

KONSTRUK TEOLOGIS ISLAMISME RADIKAL DI INDONESIA PASCA-ORDE BARU

Masdar Hilmy

Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, 60237
e-mail: m.hilmy@yahoo.co.id

Abstract: Theological Construct of Islamic Radicalism in Post New Order Indonesia. This article seeks to investigate the theological foundation of radical Islamism in post-New Order Indonesia. It basically argues that an attempt at delineating the nomenclature of Islamism from its pejorative connotation becomes imperative in order not to lump such words as pure *salafis* with *salafi jihadist*. In addition, the venture of all types of radical Islamism begins with the creed that the establishment of Islamic realm on earth based on the Qur'an and Hadith is a holy duty and regarded as compulsory upon every adult Muslim male. As such, the article analyses 1) the account of belief system of radical Islamism, 2) the transformation process of violence into a sacred creed, and 3) the centrality of such doctrines as *jihad* and *istisyhâd* (martyrdom).

Kata Kunci: Islamism, radikal, jihad, *istisyhâd*

Pendahuluan

Sudah umum diketahui bahwa Islamisme radikal di Indonesia hanya terbentuk dari kaum minoritas di tengah mayoritas masyarakat Muslim lainnya yang jauh lebih moderat dan toleran.¹ Setelah tragedi bom Bali I dan II, aktivisme bawah tanah yang

¹ Berdasar pada survei nasional yang diselenggarakan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Jakarta, bekerjasama dengan Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Freedom Institute Jakarta, umat Islam yang pernah berpartisipasi dalam salah satu dari ketiga aktivisme politik di bawah hanya 6,5% dari total populasi, mereka yang pernah berpartisipasi dalam dua dari tiga aktivisme politik hanya 0,9%, dan 0,5% bagi mereka yang pernah ikut dalam setiap ketiga aktivisme politik secara bersamaan. Dalam survei tersebut responden ditanyakan apakah pernah terlibat dalam waktu lima tahun terakhir ini dalam: (1) Pemboikotan terhadap semua jenis produk perdagangan yang dianggap tidak "Islami," (2) Penyerbuan atas tempat-tempat hiburan malam dan diskotik, dan (3) Demonstrasi solidaritas bagi penderitaan sesama Muslim yang tertindas baik di Indonesia maupun di seluruh dunia. Tentang hasil survei selengkapnya, lihat "Alienasi Islamis: Modal Kultural bagi Aktivis Islamis," dalam *Media Indonesia* (12 November 2004).

dilakukan oleh jaringan terorisme di Tanah Air sudah banyak terendus seiring ditangkapnya sejumlah anggota jaringan mereka. Kendati demikian, mengasumsikan bahwa jaringan teroris tidak lagi memberikan ancaman serius adalah menyesatkan secara teoretis. Dibongkarnya rencana pemboman di beberapa target yang diincar oleh kelompok Noordin Mohd. Top menjadi bukti kuat bahwa kelompok *Jihadi* Muslim mampu melakukan pengorganisasian diri secara rapi dan mampu melakukan operasi kekerasan di sejumlah sasaran yang memiliki sistem pengamanan canggih, sekalipun kita tidak bisa menampik kenyataan bahwa kelompok *Jihadi* ini hanya terdiri atas sebagian kecil saja dari kelompok minoritas Muslim radikal.

Sejumlah kajian tentang islamisme radikal di Indonesia pasca-Orde Baru telah menyumbangkan sejumlah perspektif. Namun demikian, sebagian besar karya ini tidak mampu menjawab dua pertanyaan mendasar ini. (1) Apa dan bagaimana definisi islamisme radikal, dan (2) Apa yang menyebabkan kaum radikal berubah menjadi *Jihadi*. Sebagai akibatnya, karya-karya ini mengalami pengaburan argumen teoretis tentang penggunaan istilah “radikal” itu sendiri. Kajian-kajian ini seolah menyamakan seluruh aspek dalam realitas Islamisme radikal ke dalam sebuah kata “radikal.” Ini berarti bahwa kajian-kajian ini tidak mampu menyediakan sebuah upaya pengidentifikasian realitas islamisme radikal yang membedakan, misalnya, antara kaum radikal “moderat” dan kelompok radikal paling ekstrem yang menggunakan kekerasan sebagai metode dalam melaksanakan operasi ideologisnya.

Kajian-kajian ini hanya menekankan pada aspek struktural islamisme radikal ketimbang “non-struktural.” Sebagian besar dari kajian-kajian ini pada gilirannya tidak mampu menghindar dari analisis relasi Islam dan negara, iman dan politik dan semacamnya.² Kajian-kajian ini berargumen bahwa sejarah islamisme radikal di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari genealogi gerakan Darul Islam (DI) yang telah melakukan pemberontakan terhadap pemerintahan pusat pada tahun 1950-an.³ Analisis jenis ini biasanya mendasarkan diri pada asumsi bahwa tidak ada cara lain bagi proses islamisasi sosial-politik di luar struktur kekuasaan, yakni pada level negara. Mazhab “struktural” ini, jika boleh disebut demikian, tidak mampu melampaui analisis negara, tetapi dalam waktu bersamaan menegaskan kenyataan bahwa target islamisme radikal telah bergeser ke tingkat non-negara, yakni masyarakat secara umum.⁴

Secara garis besar, temuan awal telah dikemukakan oleh International Crises Group

² Lihat, misalnya, Martin van Bruinessen, “Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia,” dalam *South East Asia Research* 10 (2), h. 117-154. Lihat juga, Noorhaidi Hasan, “Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia,” dalam *Indonesia* 73 (2002), h. 145-169.

³ Lihat, misalnya, Bilveer Singh, “The Challenge of Militant Islam and Terrorism in Indonesia,” dalam *Australian Journal of International Affairs*, vol. 58, h. 47-68.

⁴ Oliver Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst, 2004), h. 3.

(ICG)—yang dikomandani oleh Sydney Jones—dalam riset terakhirnya yang berusaha melakukan pembedaan yang hati-hati antara dua kubu dalam lanskap islamisme radikal di Indonesia, *salafi* dan *salafi jihâdî*, dua entitas berbeda yang biasanya disamakan dalam satu kata sebagai “radikal” oleh kajian-kajian terdahulu.⁵ ICG mengartikan *salafi* sebagai “a Muslim reformist movement aiming to return Islam to the purity of the religion as practiced by the Prophet Muhammad and the two generations that followed him.” Sementara itu, *salafi jihâdî* diartikan sebagai “the radical fringe of salafism determined to target Islam’s enemies through violence, aimed in particular at the United States and its allies.”⁶

Dalam konteks inilah, tulisan ini berusaha menguraikan konstruk teologis islamisme radikal di Indonesia pasca Orde Baru, baik kelompok *salafi* maupun *salafi jihâdî*. Tulisan ini akan diawali dengan menghadirkan gagasan-gagasan Muslim radikal tentang persoalan-persoalan teologis tertentu dalam bahasa mereka sendiri. Tulisan ini, dengan begitu, tidak bermaksud menghadirkan penjelasan-penjelasan normatif tentang, misalnya, bagaimana definisi jihad menurut Islam, bom bunuh diri, kekerasan, dan sebagainya.

Meneguhkan Hukum Tuhan: Teologi Islamisme Radikal

Petualangan dan *repertoire* segala bentuk radikalisme keagamaan dalam Islam, baik yang *salafi*-moderat hingga yang *salafi-jihâdî*, berpangkal dari doktrin fundasional bahwa meneguhkan eksistensi hukum Tuhan berdasar pada teks suci dalam Islam—al-Qur’an dan Hadis—merupakan tugas suci yang harus diemban oleh setiap pribadi Muslim. Prinsip dasarnya adalah tidak ada entitas buatan manusia yang boleh menguasai dan memerintah umat manusia kecuali hukum Tuhan. Kelompok Muslim radikal sangat meyakini bahwa demokrasi adalah inovasi dan kreasi manusia belaka dan, karenanya, dianggap sebagai *bid’ah* yang diharamkan dalam Islam. Demokrasi, dengan demikian, tidak boleh ditoleransi dan memerintah umat Islam. Di Indonesia, salah satu agenda mendasar kalangan radikal adalah untuk mengganti Pancasila, ideologi negara, dengan hukum Islam (*syari’ah*).⁷ Mereka meyakini bahwa *syari’ah* adalah hukum yang paling unggul dan suci yang pasti benar adanya (*nizhâm syâmil, manhaj al-hayât*) yang secara universal bisa diterapkan di berbagai ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wa makân*), termasuk bagi non-Muslim yang menempati wilayah *dâr al-Islâm*. Pancasila, demokrasi, sosialisme, dan kapitalisme harus ditolak bukan karena hal-hal semacam ini bukan berasal dari Islam tetapi juga karena merepresentasikan pemberontakan manusia atas

⁵ ICG Asia Report No. 83, *Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don’t Mix* (13 September 2004).

⁶ *Ibid.*, h. 32.

⁷ Tim Behrend, “Reading Past the Myth: Public Teachings of Abu Bakar Ba’asyir,” (Makalah, tidak diterbitkan), h. 6. Lihat juga, Abu Bakar Ba’asyir, “Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam,” dalam Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari’ah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), h. 79-90.

hukum Tuhan.⁸ Kalangan radikal meyakini bahwa hanya melalui hukum Tuhanlah sebuah tatanan sosial politik yang adil, sejahtera dan harmonis bisa ditegakkan. Agar bisa menegakkan hukum Tuhan di atas bumi, sebuah perjuangan (jihad) bersifat imperatif untuk melepaskan masyarakat Muslim dari kontaminasi praktik-praktik tradisi pagan. Berpijak pada diktum-diktum al-Qur'an, kaum radikal percaya bahwa mereka diciptakan oleh Tuhan sebagai komunitas terbaik untuk melaksanakan misi mulia *amar al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*.⁹

Salah satu asumsi mendasar bagi upaya penegakan hukum Tuhan adalah bahwa terdapat korelasi yang kuat—yang diyakini berada di bawah kontrol Tuhan—antara kondisi alam dengan kondisi umat manusia, masyarakat dan moralitas yang bisa berimplikasi pada kosmologi Islamisme radikal.¹⁰ Equilibrium sebuah tatanan sosial hanya bisa dijaga melalui penegakan hukum Tuhan. Sebaliknya, *sosial disorder* dan tumbuh-berkembangnya berbagai macam penyakit sosial tidak lain kecuali menggambarkan pelanggaran moral individu terhadap hukum-hukum Tuhan, baik di kalangan internal masyarakat Muslim maupun di luar. Asumsi yang sama juga digunakan untuk memahami fenomena hukum alam dengan berargumen bahwa di dalam tingkat ketaatan terhadap Tuhan terdapat harmoni dan disharmoni alam. Ini berarti bahwa seluruh bencana alam di dunia ini seperti tsunami, gempa bumi, angin ribut, banjir, kelaparan, kekeringan panjang, dan kerusakan fisik lainnya diyakini sebagai konsekuensi langsung dari ketidaktaatan manusia terhadap Tuhan. Bagi kaum radikal, satu-satunya cara mengatasi disharmoni ekosistem adalah dengan kembali pada otentisitas Islam, yang terdiri dari al-Qur'an dan Hadis dalam pengertiannya yang sangat literal-tekstual. Penyakit sosial apapun yang bisa menyebabkan degradasi kemuliaan dan kehormatan manusia hanya bisa diobati melalui norma-norma dan resep Islam.

Seiring dengan doktrin penegakan kerajaan Islam, kaum radikal mengembangkan konsep ketidaksalahan teks keagamaan (*the inerrancy of the authoritative text*) beserta tafsir-tafsir standarnya yang terdiri dari al-Qur'an, Hadis, dan syar'ah. Supaya bisa berfungsi dengan baik, mereka memerlukan semacam "*flesh-and-blood authority*" untuk menafsirkan teks-teks suci di atas dalam mengadaptasikan diri mereka dengan tantangan perubahan zaman. Kebutuhan untuk menerapkan sebuah pemahaman teks yang literal-tekstual di kalangan radikal menyebabkan dinegasikannya khazanah tradisi Islam Klasik yang begitu kaya karena dianggap telah banyak menyimpang dari ajaran-ajaran suci Islam. Seiring dengan kebutuhan ini, kehadiran otoritas keagamaan menjadi *sine qua non* sebagai sebuah *supreme body* yang menyokong penerapan hukum Tuhan pada tataran praktis.

⁸ Tim Behrend, "Reading Past the Myth," h. 6.

⁹ Q.S. Âli 'Imrân/3: 110.

¹⁰ Emmanuel Sivan, "The Enclave Culture," dalam Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), h. 35.

Otoritas sakral dapat dijumpai pada orang-orang tertentu. Tingkat keulamaan dan pendidikan formal cukup berperan dalam proses seleksi para pemimpinnya, tetapi faktor terpenting sebenarnya adalah hadirnya karisma yakni, hadirnya berkah suci (*heavenly blessing*) yang telah memisahkan seorang laki-laki (biasanya tidak pernah perempuan) dari sekumpulan orang lain dari anggota “*enclave*.” Orang semacam ini memiliki kapasitas mengombinasikan kebaikan, kemampuan memutus masalah (*decision-making ability*), dan penguasaan tradisi teks. Penting dicatat bahwa sekalipun Sayyid Qutb lebih terkenal sebagai seorang sarjana al-Qur’an (sebagai pengarang kitab tafsir *Fî Zhîlâl al-Qur’ân*), tetapi yang lebih banyak ditulis oleh para muridnya lebih banyak menekankan pada aspek kepribadiannya seperti kesedehanaannya, ketaatannya, militansinya, dan sifat-sifat sejenisnya, yang mengantarnya pada derajat kesyahidan tertinggi.¹¹

Sistem keyakinan islamisme radikal di Indonesia telah dibentuk dan dipola melalui berbagai macam cara, baik dalam pengertian ketersediaannya atau ketiadaannya orang-orang yang dianggap otoritatif. Dalam kasus *salafi* murni, otoritas lokal nampaknya cukup dalam membentuk *mindset* Islamisme radikal. Otoritas lokal ini telah terwakili oleh figur-figur karismatik semacam Abu Bakar Ba’asyir, Ja’far Umar Thalib, Habib Rizieq, dan banyak lagi lainnya. Bagi kalangan *salafi jihâdî*, proses terbentuknya radikalisme dapat dilacak dari genealogi intelektual di mana *jihâdî* veteran perang Afghanistan telah memainkan peran signifikan. Di antara mentor yang paling disegani di kalangan *salafi jihâdî* sebagian besar adalah *jihâdî* internasional seperti Osama bin Laden, Ayman al-Zawahiri, Mullah Omar, Abdullah Azam, dan semacamnya.

Ketika Kekerasan Menjadi Suci

Secara garis besar, terdapat dua cara mendirikan dan menegakkan realitas Islam. Yang pertama adalah cara damai melalui proses transformasi sosial yang panjang dan berjenjang. Cara ini diadvokasi oleh tokoh-tokoh semacam Abu Bakar Ba’asyir.¹² Dia dengan jelas menganjurkan penerapan syari’ah dalam seluruh aspek kehidupan sosial-politik, perundang-undangan dan sistem hukum, sistem perbankan, dan aspek-aspek kehidupan publik lainnya. Sebagai seorang mantan aktivis partai Masyumi, Ba’asyir cenderung menggunakan politik dalam pengertiannya yang lebih luas sebagai alat mengejawantahkan ideologi keislamannya. Hal ini mengingatkan pada cara-cara transformasi sosial-politik yang telah dilakukan oleh Maududî, seorang ideolog kenamaan dari Pakistan, yang menganjurkan islamisasi negara dan masyarakat secara berjenjang. Sekalipun elaborasi ideologis Maududî meniscayakan adanya penggunaan metode revolusi sebagai mitos politik modern, peniscayaan ini tetaplah sebatas semantik

¹¹ *Ibid.*, h. 51.

¹² Idi Subandy Ibrahim dan Asep Samsul M. Romli, *Kontroversi Ba’asyir: Jihad Melawan Opini “Fitnah” Global* (Bandung: Nuansa, 2003), h. 39.

ketimbang pragmatis.¹³ Lebih penting lagi, kedua tokoh di atas tidak menganjurkan kekerasan sebagai sarana menempuh revolusi Islam.

Cara damai dalam mentransformasikan nilai-nilai Islam bisa mengambil beberapa bentuk, yang salah satunya adalah dakwah. Kaum radikal yang memfokuskan diri pada metode ini lebih menekankan pada kesalihan personal (*personal piety*). Bagi kelompok ini, prioritasnya adalah bagaimana individu-individu dapat mempraktikkan sebuah pemahaman yang murni tentang Islam berdasar al-Qur'an dan sejumlah hadis terpilih. Hal ini bukan saja termasuk dakwah dan kesalihan individual, tetapi juga sebuah program untuk menghilangkan praktik-praktik populer yang cenderung dihakimi sebagai Islam yang tidak murni. Metode kedua adalah nasihat (*maw'izhah dîniyyah*) yang berpijak pada ketentuan-ketentuan agama. Sudah umum dimaklumi, bukan saja di kalangan Muslim radikal tetapi juga di kalangan kaum Muslim, bahwa ulama memiliki tanggung jawab untuk menasihati para pemimpin tentang ketentuan-ketentuan Islam. Metode damai ketiga adalah *uswah hasanah* (*exemplary deeds*) untuk diikuti oleh anggota masyarakat Muslim lainnya. Metode damai ini diadopsi dari sebuah ayat yang mengatakan bahwa seorang Muslim harus mengajak yang lain kepada Tuhan melalui kebijaksanaan (*hikmah*) dan nasihat yang baik (*maw'izhah hasanah*), dan mereka saling berdebat atau *bermuja'dalah* tentang persoalan keagamaan tertentu dengan cara yang baik. Di samping itu, terdapat sebuah ayat dalam al-Qur'an yang mengatakan bahwa umat Muslim terlahir sebagai komunitas terbaik yang memiliki tanggungjawab memerintahkan yang baik dan mencegah yang mungkar.¹⁴ Dalam sebuah Hadis, Nabi juga pernah bersabda “*Barang siapa di antara kalian yang menyaksikan kemunkaran, hendaklah diubah dengan tangannya (kekuasaan), jika tidak mampu, maka ubahlah dengan lisannya, dan jika tetap tidak mampu, maka ubahlah dengan hatinya. Tetapi ketahuilah bahwa yang terakhir ini termasuk bentuk selemah-lemahnya iman.*”¹⁵

Cara yang kedua adalah melalui aksi-aksi kekerasan. Dalam konteks ini, terdapat dua perilaku yang berbeda di kalangan radikal menyangkut penggunaan aksi-aksi kekerasan dalam melakukan transformasi sosial. Perilaku yang pertama berasal dari apa yang oleh ICG disebut sebagai radikal *salafi* yang menganggap penggunaan metode kekerasan sebagai upaya terakhir setelah cara-cara gradual yang damai mengalami jalan buntu. Di sisi lain, radikal *jihadi* menerima penggunaan cara-cara kekerasan tanpa *reserve* dalam mengoperasikan ideologi mereka sebagaimana dilakukan oleh sejumlah sayap radikal di Indonesia seperti Jamaah Islamiyah (JI). Mereka berargumen bahwa

¹³ Said Amir Arjomand, “Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism,” dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago: Chicago University Press, 1995), h. 488. h. 184; Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia,” dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago: Chicago University Press, 1995), h. 488.

¹⁴ Q.S. al-Nisâ’/4: 110.

¹⁵ Hadis riwayat Bukharî dan Muslim.

penggunaan aksi-aksi kekerasan dimaksudkan untuk menghilangkan kemungkar di atas bumi dan dianggap sebagai jihad, tugas mulia, sebagai manifestasi dari doktrin al-Qur'an "menyuruh yang baik dan mencegah yang munkar."

Menyangkut penggunaan cara-cara kekerasan oleh kelompok radikal, pertanyaannya kemudian adalah mengapa mereka menganjurkan dan bahkan melakukan tindak kekerasan atas nama agama? Dalam pandangan Najib Ghabbian, terdapat empat jawaban untuk menjawab pertanyaan ini. *Pertama*, alasan-alasan struktural barangkali menjustifikasi tindakan mereka. Kelompok radikal *jihadi* ini hidup dalam lingkungan politik dan ekonomi yang bercirikan represi politik dan deprivasi ekonomi. *Kedua*, mungkin terdapat benang merah dengan perspektif kaum radikal dalam membaca dan memahami realitas teks yang biasanya bersifat literal-tekstual, bukan substansial-kontekstual. *Ketiga*, kaum radikal memahami dunia ini secara *one-sided*, bahkan terkadang paranoid, terutama dalam kaitannya dengan cara mereka mengonstruksi "musuh" mereka. *Keempat*, transformasi pandangan dunia dan ideologi *jihâdî* terjadi melalui pengerahan kaum relawan pemuda Muslim yang dilakukan secara masif di seluruh dunia melawan pendudukan tanah-tanah Muslim oleh kekuatan non-Muslim seperti Afghanistan.¹⁶

Perdebatan antara kaum radikal *jihâdî* dan radikal *salafi* tentang penggunaan metode kekerasan berkisar pada dua hal. *Pertama* adalah signifikansi kekerasan dan kedua konstruk teologis yang menjustifikasi kekerasan. Bagi kelompok pertama, para penguasa politik yang menindas atau kekuatan kafir tidak akan menyerah sampai mereka dihadapi dengan kekuatan. Mereka meyakini bahwa Islam mendorong orang-orang beriman untuk melakukan jihad untuk memerangi apa yang dianggap sebagai kemungkar, sebuah istilah yang diartikan sebagai sikap, perilaku dan tindakan yang melanggar ketentuan hukum Tuhan seperti sudah tercantum dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi. Satu-satunya cara menegakkan superioritas Islam adalah dengan cara menghukum siapa pun yang dianggap melanggar hukum Tuhan. Seluruh pendosa, dalam konsepsi kaum radikal, diidentifikasi sebagai musuh Tuhan, tidak menjadi soal apakah mereka itu Muslim terlebih non-Muslim. Dalam konteks Indonesia sekarang ini, hegemoni Barat telah menjadi target utama operasi radikal *jihadi* untuk membalas agresi Barat terhadap tanah dan bangsa Muslim, atau yang mereka sering istilahkan sebagai "konspirasi Kristen-Yahudi-Zionis," terhadap seluruh umat Muslim di seluruh dunia.¹⁷ Untuk mendukung argumentasi mereka, dikutiplah sebuah ayat dalam al-Q.S. al-Baqarah/2: 120, "Umat Yahudi atau Kristiani tidak akan pernah rela kepadamu kecuali kalian mengikuti agama-agama mereka."¹⁸

¹⁶ Najib Ghabbian, "Political Islam and Violence," dalam *New Political Science*, vol. 22, No. 1, 2000, h. 77-88.

¹⁷ ICG, *Indonesia Backgrounder*, h. 1.

¹⁸ Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris!*, h. 160.

Namun demikian, ICG memprediksi bahwa sebagian besar kalangan radikal di Indonesia tidak akan bertindak sejauh itu.¹⁹

Namun demikian, kelompok salafi memandang penggunaan kekerasan sebagai kontraproduktif di tengah proses islamisasi dengan menjustifikasi regim atau kekuatan-kekuatan asing bagi represi dan hegemoni berkelanjutan. Kelompok ini cenderung melihat penggunaan kekerasan sebagai berakar pada “ambisi untuk mengarahkan, mengontrol dan membenarkan perilaku individu yang salah, dan mengambil aksi pencegahan melawan individu atau kelompok yang dianggap sebagai “*bad Muslims*”.”²⁰ Mengenai doktrin jihad, mereka menganggapnya sebagai upaya terakhir dan dibatasi oleh pertimbangan-pertimbangan serta syarat-syarat yang ketat, termasuk menimbang untung-ruginya, pembatasan terhadap kekerasan berlebihan, dan memberikan penghormatan terhadap kehidupan manusia.²¹

Namun dalam perkembangan selanjutnya, metode kekerasan yang dilakukan oleh kaum radikal *jihadi* telah bermetamorfosis menjadi semacam “*irregular war*” atau teror melawan kaum “kafir,” terutama Amerika Serikat dan para sekutunya.²² Metode kekerasan memang tidak selalu dibarengi dengan pembunuhan sebanyak-banyaknya orang yang tidak berdosa. Pada dasarnya, teror atau kekerasan tanpa korban dianggap lebih berhasil jika pesan yang diampaiannya bisa ditangkap oleh musuh.²³ Kejadian tragis 11 September yang menghancurkan menara kembar WTC mengubah secara dramatis paradigma penggunaan kekerasan oleh radikal *jihâdî*. Bukan saja kekerasan dilancarkan terhadap orang-orang tidak berdosa, tetapi juga melibatkan sebanyak mungkin korban jiwa. Serangkaian bom bunuh diri di Indonesia, sejak bom Bali pada 12 October 2002, yang kemudian diikuti oleh bom Hotel Marriot pada 5 Agustus 2003, pemboman di depan Kedutaan Australia pada 9 September 2004, dan terakhir bom Bali seri II pada 2006 mengindikasikan secara gamblang sentralitas kekerasan di kalangan radikal *jihadi*.

Konsep kekerasan menurut radikal *jihadi* tidak pernah semata-mata bermakna kejahatan, ia adalah *self-fulfilling prophecy* untuk mengharap rida Allah. Membunuh, dengan begitu, tidak pernah diartikan membunuh semata-mata, dalam dirinya terkandung tugas mulia dalam menegakkan Islam dari ancaman musuh-musuhnya. Tidak meng-

¹⁹ ICG, *Indonesia Backgrounder*, h. 1.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ghabdian, “Political Islam and Violence,” h. 87.

²² Lebih jauh tentang *irregular war* dan terorisme dalam Islam, lihat misalnya, Tamara Sonn, “Irregular Warfare and Terrorism in Islam: Asking the Right Questions,” dalam James Turner Johnson dan John Kelsay (ed.), *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition* (New York and London: Greenwood Press, 1990), h. 129-147.

²³ David C. Rapoport and Yonah Alexander (ed.), *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications* (New York: Pergamon Press, 1982); Aref M. Al-Khattar, *Religion and Terrorism: An Interfaith Perspective* (Westport, Conn: Praeger, 2003).

herankan jika keberadaan musuh dalam konsepsi kaum radikal sangat diperlukan guna mengonfirmasikan kebenaran yang mereka pegang. Bagi kalangan radikal *jihâdî* di Indonesia, Amerika hanya akan menindas, memecah-belah, dan selanjutnya menjajah tanah Islam. Kebijakan internasional Amerika dalam kasus konflik Israel-Palestina, invasinya ke Afghanistan dan Irak tidak lebih dari rasional yang *legitimate* untuk melancarkan aksi-aksi kekerasan melawan negara adidaya ini, baik terhadap militernya ataupun masyarakat sipilnya. Karena itu, musuh mereka dikonstruksi secara sosiologis maupun politis di atas pijakan teks suci.²⁴

Sentralitas Jihad

Dalam pengertiannya secara etimologis, jihad berasal dari bahasa Arab *j-h-d*, yang makna dasarnya adalah berjuang atau berusaha. Jihad seringkali digunakan dalam teks-teks klasik dengan makna terdekatnya adalah berjuang, dan seringkali berperang. Jihad awalnya tidak bermakna “perang suci,” sebuah istilah yang seringkali disalahpahami oleh kebanyakan sebagai padanan “Perang Salib” (*Crusades*) atau “Perang Adil” (*Just War*) dalam tradisi Judeo-Christianity.²⁵ Di kalangan umat Islam sendiri terdapat keragaman pendapat tentang makna istilah tersebut. Sekalipun jihad tidak pernah secara eksplisit bermakna peperangan dalam al-Qur’an, konotasinya di bawah kata *qitâl* (secara literal, perang) telah dipahami oleh kebanyakan umat Islam sebagai sebuah basis teologis bagi peperangan melawan musuh-musuh Allah dalam sejarah Muslim awal. Kata ini biasanya diambil dari ayat-ayat dalam al-Qur’an seperti “berjuang di jalan Allah,” dan telah ditafsirkan secara beragam sebagai berjuang secara moral ataupun berjuang secara fisik atau bersenjata. Tujuan jihad, sebagaimana dipahami oleh banyak umat Islam, adalah untuk memperoleh supremasi atau kejayaan Islam.²⁶

Harus diakui bahwa jihad telah menjadi salah satu kosa kata paling penting dalam kamus islamisme radikal yang seringkali dipakai sebagai basis teologis untuk membenarkan tindak kekerasan sebagian dari mereka. Di Indonesia, kata ini telah diartikan dalam beragam cara, bergantung siapa yang mengartikannya. Sekalipun jihad merupakan istilah yang populer di seluruh sayap kelompok radikal, mereka berselisih pendapat tentang apakah jihad harus dilihat dari pengertiannya yang generik atau

²⁴ Jonathan T. Drummond, “From the Northwest Imperative to Global Jihad: Social Psychological Aspects of the Construction of the Enemy, Political Violence, and Terror,” dalam Chris E. Stout (ed.), *The Psychology of Terrorism* (Westport, Conn: Praeger, 2002), h. 55-58.

²⁵ “Perang” dalam bahasa Arab adalah “*ḥarb*” atau *ghazw*”, dan “suci” bermakna “*muqaddas*”. Seperti Bernard Lewis telah jelaskan, tidak ada kata yang sepadan dengan perang suci dalam bahasa Arab Klasik. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), h. 71.

²⁶ Lihat, Q.S. al-Baqarah/2: 193, Q.S. al-Anfâl/8: 39, Q.S. al-Taubah/9: 33. Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton Publishers, 1979), h. 10.

spesifik. Bagi kaum *salafi* murni, jihad cenderung diartikan dalam pengertiannya yang lebih luas sebagai mengambil tindakan apapun yang dianggap perlu guna meningkatkan kualitas keimanan seseorang, sekalipun terdapat konteks tertentu ketika jihad harus dimaknai sebagai perang suci. Kaum radikal *jihadi*, di sisi lain, mengartikan jihad hanya dalam konteks perang fisik (yang dalam bahasa Arab bermakna *ghazw* atau *qitâl*) melawan semua jenis musuh Tuhan dengan tujuan menjaga Islam sebagai satu-satunya agama yang paling benar dan murni di muka bumi.²⁷ Kedua kelompok radikal bahwa jihad harus dikumandangkan melawan kekuatan non-Muslim yang menindas umat Islam di seluruh dunia, dan bukan melawan sesama Muslim karena dianggap bersaudara.

Mengenai status jihad dalam Islam, sementara radikal *salafi* menempatkan jihad sebagai kewajiban kolektif (*fardh kifâyah*) masyarakat Muslim, *salafi jihadi* menempatkannya sebagai sebuah kewajiban setiap individu Muslim (*fardh 'ain*), sama wajibnya seperti kewajiban-kewajiban lainnya dalam Islam seperti shalat, puasa, zakat, dan pergi haji ke Makkah.²⁸ Kaum radikal *salafi* berpendapat bahwa setiap individu Muslim harus berpartisipasi dalam jihad dalam situasi-situasi darurat, ketika *dâr al-Islâm* berada di bawah ancaman serangan asing yang tak terduga. Namun demikian, dalam keadaan normal, seorang individu Muslim tidak perlu berpartisipasi sepanjang terdapat anggota Muslim lainnya yang memikul beban bagi semua dalam mempertahankan kejayaan Islam. Posisi teologis ini didasarkan pada sebuah konsep klasik hukum Islam yang dikembangkan sepanjang tiga abad pertama dari sejarah Islam.²⁹

Di sisi lain, *salafi jihâdî* mendasarkan argumentasi mereka pada persepsi bahwa umat Muslim di seluruh dunia berada di bawah ancaman konspirasi Zionis-Kristen. Kondisi semacam ini dipahami sebagai justifikasi kuat untuk mengobarkan jihad bagi seluruh umat Muslim melawan semua musuh Allah.³⁰ Dalam menjustifikasi jihad sebagai sebuah kewajiban individual, Imam Samudra, misalnya, merujuk pada sebuah ayat al-Qur'an sebagai berikut "Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui."³¹ Samudra menggambarkan para *mujâhidîn* (prajurit Allah) yang berperang di medan pertempuran sebagai *ahl al-thughûr* (prajurit garda depan). Pada saat Nabi Muhammad masih hidup, demikian Samudra, ketika status jihad

²⁷ ICG, *Indonesia Background*, h. 25.

²⁸ Samudra, *Aku Melawan Teroris!*, h. 79 dan 128-129.

²⁹ Lebih jauh tentang jihad sepanjang sejarah Islam, lihat, misalnya, Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999); Murtada Mutahhari, "Jihad in the Qur'an," dalam Mahmud Taleqani, *et al.* (ed.) *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam* (Houston, Texas: Institute for Research and Islamic Studies, 1986), h. 81- 124.

³⁰ Samudra, *Aku Melawan Teroris!*, h. 69.

³¹ Q.S. al-Baqarah/2: 216.

menjadi kewajiban bagi setiap individu, seluruh umat Muslim diklasifikasikan sebagai *ahl al-thughûr*. Selama perang Tabuk, misalnya, terdapat tiga orang sahabat Nabi yang konon *desersi* dari tugas berperang, dan Nabi memberikan mereka hukuman lunak dengan mengucilkan mereka dari pergaulan sehari-hari dari para sahabat lainnya. Tidak ada seorang pun dari kalangan *ahl al-thughûr*, jelas Samudra, tidak pernah pergi ke medan perang. Seluruh pendiri empat imam madzhab, Ibn Taymiyyah dan muridnya, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, diriwayatkan turut berperang melawan non-Muslim mengikuti pendahulu mereka.³²

Perdebatan lainnya yang diangkat oleh kaum radikal *salafi* dan *salafi jihâdî* terpusat pada apakah jihad harus dilancarkan secara defensif ataukah ofensif. Pada dasarnya, kubu radikal *salafi* cenderung melihat jihad dalam maknanya yang defensif, ketimbang yang ofensif. Sebagaimana dalam kasus konflik antar-agama di Maluku, mereka menganggap komunitas Muslim berada dalam keadaan diserang oleh non-Muslim, dan mengobarkan jihad di daerah ini wajib hukumnya.³³ Sebaliknya, kalangan radikal *jihadi* melihat jihad dalam pemaknaannya yang ofensif (*hujumî*). Imam Samudra dan Imam Mukhlas, pelaku bom Bali lainnya, berargumen bahwa bentuk terbaik pertahanan adalah menyerang.³⁴ Tujuan jihad adalah bukan sebatas untuk memproteksi sesama Muslim Muslim semata, tetapi juga untuk menghancurkan kendala apapun ke arah penegakan Islam dan untuk menghunjamkan rasa takut ke hati musuh-musuh Allah, di antaranya adalah kaum *musyrikîn*, *munâfiqîn*, dan sudah barang tentu kaum kafir.

Pertanyaannya kemudian adalah, sampai kapan jihad dikumandangkan?. “Sampai tidak ada fitnah (penindasan), dan sampai seluruh umat manusia di dunia ini mengakui kebenaran Islam atau mereka berpindah agama ke Islam,” kata Imam Samudra.³⁵ Guna membenarkan pendirian teologis ini, dia mengutip sebuah ayat dalam al-Qur’an, “Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.” (Q.S. al-Anfâl/8: 39). Dia juga mengutip dua hadis Nabi, “Saya (Muhammad) diutus oleh Allah menjelang hari kiamat melalui pedang hingga Allah menjadi satu-satunya Tuhan yang disembah dan tidak ada sekutu bagi-Nya” (HR. Bukharî-Muslim). Hadis yang lain adalah “Saya diutus oleh Allah untuk memerangi seluruh umat manusia hingga mereka mengucapkan kalimat ‘lâ ilâha illa Allâh’ (tidak ada tuhan selain Allah). Jika mereka sudah mengucapkannya, maka ketahuilah Allah akan mengamankan harta benda dan darah mereka, kecuali atas hak-hak yang ditetapkan Islam, dan mengingatkan Allah” (HR. Bukharî-Muslim).³⁶

³² Samudra, *Aku Melawan Teroris!*, h. 69.

³³ ICG, *Indonesia Backgrounder*, h. 4.

³⁴ *Ibid.*, h. 25.

³⁵ Samudra, *Aku Melawan Teroris!*, h. 133.

³⁶ *Ibid.*, h. 133-4.

Dalam mengonstruksi konsep jihad, *salafi jihadi* banyak dipengaruhi oleh Ibn Taymiyyah yang menganjurkan jihad bagi setiap Muslim, dan yang berpendapat bahwa jika tidak bisa dihindari membunuh orang kafir tanpa membunuh Muslim, maka pembunuhan itu diperbolehkan. Selain itu, mereka juga berpijak pada dua belas seri buku 'Abd Allâh Azzam (seorang ideolog al-Qaeda terkemuka) tentang latihan jihad yang berjudul *Tarbiyah Jihadiyah* (Pendidikan Jihad).

Imam Samudra berpandangan bahwa terdapat empat tahap berjihad. Langkah pertama adalah kontrol diri di mana jihad belum diperintahkan. Setiap Muslim harus bersabar dalam menghadapi segala penindasan, penghinaan dan ejekan orang kafir. Tahap ini telah dialami oleh sejumlah sahabat Nabi, seperti keluarga Bilal bin Rabah dan Yasîr yang telah disiksa oleh majikan mereka yang kafir karena perpindahan agama mereka ke Islam. Langkah kedua adalah ketika Muslim diizinkan, belum diperintahkan, untuk melakukan jihad sebagai sebuah pertahanan diri jika mereka diperlakukan secara tidak adil oleh orang kafir. Hal ini didasarkan pada ayat al-Qur'an "*Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata "Tuhan kami hanyalah Allah"* (Q.S. al-Hajj/22: 39-40). Tahap ketiga adalah ketika jihad wajib dilakukan secara terbatas saja, hanya terhadap mereka yang memerangi Muslim. Hal ini didasarkan pada sebuah ayat dalam al-Qur'an, "*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*" (Q.S. al-Baqarah/2: 190). Tahap yang terakhir adalah ketika jihad menjadi kewajiban setiap Muslim guna memerangi seluruh non-Muslim dan *musyrikîn*. Hal ini terjadi jika semua tahapan sebelumnya telah dilalui, dan kaum *jihadi* meyakini bahwa langkah ini adalah ketentuan Allah yang terakhir yang telah menghapus seluruh fakta dan perjanjian perdamaian yang pernah dibuat Nabi Muhammad dengan kaum kafir. Tahap ini berpijak pada ayat "*Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk*" (Q.S. al-Taubah/9: 29). Ayat yang lain juga dirujuk seperti "*Dan perangilah kaum musyrikîn itu semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya*" (Q.S. al-Taubah/ 9: 36).³⁷

Jihad harus dikumandangkan demi membalaskan dendam bagi sesama Muslim atas penindasan dan siksaan yang dilakukan oleh musuh-musuh Allah. Bagi radikal Muslim, baik murni *salafi* atau *jihadi*, komunitas Muslim di seluruh dunia harus bersatu

³⁷ *Ibid.*, h. 125-29.

dalam menghadapi para penjajah itu karena setiap Muslim bersaudara. Umat Islam digambarkan sebagai satu kesatuan tubuh, jika ada salah satu anggota tubuh yang sakit maka anggota tubuh lainnya harus turut merasakannya. Empati sesama Muslim atas penindasan dan siksaan saudaranya harus ditunjukkan dalam bentuk solidaritas trans-nasional melalui jihad.

Doktrin Kesyahidan (*Istisyhâd*)

Mati di jalan Allah (*fi sabîl Allâh*) merupakan tujuan akhir dari perjalanan kalangan radikal.³⁸ Jenis kematian ini, dalam konsepsi mereka, memiliki kualifikasi yang sangat terhormat di mana Tuhan menjanjikan pertemuan dengan-Nya dan bidadari di surga. Dalam Islam, sama seperti agama-agama besar lainnya, doktrin ini disebut sebagai “*martyr*” (*syahîd*), dan proses di mana Muslim mencari kematian di jalan ini disebut *istisyhâd* (menjadi *syahîd*). Kualifikasi kesyahidan dipahami oleh kaum radikal sebagai stratifikasi tertinggi dan paling terhormat dari segala jenis kematian. Dengan kualifikasi ini, kesyahidan merupakan satu-satunya jenis kematian yang diobsesikan oleh kalangan radikal, terutama *salafi jihadi*. Dalam Islam, seluruh prajurit yang gugur di medan jihad melawan semua musuh Allah diyakini sebagai *syahîd*. Seperti halnya dalam kasus jihad, *syahâdat* memiliki justifikasi yang kuat dalam al-Qur’an, seperti Q.S. Âli Imrân/3: 169 dan Q.S. al-Hajj/22: 58-59. Dari ayat ini jelaslah bahwa kaum radikal memahami konsep *syahâdat* dalam pengertian keabadian (*immortality*). Ayat-ayat ini mengindikasikan bahwa mereka yang terbunuh (*syahîd*) dalam medan jihad bukanlah benar-benar mati, sejatinya mereka mendapatkan balasan terhormat di akhirat kelak. Istilah *syahîd*, yang makna dasarnya adalah “saksi,” beserta derivasinya, bisa dijumpai dalam al-Qur’an lebih dari limapuluh kali yang berarti persaksian seorang Muslim di atas bumi atas keesaan Tuhan, kerasulan Muhammad, dan kebenaran iman.³⁹

Dalam Islam, *syahîd* yang ideal adalah mereka yang mati di jalan Allah “dengan tangannya, lidahnya, dan hatinya.” Sekalipun demikian berjuang dengan hati adalah selemah-lemah iman.⁴⁰ Penekanan pada perjuangan yang bersifat keluar ini tidak mengandaikan peperangan yang liar dan tidak terkontrol. Tetapi, Islam menganjurkan perjuangan yang terorganisir bagi kebaikan dan melawan kejahatan. Sementara *syahîd* yang ideal dalam Islam adalah mereka yang gugur dalam peperangan, peperangan aktual

³⁸ Lebih jauh tentang doktrin kesyahidan dalam Islam, lihat, misalnya, Raphael Israeli, “A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism,” dalam *Journal of Terrorism and Political Violence*, Vol. 14, No. 4, 2002, h. 23-40; Bandingkan Raphael Israeli, “Islamikaze and Their Significance,” dalam *Journal of Terrorism and Political Violence* 9/3, Autumn 1997, h. 96-112.

³⁹ Mahmoud M. Ayoub, “Martyrdom in Christianity and Islam,” dalam Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland (ed.), *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987), h. 70.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 75.

sebenarnya bukanlah sebuah persyaratan absolut bagi *kesyahidan*. Islam, lebih jauh lagi, memiliki kaum *syahîd* yang secara diam-diam dan dengan segala keberanian menahan penyiksaan dan kematian. Fenomena budak Bilal bin Rabah dan Yasîr yang disiksa oleh para majikannya hanya gara-gara mereka masuk Islam menjadi bukti kesyahidan lain yang tidak kalah terhormatnya.⁴¹

Di Indonesia, kaum *salafi* dan *salafi jihadi* memiliki pandangan berbeda mengenai praktik-praktik operasi kesyahidan diri. Kaum *salafi* murni cenderung menganggap praktik kesyahidan diri seperti dalam kasus 11 September sebagai *bid'ah* yang diharamkan dalam Islam. Sementara itu, kelompok kedua diwakili oleh kelompok Imam Samudra yang berpendapat bahwa operasi kesyahidan diri merupakan bagian integral dari jihad yang sangat dianjurkan oleh Islam bagi setiap Muslim dewasa. Samudra menyebut operasi kesyahidan sebagai "*istimata*" (mencari mati). Untuk mendukung posisi telogisnya, Samudra mengutip fatwa para mufti terkemuka seperti Yûsuf Qardhâwî yang mengatakan bahwa operasi kesyahidan diri diperbolehkan hanya di daerah-daerah tertentu seperti Palestina, dan Nawaf Hail al-Takrarî yang mengatakan bahwa operasi jenis ini tidak hanya dibatasi di Palestina saja. Selain itu, Samudra juga mendasarkan argumentasinya pada praktik kaum *ahl al-thughûr* dengan mengutip perkataan Sufyan ibn 'Uyaynah, seorang ulama dari generasi *tabi'ûn* dan guru dari Imâm Syafi'î, yang mengatakan bahwa "jika kamu melihat kaum Muslim berselisih paham (tentang suatu masalah), maka ikutilah pendapat para *mujâhidîn* dan *ahl al-thughûr*."⁴² Dalam pandangan Samudra, baik *mujâhidîn* maupun *ahl al-thughûr* memiliki tempat yang terhormat dan lebih dekat kepada Allah ketimbang ulama yang hanya duduk, belajar dan mengajarkan ilmu-ilmu agama (*qâ'idîn*) kepada santri. Dia menganggap sejumlah *jihadi* kontemporer sebagai *ahl al-thughûr*, seperti Osama bin Laden, Ayman al-Zawahiri, Abdullah Azam, Mullah Omar, dan Sulayman Aby Ghayth. Untuk memperkuat argumentasinya, dia merujuk pada sebuah ayat al-Qur'an berikut "*Tidaklah sama antara mu'min yang duduk (yang tidak turut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat*" (Q.S. al-Nisâ'/4: 95).

Kaum *salafi jihadi* yang melakukan operasi kesyahidan diri di sejumlah tempat di Indonesia tidak akan menganggap kematian mereka sebagai sia-sia. Mereka berkeyakinan bahwa kematian mereka hanya menjadi *entry point* dari perjalanan panjang menuju surga Tuhan dan bertemu dengan bidadari-Nya yang sangat cantik. Karena alasan inilah, tidak mengherankan jika mereka menamakan para pelaku kesyahidan diri sebagai "pengantin," mengasumsikan bahwa pelaku kesyahidan diri akan disambut oleh para

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Samudra, *Aku Melawan Teroris!*, h. 171.

bidadari Allah di surga.⁴³ Juga dilaporkan bahwa sebelum operasi kesyahidan, dilakukan sebuah diskusi kecil untuk memilih siapa yang akan melaksanakan operasi dimaksud, dan sumpah bai'at harus diambil. Yang menarik, setiap *jihadi* yang terlibat dalam operasi tersebut berharap untuk dipilih sebagai pelaku. Segera setelah dia terpilih dia akan merasa sangat bahagia dengan keputusan tersebut, dan mereka yang tidak terpilih akan menangis karena telah kehilangan satu kesempatan yang sangat berharga dalam hidupnya.⁴⁴

Dalam pandangan kaum salafi *jihadi*, operasi kesyahidan diri (*istimata* atau *istisyhâd*) itu berbeda dari aksi bunuh diri yang terlarang dalam Islam. Sementara operasi kesyahidan diri harus berdasar pada niat untuk melindungi kaum Muslim dan untuk menegakkan Islam, aksi bunuh diri adalah sebuah aksi bodoh yang berpijak pada rasa frustrasi dan tidak ada kaitannya dengan menegakkan agama. Tidak ada ganjaran bagi pelaku kesyahidan diri kecuali surga Tuhan, sementara ganjaran bagi mereka yang melakukan aksi bunuh diri adalah neraka. Di samping itu, operasi kesyahidan diri harus menyertakan sejumlah persyaratan berikut. (1). Para pelaku harus memiliki anggapan yang kuat bahwa mereka akan terbunuh dalam operasi tersebut. (2). Operasi dimaksud ditujukan untuk menjatuhkan moralitas musuh. (3). Operasi tersebut ditujukan untuk membangkitkan semangat jihad dan keberanian kaum Muslim. (4). Dalam operasi dimaksud, pelaku mungkin terbunuh oleh senjata musuh. (5). Dia terbunuh oleh senjatanya sendiri.⁴⁵

Penutup

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa gambar islamisme radikal di Indonesia tidak sesederhana yang dibayangkan banyak orang. Pengklasifikasian radikal Muslim ke dalam dua kelompok besar, salafi murni dan salafi *jihadi*, merupakan terobosan penting dalam membedah anatomi islamisme radikal di tanah air pasca-Orde Baru. Ia membantu memahami secara lebih jelas apa yang dimaksud dengan Islamisme radikal di Indonesia. Namun demikian, pertanyaan sejauh mana klasifikasi ini mewakili gambar obyektif islamisme radikal di Indonesia membutuhkan penelitian lebih lanjut. Sejalan dengan ini, sejumlah perspektif bisa diterapkan untuk mendekati topik dimaksud. Jauh dari ambisi untuk menyediakan sebuah gambar yang komprehensif tentang islamisme radikal, perspektif teologis yang digunakan pada tulisan ini mendasarkan diri pada asumsi bahwa teks-teks suci keagamaan memberikan kontribusi secara signifikan dalam membentuk dan memola *mindset* kaum radikal.

⁴³ Syu'bah Asa, "Pengantin Darah," dalam *Tempo* (20 September 2004).

⁴⁴ Informasi ini diberitakan oleh Syafi'i Anwar, Direktur Eksekutif International Conference of Islam and Pluralism (ICIP), Jakarta, di Melbourne, Desember 2005.

⁴⁵ Samudra, *Aku Melawan Teroris!*, h. 183.

Memang, baik *salafi* murni maupun *salafi jihadi* menggunakan sumber-sumber tekstual yang teramat selektif yang sebagian besar diambil dari mentor-mentor mereka di Negara-negara Timur Tengah. Kedua kelompok saling sepakat atas poin-poin tertentu, tetapi saling berbeda pendapat atas hal-hal lainnya. Genealogi intelektual kaum *salafi* murni biasanya kembali pada teks-teks suci yang ditulis oleh para mentornya dari kalangan *ikhwân al-muslimîn* seperti Sayyid Qutb dan Hasan al-Banna. Di lain pihak, kaum *salafi jihadi* menggunakan teks-teks keagamaan yang ditulis oleh kalangan *jihadi* internasional semacam Abdullah Azam beserta duabelas jilid bukunya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia tentang latihan jihad. Buku-buku ini ditransfer oleh veteran perang Afghan dan mereka menganggap mentor mereka sebagai *ahl al thughûr*, yang fatwa-fatwanya layak untuk diikuti ketimbang fatwa ulama lainnya. Di Indonesia, buku-buku ini sangat mudah untuk diakses berkat upaya penerjemahan dan penerbitan oleh sejumlah penerbit local secara bebas.

Kecenderungan eklektisisme untuk mengambil teks-teks keagamaan tertentu sembari meninggalkan lainnya tidak terjadi begitu saja. Ini mengindikasikan bahwa terdapat sebuah proses seleksi alamiah di kalangan Muslim radikal untuk memprioritaskan teks tertentu atas lainnya. Kontestasi dinamis ini terjadi terutama berkat proses demokratisasi secara terbuka yang telah berlangsung setelah runtuhnya rezim Orde Baru. Hal ini membuat setiap orang bisa mengakses secara bebas diskursus radikal apapun berdasar pada preferensi masing-masing tanpa dihindangi rasa takut untuk ditekan pemerintah sebagaimana terjadi sebelumnya. Akibatnya, makna keagamaan apapun yang terkandung dalam setiap doktrin keagamaan seperti jihad dan *istisyhâd* telah diperebutkan dan direproduksi oleh kelompok radikal dari berbagai sudut pandang. Di masa depan, diramalkan bahwa kontestasi makna semacam ini akan terus terjadi dengan intensitas berbeda asalkan kontestasi tersebut tidak keluar dari bingkai ruang publik yang damai tanpa harus diinterfensi oleh pemerintah.

Mengenai pertanyaan apa yang menyebabkan *salafi* murni menjadi *jihadi*, tidak tersedia argumen yang meyakinkan yang dikembangkan sejauh ini. Namun demikian, ICG telah membuat sebuah asumsi awal bahwa terdapat momen-momen menentukan sepanjang sejarah Indonesia, seringkali diasosiasikan dengan represi dan kekerasan domestik, sebagai momen awal di mana pemisahan antara keduanya terjadi. ICG mengidentifikasi tiga peristiwa yang terjadi antara 1998-1999 dan yang menyebabkan pemisahan tersebut. Momen pertama adalah fatwa bulan Februari oleh *World Islamic Front*, yang dipimpin oleh Osama bin Laden, untuk menyerang bangsa Amerika beserta aliansi dan segala bentuk kepentingannya di Indonesia, dan jihad melawan komunitas Kristen dan Yahudi. Yang kedua adalah jatuhnya rezim Suharto (Mei 1998) dan kembalinya para pemimpin *Jemaah Islamiyah* (JI) ke Indonesia (akhir 1999), dan yang ketiga adalah pecahnya konflik komunal di Ambon (awal 1999).⁴⁶ Apapun hasilnya, temuan

⁴⁶ ICG, *Indonesia Background*, h. 26.

tersebut sangat terbuka untuk dikritisi melalui sebuah proyek penelitian yang lebih mendalam.

Pustaka Acuan

- Ahmad, Mumtaz. "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia" dalam Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- Al-Khattar, Aref M. *Religion and Terrorism: an Interfaith Perspective*. Westport, Conn: Praeger, 2003.
- Arjomand, Said Amir. "Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism" dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Asa, Syu'bah, "Penantin Darah," dalam *Tempo*. 20 September 2004.
- Ayoub, Mahmoud M. "Martyrdom in Christianity and Islam" dalam Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland (ed.), *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*. Syracuse-New York: Syracuse University Press, 1987.
- Ba'asyir, Abu Bakar. "Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam" dalam Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.
- Behrend, Tim. "Reading Past the Myth: Public Teachings of Abu Bakar Ba'asyir." Makalah, tidak diterbitkan.
- Bernard, Lewis. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Bruinessen, Martin van. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," dalam *South East Asia Research* 10 (2).
- Drummond, Jonathan T. "From the Northwest Imperative to Global Jihad: Social Psychological Aspects of the Construction of the Enemy, Political Violence, and Terror," dalam Chris E. Stout (ed.), *The Psychology of Terrorism*. Westport, Conn: Praeger, 2002.
- Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ghadbian, Najib. "Political Islam and Violence," dalam *New Political Science*, vol. 22, no. 1 (2000).
- Hasan, Noorhaidi. "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia," dalam *Indonesia* 73 (2002).
- Ibrahim, Idi Subandy dan Asep Samsul M. Romli, *Kontroversi Ba'asyir: Jihad Melawan Opini "Fitnah" Global*. Bandung: Nuansa, 2003.

- ICG Asia Report N 83. *Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*. 13 September 2004.
- Israeli, Raphael. "A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism," dalam *Terrorism and Political Violence*, vol. 14, no. 4, Winter 2002.
- Israeli, Raphael. "Islamikaze and Their Significance," dalam *Journal of Terrorism and Political Violence* 9/3, Autumn 1997.
- Media Indonesia*. 12 November 2004.
- Mutahhari, Murtada, "Jihad in the Qur'an." dalam Mahmud Taleqani, *et al.* (ed.), *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston-Texas: Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
- Peters, Rudolph. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton Publishers, 1979.
- Rapoport, David C. dan Yonah Alexander (ed.). *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications*. New York: Pergamon Press, 1982.
- Roy, Oliver. *Globalised Islam: the Search for a New Ummah*. London: Hurst, 2004.
- Samudra, Imam. "Aku Melawan Teroris."
- Singh, Bilveer. "The Challenge of Militant Islam and Terrorism in Indonesia," *Australian Journal of International Affairs*, vol. 58, no. 1, March 2004.
- Sivan, Emmanuel. "The Enclave Culture," dalam Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Sonn, Tamara. "Irregular Warfare and Terrorism in Islam: Asking the Right Questions," dalam James Turner Johnson and John Kelsay (ed.), *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*. New York and London: Greenwood Press, 1990.