bisa disebut sebagai demokrasi. Jalan kekerasan lebih menubuh pada sosok Sayyid Qutb sebagai ideology-nya dan *Ma'alim Thariq*⁷⁴ sebagai buku sucinya. Anwar Sadat dan Gamal Abdul Naser adalah dua contoh dari korban aksi kekerasan itu. Sedang, gerakan non-kekerasan secara institusi antara lain Partai Refah di Turki, FIS di Al-Jazair, Jihad Islam dan Hizbullah di Libanon dan Jamaat-i Islami di Pakistan, suatu negara yang dibangun bukan atas dasar teritorial melainkan atas nama pemeluk Islam di Benua India. Di samping itu, peran para ideology *Islamism* non-kekerasan ini layak diperhitungkan dalam memandu visi dan aksi gerakan. Mereka antara lain; Hassan al-Banna, Mawdudi, serta sejumlah ideology Syi'ah semacam Baqer al-Sadr, Ali Syari'ati dan Khomeini. Simak komentar Olivier Roy berikut:

*“The Islamist movement’s intellectual founding fathers were Hasan al-Banna (1906-49), Syed Abul Ala Maududi (died in 1979) and, among the Shias, Baqer al-Sadr (executed in 1980), Ali Shariati and Ruhollah Khomeini. They had a great impact among educated youths with a secular background, including women. They had less success among traditional ulama. To Islamists the Islamic state should unite the ummah as much as possible, and not be restricted to a specific nation.”*⁷⁵

Sementara menurut Gareth Evans⁷⁶ gerakan *Islamism* terpilah menjadi tiga golongan. *Pertama*, *Islamism* yang bersifat politis. Gerakan ini secara umum

⁷³ Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. (United Kingdom: C. Hurst & Co. Ltd) 2004), h. 58.

⁷⁴ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Thariq*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 1992).

⁷⁵ Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. (United Kingdom: C. Hurst & Co. Ltd) 2004), h. 59.

⁷⁶ Gareth Evans, *International Crisis Group (ICG)*, (Laporan ICG tanggal 13 Oktober 2005), h. 20-22. Bisa juga diakses pada www.crisisgroup.org

mengakui kedaulatan pemerintah dan bergerak berdasarkan kerangka konstitusi serta menghindari kekerasan dalam memperjuangkan idealismenya. Islamism jenis ini, setuju dengan sistem demokrasi, membentuk partai, ikut sebagai peserta pemilu dan mengirim wakil di parlemen. Partai Keadilan Sejahtera (PKS) lagi-lagi merupakan contoh terbaik untuk kasus Indonesia.

Kedua, Islamism yang bersifat misionaris (dakwah). Gerakan ini bertujuan untuk menguatkan keimanan dan moralitas ke-Islam-an serta memunculkan identitas muslim yang sesuai dengan hukum-hukum Islam. Gerakan Jama'ah Tabligh yang lahir di India bisa dihadirkan disini sebagai misal dari *Islamism* jenis ini. Salah satu ciri umum dari gerakan dakwah adalah pandangan keagamaannya yang cenderung fundamentalis dan berorientasi ke masa lalu (regresif). Mereka menekankan pentingnya umat Islam menjalankan sesuai tuntutan Nabi dan para sahabat. Target dakwah mereka bukan non-Muslim, melainkan kaum Muslim sendiri yang dinilai telah banyak meninggalkan praktek Islam sebagaimana yang dicontohkan Nabi dan para sahabat serta telah melakukan bidah yang melenceng dari Islam yang murni. *Ketiga, Islamism* yang melakukan perlawanan bersenjata. Gerakan ini muncul dalam tiga varian: *Internal*, perlawanan terhadap penguasa yang dianggap lalim. *Irredentist* yaitu perlawanan untuk mempertahankan tanah-air yang dijajah oleh non-Muslim. *Global*, yakni perlawanan terhadap semua hal terkait Barat.⁷⁷

H. Civil Islam: Indonesia Sebagai "Asbab Nuzul"

Islamism yang menggeliat dalam peta gerakan Islam Indonesia, sejatinya bukanlah sesuatu yang *ujug-ujug*. *Islamism* lokal sebagaimana digambarkan oleh Zaki Mubarak, memiliki akar kuat di negeri ini.⁷⁸ Tak beda dengan *Islamism* transnasional yang masuk melalui transformasi secara radikal Wahabisme, Salafi, Hizbut Tahrir dan Ikhwanul Muslimin dalam altar Islam Nusantara.⁷⁹ Dipandang sebagai *ujug-ujug*, sebab perkembangan yang sangat pesat ini, lepas

⁷⁷ *Ibid.* h. 33.

⁷⁸ Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2007).

⁷⁹ Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005).

dari amatan dan pencermatan para akademisi dan pemerhati Islam Indonesia. Nurcholis Madjid misalnya, pada paruh pertama tahun 90-an, memprediksi dan memuji-muji pertumbuhan civil society di komunitas NU dan sama sekali tidak menyinggung potensi serta prediksi kebangkitan kaum Islamism dan aktifis Islam Politik. Dalam berbagai kesempatan Cak Nur meyakinkan aktivis NU dan public Islam Indonesia, bahwa tak lama lagi NU akan panen magister dan Doktor.⁸⁰ Dengan statement tersebut, Cak Nur mengarahkan dan menegaskan, bahwa NU-lah *stakeholder* bahkan *owner* negeri ini. Tentu penegasan itu disertai dengan sejumlah reasoning: kuatnya kiprah pesantren, Kyai dan NU pada masa penjajahan, periode Orde lama, hingga masa awal Orba, meski disisihkan pada perjalanan selanjutnya oleh rejim Soeharto.⁸¹

Tidak berhenti pada puja-puji Cak Nur, buku-buku, penelitian-penelitian bahkan teori dan temuan bernuansa akademik bermunculan lahir dari NU dan persingungannya dengan politik, social keagamaan, kemasyarakatan bahkan ekonomi. Dalam dunia perbukuan, jurnal dan penerbitan, hadir LKiS (Lembaga kajian Islam dan Masyarakat) di Yogyakarta, Jurnal Taswirul Afkar (Lakpesdam-Jakarta), Gerbang (Elsad-Surabaya), juga Pesantren (P3M-Jakarta). Lembaga-lembaga Sosial ke-Masyarakat-an (LSM) yang dinahkodai aktifis-aktifis NU seperti: Lembaga kajian Pengembangan Sumber daya Manusia (Lakpesdam), (El) lembaga studi Agama dan demokrasi (Elsad), Perhimpunan, Pengembangan Pesantren dan masyarakat (P3M), Desantara (Ciputat, Tangerang), *leading* mewarnai peta wacana keislaman dan keindonesiaan.⁸²

LSM-LSM tersebut bernaung di bawah payung besar Nahdlatul Ulama. Pilihan berkiprah di LSM bagi aktifis muda NU pada masa Orba, awalnya sekedar merupakan pilihan terbaik setelah profesi Jurnalis. Sebab politik “belah bambu” Orba, menjadikan anak-anak muda NU terdesak dan nyaris mustahil

⁸⁰ Nurcholis Madjid, Musim Semi Intelektual Pesantren, makalah Seminar Pra-Muktamar Cipasung, Jakarta 9 September 2004.

⁸¹ Martin Van Bruinessen (NU, Tradisi relasi- kuasa, pencarian wacana baru, Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 99.

⁸² Shonhadji Sholeh, *Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyin*, disertasi Program Doktor Universitas Airlangga (Surabaya: 2004).

mengisi staf apalagi pimpinan jabatan di jajaran birokrasi negara.⁸³ Pada gilirannya para aktifis LSM, penerbitan, perbukuan dan jurnalis, menjelma menjadi lokomotif gerakan, dalam mentautkan gagasan dan nilai Islam dengan demokrasi, HAM, civil society, toleransi, pluralism dan penghormatan terhadap kaum minoritas. Mereka inilah yang disebut Hefner sebagai Civil Islam.⁸⁴ Berikut testimony Hefner:

"The concepts of civil society and (Islam) means widely differing things in different theoretical traditions. In its most common usage in the 1990s, however the notion refers to the clubs, religious organization, bussines group, labour unions, human rights grups, and other associations located between the household and the state and organized on the basis of voluntarism and mutality.

Prediksi dan penegasan Cak Nur yang optimistic tentang masa depan NU, Demokrasi dan Indonesia, dibaca oleh Hefner sebagai gerakan *civil society* yang brilliant. Bahkan menurut Hefner, di antaranya basic munculnya *Civil Islam* adalah amatannya atas tingginya mobilitas eksponen kelas menengah santri, serta dorongan dari pertanyaan anggota Banser terkait potensi, kemampuan dan kekuatan umat Islam Indonesia (NU) menata kegiatan social, politik dan negara di Indonesia, meski memiliki memori kelam masa lalu terkait kebiabadaban sebagian pelaku sejarahnya. Berikut adalah pertanyaan anggota Banser itu:

"Prof Hefner; can you tell us whether Indonesian muslims can be democratic or are we doomed to repeat the errors of the past? We need to know what western social can teach us about achiovieng democracy. Can muslim create a civil society? This is what we hope to learn from you today. Can you please give us an answer?"⁸⁵

Pada gilirannya bukan hanya Hefner, yang dengan cerdas memotret fenomena pertumbuhan dan partisipasi kelas menengah santri terhadap perberdayaan dan penguatan masyarakat (*social empowering*). Selain Civil Islam, turut pula melengkapi amatan Hefner dalam berbagai judul berikut: *Muslim*

⁸³ Wawancara dengan Slamet effendi yusuf: jangkalan sebagai Menteri Agama, menjadi kepala KUA bagi orang NU pada masa Orba, nyaris musthail.

⁸⁴ Robert W. Hefner, *Civil Islam; Muslim and Democrtization in Indonesia*, (Princeton: University Press, 2000), h. 23.

⁸⁵ Robert W. Hefner, *Civil Islam;...*, h. XV-XVI.

democrats and islamist violence in Post-Soeharto Indonesia,⁸⁶ *Islamization and democracy in Indonesai*,⁸⁷ *Islam, State and civil society: ICMI and the struggle for the indonesian middle class*,⁸⁸ Sejumlah peneliti dan sarjana Barat lain hilir mudik sowan ke kantor PBNU lama yang kumuh di kawasan Kramat Raya Jakarta Pusat, demi mengungkap fenomena kelas menengah santri berhadapan dengan negara otoriter Orde Baru.. Berturut-turut berdatangan mulai Martin Van Bruinessen,⁸⁹ Greg Fairly dan Greg Barton,⁹⁰ Robin Bush,⁹¹ Adam Schwarz,⁹² serta, Andree feillard.⁹³

I. Konsep Civil Islam

Menurut Hefner: *Civil Islam* tells the story of Islam and democratization in Indonesia, the world's largest Muslim nation. Challenging stereotypes of Islam as antagonistic to democracy.⁹⁴ Civil Islam parallel dengan Islamism. Jika Islamism lahir di Timur Tengah, Civil Islam lahir dari perut pergerakan aktivis Islam pro-demokrais di Indonesia. Civil Islam memamaparkan perjalanan dan persingungan Islam dengan demokrasi di Indonesia. Tantangan yang bersifat stereotype dari seagain Islamism, bahwa Islam berlawan dengan demokrasi.

Dalam Civil Islam, Hefner menekan pentingnya institusi sipil dan keadaban public. Dia berargumen mustahil demokrasi dan *civil society* (juga Civil Islam) tanpa negara yang beradab. Sedang untuk melawan sikap anti-demokrasi, anti-pluralisme, Civil Islam bisa mengatasinya dengan menggalang dukungan pada lembaga-lembaga yang mempromosikan keadaban public, perlindungan pada perempuan dan anak, serta penghormatan pada minoritas dan tentu saja sikap toleran.

⁸⁶ Princeton : University press, 2005

⁸⁷ Honolulu.; University press, 1997

⁸⁸ Indonesia 56 (oktober 2000

⁸⁹ NU, *Tradisi Relasi- Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

⁹⁰ *Nahdlatul Ulama, Traditional, and Modernity in Indonesia*, (Clayon: Monash: Monash University, 1996).

⁹¹ *Redefining Political Islam in Indonesia: Nahdlatul Ulama dan Khittah* 26, *Studi Islamica* 7, No 2 (2000).

⁹² a nation in waiting: Indonesia's search for stability (Boulder: wesview Press, 2000).

⁹³ Indonesian Traditionalis Islam's: troubled Experience with democracy (1999-2001), makalah 2002.

⁹⁴ Robert W. Hefner, *Civil Islam; Muslim and Democrtization in Indonesia*, (Princeton: University Press, 2000), h. 169.

Istilah Civil Islam mengacu pada aktifis Islam atau varian keislaman yang memiliki karakteristik toleran, pluralis, *peaceful*, sekuler, liberal, demokratis, inklusif, humanis, pro-perubahan sosial, serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadaban (*civility*). Di Barat khususnya, banyak yang tidak percaya terhadap gagasan dan fenomena civil Islam ala Hefner ini. Di dunia akademik Barat, literatur-literatur yang menempatkan Islam secara positif atau ide-ide tentang Islam yang beradab (*civil*) tidak dominan dan kalah populer dengan pemikiran-pemikiran yang memosisikan Islam dan kaum Muslim sebagai entitas kultural-politik yang jauh dari nilai-nilai keadaban (*civility*), kemajuan (*advancement*), dan kemodernan (*modernity*).⁹⁵

Berikut adalah konsep-konsep *Civil Islam* yang di-introdukir Hefner dari pemikiran Barat. *Pertama*, Civil Islam menghajatkan modal social (social capital) dari LSM, jaringan organisasi (organization net), kepercayaan (trust), aturan main (norms) dan jaringan kerja (networks).⁹⁶ *Kedua*, adopsi dan adaptasi ide, nilai dan pemikiran Barat; individualism (dalam takaran tertentu), *liberalism*, *constitutionalism*, *human rights*, *equality*, *liberty*, *the rule of law*, *democracy*, *free markets*, *the separation of church and state*.⁹⁷ *Ketiga*, selanjutnya Civil Islam juga mesti terlibat dalam penataan peran militer utamanya prosedur penanganan

⁹⁵ Istilah modern berasal dari kata latin *moderna* yang artinya sekarang, baru, saat ini. Dalam tradisi filsafat Barat, periode modern dimulai dengan filsafat Descartes abad 17. Sedang, secara teknologis dimulai dengan gerakan pencerahan abad 18 dan revolusi industri di Inggris pada abad yang sama. Proses masyarakat yang mengalami perubahan dari tradisional menjadi modern disebut dengan modernisasi. Modern mengacu pada dua hal: periode waktu dan bentuk kesadaran. Oleh karena itu modernitas bukan hanya menunjuk kepada periode, tetapi juga suatu bentuk kesadaran yang terkait dengan kebaruan (*newness*). Karena itu istilah perubahan, kemajuan, revolusi dan pertumbuhan adalah istilah-istilah kunci kesadaran modern. Pemahaman tentang modernitas sebagai suatu bentuk kesadaran lebih mendasar daripada pemahaman yang bersifat sosiologis dan ekonomis. Dalam pemahaman sosiologis dan ekonomis, orang menunjuk tumbuhnya sains, teknik dan ekonomi kapitalis sebagai ciri masyarakat modern. Sedang pemahaman modern sebagai kesadaran, bersifat epistemologis: bukan perubahan institusional sebuah masyarakat, melainkan perubahan bentuk-bentuk kesadaran. Sebagai kesadaran, modernitas dicirikan oleh tiga hal: subjektivitas, kritik dan kemajuan. Dengan subjektivitas dimaksudkan bahwa manusia menyadari bahwa dirinya sebagai *subjectum*, yaitu sebagai pusat realitas yang menjadi ukuran segala sesuatu. Dalam konteks modernitas manusia lebih menyadari dirinya sebagai individu. Hal ini berbeda dengan kondisi abad pertengahan yang mana manusia lebih dilihat sebagai ras, rakyat, partai, keluarga dan komunitas. Untuk jelasnya simak statement Descartes berikut "*cogito ergo sum*, saya berfikir maka saya ada (F Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 2-4.

⁹⁶ Robert W. Hefner, *Civil Islam; Muslim and Democratization in Indonesia*, (Princeton: University Press, 2000), h. 8.

⁹⁷ *Ibid.*, h. 236.

gerakan sipil dan keberadaan militer bagi masyarakat Indonesia dalam arti luas.⁹⁸

J. Respon atas Civil Islam

Ada dua respon terhadap istilah ciptaan Hefner "Civil Islam" ini. Seperti biasa ada yang setuju dan ada pula yang menolak. Diantara yang setuju dan membi apresiasi adalah Martin Van Bruinessen. Bagi antropolog Belanda ini, posisi Civil Islam sebagai teoritisasi kajian Islam Indonesia paling detail pada masa Orba, adalah menarik dan bisa dioperasionalkan sebagai metodologi penelitian-penelitian Islam-Indonesia dan dunia muslim secara umum. Hefner menulis dengan simpati khusus atas gerakan dan perkembangan Islam Indonesia mutakhir.⁹⁹ Menurut Bruinessen, Hefner dengan gemilang mampu membidik relasi kalangan Islam dengan negara.

Richard C. Martin lebih tegas lagi. Baginya, dengan Civil Islam besutan Hefner, member sumbangan besar bagi pengetahuan tentang dinamika Islam Indonesia kontemporer.¹⁰⁰ Pendapat lebih menarik berasal dari Kenneth Christie. Menurutnya, *The challenge of change and, specifically, democratic change within Indonesia and within an Islamic context provides larger meaning in a world so easily dominated by easy and simple assumptions.*¹⁰¹

Apresiasi dan simpati terhadap Civil Islam kian marak dengan hadirnya: Chris Hann, Dale Eickelman, James Piscatori, John Esposito, Augustus Norton, serta Jenny White.¹⁰² Mereka memberi reasoning atas apresiasinya pada teori yang memotret relasi kelas menengah Islam Indonesia dan State ini, dengan merujuk pada berbagai studi tentang politik Islam dan relasi *civic-state-society*. Masyarakat Islam Indonesia telah mengalami kemajuan signifikan dan perubahan sosial yang sangat penting dalam ide-ide demokrasi, *civic pluralism*,

⁹⁸ *Ibid.*, h. 244.

⁹⁹ Martin Van Bruinessen, Book's Review: *Civil Islam; Muslim and Democratization in Indonesia*, Times Literary Supplement, 23 Agustus 2002.

¹⁰⁰ Richard C. Martin, *Does Religion Make a Difference*, Millennium: Journal of International Studies 25, no 3 (2000), h. 545.

¹⁰¹ Kenneth Christie, *The Politics of Conceptualizing Islam and The West*, Ethics and International Affairs, 18, No 3 (Desember 2004), h. 77.

¹⁰² Annual Review of Sociology, 22 (2002): 303, "The Study of Islamic Culture and Politics,"

citizenship, feminisme, dan lain-lain. Singkatnya, “*civil Islam*” itu real, hadir, nyata dan berpengaruh. Oleh karena itu, bagi mereka, menggunakan pendekatan khas Weberian yang “pesimistik” terhadap Islam kontemporer akan gagal.¹⁰³

Di samping sejumlah para sarjana yang sepekat dengan temuan Hefner tentang Civil Islam, ada pula yang nyinyir menolaknya. Sebagian, karena menganggap berlebihan, teorisasi terhadap pertumbuhan kelas menengah Islam Indonesia yang disebut Hefner sebagai Civil Islam. Bagi Cak Nur misalnya, menyebut Civil Islam-nya Hefner sebagai sesuatu yang *redundant*. Sebelum membahas kenapa Civil Islam disebut *redundant*, Cak Nur memaparkan padanan dan akar kata *civil* dalam bahasa Arab, yakni peradaban (*madani*). Meski pada kata *madani* terdapat konsep yang lebih dinamis dari pada Madinah dalam arti kota. Dari segi etimologis, Madinah itu mempunyai dua sumber kata-kata, yaitu *madana*, artinya mendirikan bangunan dan tinggal di bangunan tersebut, dan *dana* artinya tunduk. Dari *dana* kata “agama” diambil. Yakni, *din* yang berarti ajaran kepatuhan. Kepatuhan kepada Tuhan. Tetapi karena Tuhan digambarkan Al-Quran secara abstrak, maka wujud yang paling konkrit adalah hukum.

Karena itu, mereka yang sipil (taat hukum), paling tidak secara pasif, seperti dinamakan Bob Hafner, kemudian merasa perlu untuk menamakan dirinya sebagai Islam sipil atau disebut oleh orang lain sebagai Islam sipil, sama dengan Islam liberal. Dari sini, sebenarnya istilah Civil Islam adalah *redundant* (melebih-lebihkan). Sebab, cita-cita Islam sendiri ialah *civility* yang dalam bahasa Arab terusung di balik konsep *madinah*. Ketika nabi pindah dari Mekah ke Yatsrib, nama kota itu diubah menjadi Madinah. Dalam bahasa sekarang, pendirian Madinah adalah suatu deklarasi penciptaan masyarakat sipil, *civil society*.¹⁰⁴

Pemikir sosial Turki, Serif Mardin,¹⁰⁵ juga mengamini kritik Cak Nur atas Civil Islam-nya Hefner. Dalam artikelnya yang dititel, *Civil Society and Islam*,

¹⁰³ Tamara Sonn, *Islam and Modernity: Are They Compatible?* Shireen T. Hunter and Huma Malik (ed), (London: Praeger in Cooperation with The Centre for Strategis and International Studies (CSIS), 2005, h. 45-50.

¹⁰⁴ Nurcholish madjid, diskusi Civil islam, Tim 30 april 2002.

¹⁰⁵ Serif Mardin, Muslim and Democracy: a Civil Islam discourse, *International journal of Comparative Sociology* 43, No. 5, h. 22-23.

Mardin mengatakan, “*civil society is a Western dream, a historical aspiration.*” Mimpi masyarakat Barat ini, baginya, *has not become the dream of Muslim societies* kendati banyak negara-negara Muslim saat ini yang punya institusi-institusi modern seperti yang berkembang di Barat. Lembaga-lembaga modern itu merupakan prasyarat bagi terwujudnya negara demokrasi dan *civil governance*.

Bahkan bagi sebagian pemikir Barat dan ilmuwan sosial yang pesimis dan tidak apresiatif terhadap pertumbuhan kelas menengah santri (civil Islam), gagasan-gagasan human rights, demokrasi, pluralisme, feminisme, liberalisme dan toleransi, sulit diadopsi dan diadaptasi oleh Islam. Bagi para pemikir tersebut, nilai, gagasan dan konsep-konsep Barat seperti di atas hanya bisa tumbuh dan berkembang di masyarakat Barat.

K. Simpulan

Ada tiga catatan penutup yang dikonstruksi sebagai temuan dan rekomendasi riset. *Pertama*, ada pergeseran isu penegakan HAM di Indonesia, dari militer ke Islam. Catatan HAM The Wahid Institute, Elsam, Komnas HAM serta rekomendasi *Universal Periodic Review* Dewan HAM PBB, adalah bukti bahwa HAM pasca-Orba mewujud menjadi relasi, *tention, clash* dan bahkan *battle ground* antara sesama aktifis Islam: Islamism versus Civil Islam. *Kedua*, satu dasa warsa pasca-Orba, merupakan masa keemasan kaum Islamism. FPI, MMI, HTI, PKS, menjadi primadona, para pemerhati keislaman Indonesai hingga para penanggung jawab keamanan nasional serta internasional. Dengan ini tidak merupakan *redundant* jika disebut bahwa, kaum Islamism tumbuh kuat manakala kontrol negara terhadap keamanan, sosial, keagamaan, kemasyarakatan, ekonomi dan politik, melemah. Negara yang lemah, mendorong kaum Islamism untuk mengambil alih tindakan polisional negara dalam melakukan tertib sipil. Munculnya sejumlah fatwa MUI, perda syariah bahkan polisi syariah di berbagai kota di Indonesia, menandakan mandulnya perda-perda yang berisi peraturan tertib sipil pada sejumlah daerah tersebut, adalah bukti yang memperkuat tesis ini.

Ketiga, sebaliknya, aktifis Civil Islam, mengalami kejayaan pada saat negara sangat tangguh mengontrol ekonomi, social, budaya (Ekosob), serta sipil dan politik (sipol). Awal 90-an hingga tumbangnya Orba merupakan masa kejayaan tersebut. Negara yang otoriter, tidak bisa dilawan oleh Islamism radikall yg sama-sama keras dan otoriter. Dari sini, kritik, budaya, nilai, ide dan konsep Civil Islam dengan gemulai meliuk-liuk mengkritik, menyindir dan mengolok-olok otoritarian yang dilakukan negara. Rangkaian temuan tersebut membawa pada kesimpulan teoritik, bahwa, untuk kasus Islam Indonesia, *breeding ground* utama Islamism adalah negara yang lemah. Sebaliknya, lahan subur bagi Civil Islam yaitu, negara otoriter.

REFERENSI

- Abd A'la, *Neo-Modernisme Islam*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abdullah, Masykuri, *Islam, Negara dan Civil Society*, Jakarta: Paramadina, 2005.
Jose Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective reflections on Catholicism and Prospective on Islam*, Social research 68, No 4, Winter 2001.
- Adam, Charles J., *Mawdudi and The Islamic State, Voices of Resurgent Islam*, John L. Esposito (editor), Oxford: University Press, 1983.
- Al-Makassary, Ridwan, dan Ahmad Gaus, *Benih-benih Islam Radikal di Masjid Studi Kasus Jakarta dan Solo*. Jakarta, Jakarta: CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.
- Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah:3*, maktabah syamilah, <http://www.al-islam.com>
- Amal, Taufik Adnan, dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria*, Jakarta: Alfabet, 2004.
- Annual Review of Sociology, 22 (2002): 303, "The Study of Islamic Culture and Politics,"
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Awwas, Irfan. S, *Da'wah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir*, Yogyakarta; Wihdah Press, 2003.
- Bamu'alim, Chaider S. *Gerakan Islam Radikal Kontemporerdi Indonesia: Front Pembela Islam dan Laskar Jihad*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Press, 2001.

- Binawan, Andang *Problematika filosofis Hukum Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Pusham UII 2001.
- Bruinessen, Martin Van, (NU, Tradisi relasi- kuasa, pencarian wacana baru, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- _____, Book's Review: *Civil Islam; Muslim and Democrtization in Indonesia*, Times Literary Supplement, 23 Agustus 2002.
- Ceunfin, Frans. *Hak-hak Asasi Manusia: Pendasaran dalam Filsafat Hukum dan Filsafat Politik*, Meumere: Penerbit Ledalero, 2004.
- Cruzman, Charles J., *Islam Liberal*, ter, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Davidson, Scott, *Human Rights*, Buckingham: Open university Press, 1993.
- Davis, Michael, *Laskar Jihad and The Political Position of Conservative Islam in Indonesia*, Contemporary Southeast Asia 24, No. 1 April 2002.
- Deklarasi Kairo tentang Hak Asasi Manusia dalam Islam, 5 Agustus 1990,
- Demant, Peter R., *Globalised Islam*, oleh Olivier Roy, *Islamism and Democracy in Indonesia*, Jakarta; LIPI, 2004
- _____, *Islam Vs Islamisme; The Dilemma of Muslim World*, London: Westport, 2006.
- Dhakiri, M.Hanif, *Post-Tradisonalisme Islam*, Jakarta: Pustaka Isisindo, 2000.
- Eikmeier, Dale C., *Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism by the Zionist*, Parameters,
- El Fadl, Khalid Abou, *Islam and Challenge of Democracy*, Princeton: University Press, 2004.
- Ensiklopedi Islam, "*Dinamika Masa Kini*" , Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Esposito, John L., *Political Islam: Beyond the Green Menace*, CA: Altaa Mira Press, 2002.
- Evans, Gareth, *International Crisis Group (ICG)*, laporan ICG tanggal 13 Oktober 2005.
- Hasan, Nurhaidi, *Laskar Jihad*, (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia & KITLV-Jakarta, 2008.
- Hefner, Robert W., *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, Princeton: University Press, 2000.

- Hilmi, Masdar, *Islamism and Democracy in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asia Studies. 2010.
- Hizbut Tahrir Indonesia, *Selamatkan Indonesia Dengan Syariat*, Jakarta: Booklet HTI, 2002.
- International Crisis Group, *Understanding Islamism* , 21 September 2010.
- Ismail, Salwa, *Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics*, Government and Opposition 39, No. 4 2004.
- John T. Sidel, *The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment*.
- Jones, Sidney, *Background Report*, Jakarta:ICG, 2002.
- Kenneth Christie, *The Politics of Conceptualizing Islam and The West*, Ethics and International Affairs, 18, No. 3 Desember 2004.
- Knut D. Asplund, Suparman Marzuki dan Eko Riyadi (ed), *Hukum Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: PUSHAM UII, 2008.
- Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (Elsam), yang diberi judul "*Tutup Buku dengan Transitional Justice*" Laporan Tahunan Elsam tahun 2005 Jakarta: Annual Report Elsam, 1999-2002, 2005, 2008.
- Madjid, Nurcholis, Musim Semi Intelektual Pesantren, makalah Seminar Pra-Muktamar Cipasung, Jakarta 9 September 2004.
- Mardin, Serif, Muslim and Democracy: a Civil Islam discourse, International journal of Comparative Sociology 43, No. 5.
- Martin, Richard C., *Does Religion Make a Different*, Millennium: Journal of International Studies 25, No 3 2000.
- Mubarok, Zaki, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2007.
- Nahdlatul Ulama, Traditional, and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash: Monash University, 1996.
- Noer, Deliar , *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1980.
- Noorhaidi, *laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia pasca-Orde Baru*, Jakarta: LP3ES, 2008.
- NU, *Tradisi Relasi- Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Palupi, Sri, *mengenal dan Memahami Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya*, Jakarta: Elsam, 2011.

- Perry, Michael J., *Toward a Theory of Human Rights: Religions, Law and Courts*, Cambridge: University Press, 2007.
- Qutb, Sayyid, *Ma'alim fi al-Thariq*, Cairo: Dar al-Shuruq, 1992.
- Rahmat, Imdadun, *Arus Baru Islam radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2005.
- Redefining Political Islam in Indonesia: Nahdlatul Ulama dan Khittah* 26, Studi Islamica 7, No 2, 2000.
- Riyadi, Eko, *Prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Pusham UII, 2010.
- Roy, Olivier, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* United Kingdom: C. Hurst & Co. Ltd, 2004.
- Saifudin, Anshari Endang, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle For an Islamic Constitution in Indonesia*, Kuala Lumpur: ABIM, 1979.
- Samudra, Imam, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazera, 2004.
- Shihab, Al Habieb Muhammad Rizieq bin Husein, *Dialog Piagam Jakarta*, Jakarta: PIS, 2000.
- Sholeh, Shonhadji, *Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyin*, Disertasi Program Doktor Universitas Airlangga Surabaya: 2004.
- Sirajd, Said Aqiel, *Islamiyun wa Wathaniyun: Maqashid Syari'ah sebagai Jalan Tengah HAM Islam*, Jakarta: Ma'arif Institute, 2007.
- Sonn, Tamara, *Islam and Modernity: Are They Compatible?* Shireen T. Hunter and Huma Malik (ed), (London: Praeger in Cooperation with The Centre for Strategis and International Studies (CSIS), 2005.
- Sweetnam, Yonah Alexander and Michael Usama bin Laden's *al-Qaeda: Profile of a Terrorist Network*, Ardsley USA: Transnasional Publisher, 2001.
- Syaukani, Luthfi, *Islam Warna-warni*, Koran Tempo 13 Agustus 2002.
- Syaukani, Luthfi, *Tipologi Pemikiran Arab Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, vol I, No 1, Juli- Desember 1998.
- Tirtana, Fajar Riza ul Haq dan Endang, *Islam, HAM dan Keindonesiaan*, Jakarta: Ma'arif Institute, 2007.
- Titus, Murray Thurston, *Islam in India and Pakistan*, California: University of California Press 1990.

Wawancara dengan Slamet effendi yusuf: jangankan sebagai Menteri Agama, menjadi kepala KUA bagi orang NU pada masa Orba, nyaris musthail.

Wignjosoebroto, Soetandyo, *HAM dalam Aspek Historis dan Sosiologis: konsep Dasar dan Perkembangan dari Masa ke Masa*, Jakarta: Elsam, 2005.

Wright, Robin, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*, Oxford: University Press, 2003.

Yusanto, Ismail *Selamatkan Indonesia dengan Syar'ah*, dalam "Syariat Islam: Pandangan Muslim liberal (ed) Burhanudin, Jakarta: Jaringan islam Liberal, 2003.

Zallum, Abdul Qadim, *Konspirasi Barat Meruntuhkan Khilafah Islamiyah*, Bangil: al-Izzah, 2001.