

Aksi dan Identitas Kolektif Gerakan Islam Radikal di Indonesia

*Eric Hiariej**

Abstract

Since 2000 the world has witnessed the rise of Islamic radicalism in Southeast Asia. This paper would like to see Islamic radicalism as a social movement by focusing on the process of collective identity formation. The author argues that collective action is not a given reality but is the outcome of the construction and consolidation of internal identity. That is why without understanding the construction of internal coherence, it is difficult to understand the logic of actions undertaken by the activists. This paper draws analysis from five radical islam organizations: Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKASWJ) and its military wing Laskar Jihad (LJ), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) and Jamaah Islamiyah (JI).

Kata-kata kunci:

Islam; radicalism; collective action and identity; movements.

Pendahuluan

Sejak tahun 2000, dunia menyaksikan kebangkitan radikalisme Islam di Asia Tenggara. Selain kelompok Abu Sayyaf di Filipina

* *Eric Hiariej* adalah staf pengajar Jurusan Hubungan Internasional Universitas Gadjah Mada. Ia dapat dihubungi melalui email ehiariej@yahoo.com.

Selatan dan Kumpulan *Mujahidin* Malaysia (KMM) yang terlibat dalam penyanderaan sejumlah warga asing, radikalisme ini hampir identik dengan kemunculan sejumlah organisasi Islam di Indonesia seperti Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKASWJ), Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis *Mujahidin* Indonesia (MMI). Jamaah Islamiyah (JI) menyita paling banyak perhatian berkat keterlibatannya dalam sejumlah aksi teror di Indonesia yang menimbulkan banyak korban jiwa.¹ Tulisan ini melihat radikalisme Islam sebagai gerakan sosial. Dari sisi gerakan sosial, dua pertanyaan relevan yang menjadi fokus perhatian adalah: (1) apa bentuk-bentuk aksi kolektif radikalisme Islam, dan (2) bagaimana aksi kolektif tersebut dipahami.

Dalam tradisi studi gerakan sosial aksi selalu dipahami sebagai alat untuk mencapai tujuan. Sejak *'what is to be done?'* merupakan pertanyaan paling mendesak bagi setiap gerakan seperti diingatkan V.I. Lenin di awal abad ke-20, aksi kerap dikaitkan dengan soal bagaimana para aktivis menginvestasikan sebagian besar tenaga dan pikirannya untuk mempertimbangkan dan memilih strategi yang paling menguntungkan dalam mencapai apa yang mereka cita-citakan (McCarthy dan Zald 1973; 1977; McAdam et al. 1996; Snow et al. 2004; lihat juga Melucci 1996; Buechler 2000; Della Porta dan Diani 2006). Istilah *repertoire of action*, yang pertama kali diperkenalkan Tilly (1986), menjelaskan ketika membuat keputusan para aktivis mengacu pada strategi dan taktik yang pernah dipraktikkan masyarakat setempat.

Mayoritas tulisan yang membahas perkembangan kontemporer radikalisme Islam di Asia Tenggara juga memahami aksi para aktivis Muslim garis keras sebagai upaya mewujudkan tujuan, yakni penerapan *Shari'a*, pendirian sebuah negara Islam atau pendirian sebuah khilafah (Barton 2004; Wright-Neville 2004; Bubalo dan Fealy 2005; Fealey 2005; van Bruinessen 2002a; 2002b; Abuza 2002; 2004; Eliraz 2004). Tulisan David Wright-Neville, misalnya, mengklasifikasikan aktivis Muslim di Malaysia dan Indonesia menjadi *activist*, *militant*, dan *terrorist*. Wright-Neville menggunakan kategori ini untuk membedakan tiga macam agenda aksi; antara aksi yang bertujuan sekadar merubah kebijakan politik agar bernuansa Islami, yang bertujuan bukan saja untuk merubah

1 PBB, dengan dukungan pemerintah negara-negara Barat seperti Australia dan Amerika Serikat (AS), mengategorikan JI sebagai organisasi teroris seperti halnya Al-Qaeda.

kebijakan tapi juga untuk mengganti hierarki politik yang lebih berpihak pada umat Islam, dan yang bertujuan melakukan perubahan radikal terhadap tatanan sosial yang ada dengan menggunakan kekerasan.

Kelemahan model instrumentalis sudah dibahas di banyak tempat (lihat, misalnya, Melucci 1985; 1989; 1996; Buechler 2000). Apa yang relevan bagi studi ini adalah cara aksi kolektif dipahami telah mengabaikan arti penting aspek kultural dalam gerakan sosial. Sebelum sebuah aksi dilakukan para aktivis, pada dasarnya, perlu merasa beberapa aspek kehidupannya terganggu dan merasa yakin dengan bertindak bersama mereka bisa mengatasi persoalannya. Tanpa perasaan bersama, yang menjadi basis kolektivitas gerakan, yang dibentuk oleh proses *framing*, ideologi dan identitas, sulit dibayangkan aksi kolektif bisa terwujud.

Model instrumentalis, terutama yang terpengaruh teori aksi rasional yang dikembangkan Mancur Olson (1965), selalu melihat aksi kolektif dalam konteks kalkulasi untung-rugi. Yang terlupakan adalah pertimbangan rasional hanya bisa dilakukan jika para aktivis telah memiliki kesepakatan tentang ukuran sebuah rasionalitas (lihat Melucci 1989; 1996). Ukuran rasionalitas merupakan hasil konstruksi sosial yang tergantung pada bagaimana para aktivis mengenal dirinya sendiri, mengetahui apa yang sedang dilakukan dan mengenali lingkungan di luar dirinya. Proses internal sebuah gerakan yang berlangsung sebelum aksi kolektif ini adalah proses pembentukan identitas kolektif, yang mengambil jalan non-rasional, yakni jalan identifikasi dengan 'kawan' dan 'lawan'. Dalam teori-teori gerakan sosial baru (GSB), identitas kolektif yang melahirkan rasa senasib sepenanggungan, rasa menghadapi musuh bersama dan rasa memiliki tujuan bersama—yang membentuk 'ke-kita-an' dari setiap gerakan sosial—bukan saja menentukan bentuk dan berhasil tidaknya sebuah aksi, tapi juga bisa dipandang sebagai tujuan gerakan itu sendiri. Sebagai contoh, perjuangan identitas yang menjadi tujuan utama gerakan feminis melibatkan tuntutan yang tidak bisa dinegosiasikan karena tujuan tersebut—menjadi feminis—melekat pada formasi subjek—para aktivis feminis—yang terlibat dalam gerakan. Mereka melakukan aksi bukan untuk sekedar mewujudkan ke-feminis-an, tapi karena terlibat dalam aksi kolektif adalah wujud nyata dari menjadi feminis itu sendiri. Di sini aksi bukan hanya soal memilih taktik terbaik, tapi berkaitan langsung dengan sisi eksistensial para aktivisnya. Bagi para feminis, 'mereka ada

karena mereka melakukan aksi kolektif'. Implikasinya, menurut teori GSB aksi bukan lagi sebuah 'awal' dari sebuah ziarah untuk menuju tujuan tertentu, melainkan 'akhir' dari sebuah proses pembentukan kolektivitas sebuah gerakan.

Tulisan ini tidak akan menjelaskan bentuk-bentuk aksi yang dilakukan kelompok-kelompok Islam radikal sebagai instrumen untuk mencapai tujuan. Setelah uraian tentang format aksi kolektif yang pernah dipraktikkan para aktivisnya dalam kurang lebih delapan tahun terakhir, tulisan ini akan mengajak pembaca memahami logika gerakan tersebut dengan mencermati proses pembentukan identitas kolektif.

Radikalisme Islam dalam tulisan ini mengacu pada lima organisasi Islam garis keras di Indonesia yang muncul terutama setelah pengunduran diri Soeharto, yaitu Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKASWJ) beserta sayap militernya Laskar Jihad (LJ), Front Pembela Islam (FPI), Majelis *Mujahidin* Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Jamaah Islamiyah (JI).

Tabel 1.1 Profil Singkat Lima Organisasi Islam Garis Keras di Indonesia

Organisasi	Waktu Pendirian	Tokoh utama	Latar belakang pendirian
FKASWJ dan LJ	14 Februari 1998; April 2000	Jafar Umar Thalib, Ayip Safruddin	Respon terhadap kesulitan umat Islam akibat krisis ekonomi dan politik 1997-1998; respon terhadap konflik antar-agama di Maluku
FPI	17 Agustus 1998	Habib Rizieq	Reaksi terhadap meningkatnya demonstrasi mahasiswa yang menentang Habibie
MMI	7 Agustus 2000	Abu Bakar Ba'asyir, Irfan Awwas, Muhammad Thalib	Menyediakan wadah gerakan bagi semua aktivis Muslim pro penegakkan <i>Shari'a</i> yang masih terfragmentasi

HTI	Pertengahan 1980-an	Ismail Yusanto, Muhammad Khatah	Berkembang bersamaan dengan meningkatnya aktivisme Islam di kampus-kampus besar di Jawa di era 1980-an
Jl	Awal 1990-an	Abdullah Sungkar, Riduan Isamudin, Abdul Aziz	Ketidakpuasan terhadap represi politik Orde Baru dan meningkatnya penindasan atas umat Islam di berbagai belahan dunia

Sumber: Fealey (2004); Barton (2004); Batley (2003); Singh (2003); Jamhari dan Jahroni (2004)

Aksi Kolektif Kelompok Islam Radikal

Protes adalah terminologi yang luas digunakan dalam tradisi studi gerakan sosial untuk menyebut bentuk-bentuk aksi kolektif yang digunakan para aktivis memperjuangkan tuntutan mereka (lihat della Porta dan Diani 2006; Goodwin dan Jasper 2003; Buechler 2000; Melucci 1996; Tilly 1986). Protes adalah metode yang tidak lazim, yang keabsahannya bisa dipertanyakan, yang dimaksudkan untuk mempengaruhi proses sosial-politik, mempertahankan atau merubah pelebagaan hubungan kekuasaan yang berlaku. Bias instrumental adalah persoalan utama konsep ini. Aksi-aksi seperti pemogokkan, blokade dan unjuk rasa sepenuhnya digambarkan sebagai alat untuk mencapai tujuan gerakan, baik untuk mendorong atau menghambat kebijakan tertentu atau untuk memperjuangkan sebuah transformasi struktural. Padahal protes juga bisa dipahami sebagai cerminan identitas kolektif. Sementara para pengamat mengenal sebuah gerakan dengan melihat dan membaca protes-protes yang dilakukan, para aktivis menggunakan aksinya untuk mengaksentuasi keberadaan dirinya. Selain itu memandang protes dengan cara ini memudahkan pemahaman terhadap bentuk-bentuk aksi yang seringkali tidak ada hubungannya sama sekali dengan tujuan gerakan.

Bentuk aksi kolektif kelompok Islam radikal cukup beragam, dari penggunaan kekerasan dan serangan mematikan sampai pawai massa dan protes damai. Dalam delapan tahun terakhir kebangkitan gerakan ini

identik, di antaranya, dengan serangkaian bom dan ledakan di berbagai tempat di tanah air. Penggunaan sarana mematikan bukan fenomena baru dalam tradisi Islam garis keras di Indonesia. Di sekitar awal 1980-an, misalnya, peledakan sejumlah fasilitas umum dikaitkan dengan aktivitas sisa-sisa anggota *Darul Islam* (DI). Dalam perkembangan terbaru JI merupakan kelompok utama yang terlibat dalam jenis aksi kolektif tersebut. Organisasi ini memperkenalkan dirinya kepada dunia melalui serial serangan brutal di berbagai tempat di Indonesia yang meregang nyawa lebih dari 300 orang. Faktanya, JI melancarkan lebih dari 15 aksi pemboman sejak 1999 (lihat Tabel 1.2). Sebagian besar aktivisnya telah ditangkap pihak berwajib. Aktivis lain yang masih bebas berada dalam daftar buruan petugas keamanan bukan saja Indonesia, tetapi juga Malaysia, Singapura, dan Filipina. Namun aktivis Islam radikal bukan satu-satunya kelompok yang menggunakan bom. Setelah pengunduran diri Soeharto sejumlah ledakan juga dikait-kaitkan dengan organisasi lain, termasuk serangan bom yang dilakukan Gerakan Aceh Merdeka.² Aksi peledakan yang dilakukan aktivis Islam radikal umumnya berupa serangan terhadap apa yang disebut dengan “musuh-musuh Islam”, yakni serangan terhadap orang Kristen dan orang Barat dan terhadap simbol-simbol keduanya.

Sejak 2000 sederetan aksi bom dan peledakan menghancurkan sejumlah gereja di berbagai kota.³ Serangan paling menggemparkan dan pada skala yang paling luas terjadi pada Malam Natal tahun 2000. Serangkaian bom meledak dalam waktu yang nyaris bersamaan di dalam atau di sekitar 38 gereja Katolik dan Protestan di 11 kota di Sumatra, Jawa dan Nusa Tenggara Barat (NTB). Ini belum termasuk sejumlah bom yang tidak jadi meledak yang ditaruh di dalam gereja atau dikirim dalam bentuk parcel Natal dan beberapa lainnya yang berhasil dijinakkan. Diperkirakan,

2 Sejumlah ledakan juga berkaitan dengan Soeharto dan keluarganya. Setiap kali salah satu anggota keluarga ini menghadapi proses peradilan –sebagian besar dalam skandal korupsi– para pendukungnya menggunakan bom untuk mengintimidasi jaksa dan hakim. Lihat ICG (2001).

3 Menurut sebuah laporan, misalnya, pada tanggal 28 Mei 2000 di Medan, Sumatera Utara, sebuah ledakan di gereja Protestan melukai sekitar 47 orang. Bom-bom lain yang belum sempat meledak juga ditemukan di gereja-gereja lainnya di kota yang sama dan berhasil dijinakkan petugas kepolisian. Lihat ICG (2001) dan The Jakarta Post (29 Mei 2000).

18 orang meninggal dan setidaknya 36 orang menderita luka parah.⁴ Polisi berhasil menangkap otak di balik aksi peledakan. Beberapa waktu setelah itu, hasil interogasi polisi di Malaysia dan Singapura terhadap sejumlah aktivis JI yang ditangkap mengungkapkan bahwa dua tokoh sentral organisasi ini, Riduan Isamudin alias Hambali dan Abdul Azis alias Imam Samudera, bertanggung jawab atas serangan tersebut.⁵ Peran JI terlihat lebih jelas dalam serial ledakan yang menjadikan orang Barat sebagai target utama termasuk dalam Bom Bali I dan II, pemboman Hotel JW Marriot di Jakarta dan serangan terhadap Kedutaan Besar Australia. Bom Bali I, ledakan brutal dan mematikan di Sari Club dan Paddy's café, barangkali bisa dipandang sebagai serangan teroris paling penting yang pernah dilancarkan JI. Aksi ini mendemonstrasikan hasrat dan keseriusan organisasi tersebut menyerang tanpa belas kasihan target-target sipil. Ledakan itu sendiri membunuh 202 warga sipil, sebagian besar orang asing terutama yang berasal dari Australia, yang membuka jalan bagi PBB untuk mendaftarkan JI sebagai organisasi teroris dunia.⁶ Penggunaan bom bunuh diri juga pertama kali diperkenalkan di sini. Dua orang hasil rekrutmen baru JI, Arnasan alias Iqbal 1 dan Isa alias Iqbal 2, merelakan jiwanya dan menjadi medium kengerian yang bersifat absolut untuk menciptakan kekuatan destruktif yang tidak pernah dibayangkan oleh

4 Diantara para korban terdapat juga aktivis yang terlibat dalam serangan tersebut. Sebuah bom lain juga mencederai penggunanya sendiri karena secara prematur meledak ketika sedang dirakit. Lihat ICG (2001; 2002c) dan *Tempo* (14 Januari 2001; 25 Februari 2001).

5 Menurut laporan ICG (2002c) rencana penyerangan diputuskan dalam sebuah pertemuan di Kuala Lumpur dalam bulan Oktober 2000. Figur kunci lainnya adalah Yazid Sufaat dan Faiz Abubakar Bafana. Laporan lainnya menyebutkan Abu Bakar Ba'asyir ikut merestui aksi ini. Lihat *Tempo* (27 Oktober 2002).

6 Di Sari Club para perakit bom menggunakan 900 kg potasium klorat, 150 kg sulfur dan 75 kg aluminium yang di rangkai dalam sebuah mobil van. Para aktivis ini juga meledakkan gedung konsulat pemerintah AS di Denpasar, kemungkinan besar untuk mengalihkan perhatian petugas keamanan setempat. Lihat *Tempo* (27 Oktober 2002; 10 November 2002; 17 November 2002; 1 Desember 2002) dan Singh (2003).

masyarakat Indonesia sebelumnya.⁷ Peledakan direncanakan sekitar Agustus 2002. Riduan Isamudin, yang membuat keputusan penting mengalihkan target serangan JI dari objek-objek yang dijaga ketat seperti Kedutaan Besar AS di Singapura ke objek lain yang lebih mudah disusupi seperti café dan restoran yang kerap dikunjungi orang Barat, membiayai aksi tersebut. Ali Ghufron alias Mukhlas dipilih sebagai komandan operasi dan Abdul Azis sebagai koordinator lapangan. Figur kunci lainnya adalah perakit bom, Dulmatin dan Azahari, dan dua saudara laki-laki Gufron, Amrozi dan Ali Imron. Antara 2000 dan 2005 paling tidak sekali setahun JI melakukan serangan bom. Organisasi ini terus memanfaatkan “jasa” pelaku bom bunuh diri dan kian tergantung pada keahlian Azahari—sebelum dia ditembak mati oleh aparat keamanan—dan Noordin M. Top dalam merakit dan merencanakan peledakan.⁸

Tabel 1.2 Daftar Pemboman dan Peledakan yang Berkaitan dengan JI Sejak 1999

Lokasi	Kota	Waktu
Masjid Istiqlal	Jakarta	April 1999
Kediaman Duta Besar Filipina	Jakarta	Agustus 2000
Tigapuluh delapan Gereja (Pemboman Malam Natal)	Riau , Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Nusatenggara Barat	Desember 2000
Gereja HKBP dan Gereja Santa Ana	Jakarta	Juli 2001
Atrium Mall	Jakarta	Agustus 2001

7 Penggunaan bom bunuh diri luas diperdebatkan di awal-awal setelah peledakan. Figur pembom bunuh diri adalah gambaran yang jauh bagi masyarakat Indonesia, sejauh orang-orang Palestina yang terlibat dalam konflik dengan Israel. Masyarakat sedikit terkejut ketika terbukti bahwa ledakan tersebut adalah hasil serangan bunuh diri yang dilakukan oleh dua orang Indonesia asli. Lihat *Tempo* (27 Oktober 2002; 10 November 2002; 17 November 2002; 1 Desember 2002; 23 Februari 2003).

8 JI juga menggunakan serangan bunuh diri dalam peledakan Hotel JW Marriot, Kedutaan Besar Australia dan dalam Bom Bali II. Lihat *Tempo* (17 Mei 2003; 16 November 2003; 19 September 2004; 23 Oktober 2005).

Gereja Petra	Jakarta	November 2001
Gudang Kedutaan Besar AS (sebuah ledakan granat)	Jakarta	September 2002
Sari Club dan Paddy's Café (Bom Bali I)	Bali	Oktober 2002
Gedung konsulat pemerintah AS	Bali	Oktober 2002
Gedung konsulat pemerintah Filipina	Sulawesi Utara	Oktober 2002
Gedung PBB	Jakarta	April 2003
Bandara Internasional Soekarno-Hatta	Jakarta	April 2003
Lapangan parkir gedung parlemen	Jakarta	Juli 2003
Hotel J.W. Marriot	Jakarta	Agustus 2003
Gedung Kedutaan Besar Australia	Jakarta	September 2004
Nyoman's café, Mandega's café and R.aja's restaurant (Bom BaliII)	Bali	Oktober 2005

Sumber: *Tempo* (14 Januari 2001; 15 Februari 2001; 27 Oktober 2002; 17 Agustus 2003; 19 September 2004; 16 Oktober 2005); ICG (10 Oktober 2001; 11 Desember 2002; 22 Februari 2005)

Di saat hampir bersamaan aktivis Islam radikal lainnya terlibat dalam konflik komunal di Maluku dan Sulawesi Tengah. Atas nama membela masyarakat Muslim di dua daerah ini, FKASWJ mengirim sedikitnya 3000 pejuang untuk memerangi masyarakat Kristen setempat. JI dan kelompok radikal lainnya seperti MMI juga ikut mengirim jumlah pasukan yang lebih kecil. Secara historis kelompok Islam radikal di Indonesia sudah terbiasa mengirim personil ke medan tempur. Mayoritas tokoh utama JI, begitu pula Jafar Umar Thalib dari FKASWJ, adalah veteran perang. Mereka memperoleh keterampilan menggunakan senjata

dan alat peledak dan pengetahuan tentang taktik dan strategi di medan tempur ketika mereka menghabiskan barangkali waktu paling bermakna dalam hidupnya sebagai aktivis radikal di Afghanistan dan Mindanao. Khususnya, JI kelihatan berusaha menciptakan Sulawesi Tengah dan Maluku sebagai Afghanistan dan Mindanao baru, yang bisa digunakan untuk menghasilkan generasi baru aktivis yang berpikiran sama dengan keyakinan yang kuat terhadap idealisme gerakan.

Konflik komunal di Maluku bermula pada tanggal 19 Januari 1999 setelah sebuah perselisihan antara seorang penduduk Ambon asli yang beragama Kristen dan seorang penduduk Ambon pendatang yang beragama Islam.⁹ Perselisihan ini dengan cepat menyulut kekerasan antar-agama yang bersifat massal di seluruh pelosok kota yang berujung dengan pembakaran masjid dan gereja. Dalam jangka waktu kurang dari setahun, konflik menyebar ke pulau-pulau lain, membunuh lebih dari 7000 jiwa, melukai lebih dari 1000 orang dan memaksa sedikitnya 250 ribu orang untuk mengungsi.¹⁰ Sementara pemerintah berupaya keras memberikan penjelasan otoritatif tentang apa yang terjadi di Maluku, kelompok-kelompok radikal seperti FKASWJ memiliki cara tersendiri untuk membingkai peristiwa tersebut. Secara umum kelompok ini melihat konflik sebagai pembantaian warga Muslim oleh penduduk Kristen setempat dan menggarisbawahi keterlambatan reaksi pemerintah sebagai cerminan ketidakmampuan aparat berwenang membela penduduk Muslim lokal (lihat van Klinken 2001; ICG 2002a; Thalib 2001; Soelhi 2002). Perasaan bahwa orang Kristen berada di pihak yang menang mendorong pengiriman paramiliter Islam radikal untuk berperang

9 Terdapat sejumlah insiden yang melibatkan penduduk Islam dan Kristen lokal yang terjadi sebelum 19 Januari 1999. Salah satunya adalah yang terjadi di salah satu desa di Pulau Ambon selalu dianggap oleh mayoritas warga Muslim setempat sebagai awal mula konflik. Lihat ICG (2002a), Kastor (2000) dan Ecip (1999).

10 Banyak faktor menyebabkan terjadinya kekerasan dan konflik agama. Secara umum komunitas lokal di Ambon khususnya sudah sejak lama tersegregasi secara demografis, ekonomis dan politis mengikuti garis perbedaan agama. Ketegangan antara kedua komunitas yang bisa sepenuhnya dipahami sebagai, misalnya, persoalan kesulitan ekonomi berubah menjadi kekerasan antar-agama karena para pemimpin lokalnya memiliki kebiasaan memanipulasi simbol-simbol dan ikatan-ikatan keagamaan dalam pertarungan kekuasaan. Lihat van Klinken (2001).

bersama 'saudara-saudara Muslimnya di Maluku.'¹¹ Sebelum kontingen pertamanya berlayar ke Maluku, FKASWJ melalui sayap paramiliternya, LJ, secara formal mengirim sepucuk surat kepada pemerintah menuntut penghentian kekerasan dan meminta izin untuk terlibat dalam konflik (lihat Jamhari dan Jahroni, 2004). Karena merasa tuntutan mereka tidak didengarkan, organisasi ini memutuskan untuk mengumumkan secara terbuka keinginannya untuk ber-jihad di Maluku, untuk mengirim sebuah tim investigasi yang bertugas mengumpulkan fakta tentang apa yang sesungguhnya terjadi dan untuk mencari dukungan fatwa dari guru-guru *salafi* terkemuka di Timur Tengah. Pada bulan Mei 2000 para pejuang LJ telah bahu membahu dengan penduduk Muslim lokal memerangi penduduk Kristen. Pemerintah yang dipimpin waktu itu oleh Presiden Abdurrahman Wahid gagal mencegah pasukan LJ berangkat ke Maluku. Sebaliknya, menurut sebuah laporan, tindakan LJ justru mendapat dukungan penting dari dalam tubuh militer (lihat ICG 2002a; Davis 2002). Sekalipun LJ hadir secara mencolok di Ambon dan pulau-pulau sekitarnya, JI adalah organisasi Islam radikal pertama yang mengirim pasukannya ke wilayah ini.¹² Tapi keberadaan kelompok ini tidak begitu kentara karena orang-orang JI memang berjumlah sedikit. Berbeda dengan cara yang ditempuh LJ dengan mengirim pasukan dalam jumlah yang besar, JI mengambil pendekatan yang berbeda dengan mendatangkan sekelompok kecil aktivis yang memiliki keterampilan militer yang cukup tinggi. Kelompok kecil ini bertugas melatih milisi Muslim setempat sambil melakukan indoktrinasi ideologi jihad. Hubungan antara pejuang LJ dan JI hampir tidak pernah akur. Dalam berbagai kesempatan pemimpin LJ, Jafar Umar Thalib, melabel para pejuang JI sebagai pengkhianat dan menetapkan mereka sebagai musuh berikutnya (lihat ICG, 2004a). Satu faktor yang menyulut ketegangan antara keduanya adalah strategi tempur

11 Perasaan ini diperkuat lebih jauh oleh berita-berita tentang pembunuhan ribuan orang Muslim oleh orang Kristen di Tobelo, Maluku Utara. Pemimpin-pemimpin Muslim lain, seperti Ketua Partai Amanat Nasional dan Ketua MPR, Amien Rais, berpidato di depan sebuah apel akbar yang menyerukan jihad di Maluku. Lihat Kompas (10 Januari 2000).

12 Diperkirakan kontingen pertama pejuang JI mendarat di Maluku pada bulan Desember 1999. Tapi kehadiran kelompok ini baru benar-benar menarik perhatian publik pada 2001. Beberapa pengamat menyebut kelompok ini dengan nama Laskar *Mujahidin*. Lihat ICG (2002a).

yang berbeda. Sementara pasukan LJ sering membuat kehadirannya diketahui secara terbuka, pasukan JI lebih menyukai aksi-aksi rahasia dan tertutup. Pasukan JI cenderung menggunakan strategi semacam *hit-and-run* saat menyerang penduduk Kristen. Dalam banyak kasus strategi ini telah menyesatkan pemerintah ketika otoritas setempat menyalahkan LJ untuk serangan yang sesungguhnya dilakukan oleh JI (lihat ICG 2002a; 2004a).

Konflik antara warga Muslim dan Kristen di Poso, Sulawesi Tengah, bermula pada 1998, seiring pembakaran sebagian besar rumah-rumah orang Kristen. Dalam insiden berikutnya komunitas Kristen kembali menjadi korban. Pada apa yang dianggap sebagai fase ketiga konflik serangkaian serangan terhadap warga Muslim merengut lebih dari 200 korban jiwa.¹³ Serupa dengan kekerasan yang meletus di Ambon, kelompok Islam radikal terprovokasi oleh gambaran-gambaran yang memberi kesan penduduk Muslim setempat sedang dibantai oleh sesama warga lokal yang beragama Kristen.¹⁴ Seperti dilaporkan ICG (2004a) JI bergerak lebih cepat ke Poso dibanding Ambon dan menerapkan strategi yang sama yang terpusat pada upaya melatih milisi Muslim setempat. Organisasi ini bekerja sama dengan kelompok-kelompok lain yang sepaham seperti Komite Aksi Penanggulangan Krisis (KOMPAK) dan sisa-sisa anggota DI. Mereka membangun sejumlah kamp pelatihan untuk menghasilkan pejuang lokal dengan keterampilan militer dan pengetahuan agama yang memadai.¹⁵ Tampak jelas JI berniat menggunakan Poso dan Maluku sebagai basis pelatihan untuk tujuan organisasi yang lebih besar, yakni pendirian sebuah otoritas politik Islam di wilayah Asia Tenggara. Niat ini bertolak belakang dengan keinginan LJ yang meyakini bahwa

13 Konflik Poso terjadi sebelum konflik Maluku. Tapi dari segi jumlah korban dan tingkat penyebaran perselisihan konflik Maluku berskala lebih besar. Untuk informasi lebih jauh tentang konflik Poso lihat ICG (2004) dan Aragon (2001).

14 Gambaran tentang serangan terhadap pesantren Walisongo oleh penduduk Kristen lokal pada fase ketiga konflik menyulut kemarahan Muslim radikal. Tapi perlu diingat, pembantaian warga Muslim hanya separuh cerita. Dalam peristiwa-peristiwa sebelumnya warga Kristen yang menjadi korban. Kelompok Islam radikal di Indonesia memiliki kebiasaan mengabaikan fakta semacam ini.

15 Tampaknya, keberadaan kamp-kamp pelatihan ini menimbulkan rumor dalam pemberitaan media internasional tentang basis militer Al-Qaeda di Sulawesi Tengah. Lihat ICG (2004).

sejak warga Kristen yang memerangi penduduk Muslim juga bertujuan memerdekakan provinsi seperti Maluku. Legitimasi kehadirannya di wilayah konflik juga bersandar pada rasa tanggung jawab organisasi ini untuk mempertahankan integrasi bangsa (lihat Thalib 2001). LJ mengirim kurang lebih 150 pejuang ke Poso pada bulan Juli 2001 dan tidak pernah sekalipun melakukan aksi rahasia dan tertutup.

Selain aksi peledakan dan pengiriman pasukan ke wilayah-wilayah konflik komunal aktivis Islam radikal juga melakukan kampanye melawan prostitusi, pornografi, minuman keras, obat-obat terlarang, dan perjudian. Di masa lalu kampanye semacam ini, yang sering berakhir dengan penyerangan fisik tempat-tempat seperti bar, pub, café, kelab malam, diskotek, panti pijat, kasino, dan rumah biliar, dilakukan secara spontan oleh warga Muslim lokal di sekitar tempat-tempat maksiat tersebut. Belakangan, FPI merupakan elemen terdepan dalam aksi jenis ini. LJ juga melakukan serangan serupa di tempat-tempat maksiat di Solo. Di Makassar, Sulawesi Selatan, Laskar Jundullah memelopori kampanye tersebut.¹⁶ Sejak 1999 kampanye anti-kemaksiatan sering berlangsung dalam periode sebelum dan selama bulan Ramadhan. Karena para aktivis radikal menganggap Ramadhan sebagai bulan suci, mereka selalu menuntut pemerintah lokal untuk menutup tempat-tempat maksiat. Jika pemerintah tidak memenuhi permintaan tersebut, kelompok seperti FPI akan mengambil inisiatif sendiri. Dalam suatu kejadian FPI bahkan dengan berani menduduki kantor pemerintah daerah DKI Jakarta ketika pemerintah daerah menutup pusat-pusat hiburan hanya pada dua hari pertama Ramadhan dan bukan selama sebulan penuh seperti yang dituntut organisasi (lihat ICG 2002a; Purnomo 2003). Tapi dalam banyak kasus FPI dan kelompok-kelompok se-aliran lainnya sering menggelar kampanye anti-kemaksiatan tanpa meminta izin pemerintah terlebih dulu. Mereka cukup percaya diri melakukan aksi yang jelas-jelas melanggar rambu-rambu hukum tanpa takut dikenai sanksi. Terutama, lantaran kelompok semacam FPI memiliki hubungan dekat dengan sederetan elit

16 Jumlah serangan fisik yang berkaitan dengan kampanye ini meningkat pesat, setidaknya dalam dua tahun setelah Soeharto mundur. Serangan fisik berkahir bukan saja dalam pembakaran gedung-gedung tapi juga kadang-kadang melukai korbannya, misalnya, para pekerja seks komersial. Lihat ICG (2002a), Tajuk (22 Januari 2000), The Jakarta Post (4 September 2000; 27 November 2000; 8 Desember 2000) dan Kompas (18 Desember 2000).

politik Indonesia.¹⁷ Di masa-masa awal kampanye anti-kemaksiatan pihak kepolisian hampir tidak berdaya menghadapi aksi kelompok radikal. Ketika polisi akhirnya berhasil menahan anggota FPI yang terlibat dalam penyerangan fisik, organisasi ini menghujat penangkapan tersebut sebagai tindakan yang tidak beradab sembari memberi pembenaran agama terhadap aksi penyerangannya. Setelah penahanan Habib Rizieq pada 2002, jumlah aksi kekerasan terhadap tempat-tempat hiburan menurun drastis.

Para aktivis radikal juga melakukan pawai massa untuk menyuarakan tuntutan mereka dan untuk memperkenalkan dirinya kepada publik Indonesia. Dalam beberapa tahun terakhir HTI dan FPI berperan besar dalam memobilisasi warga Muslim radikal untuk melakukan protes jalanan. Unjuk rasa kadang-kadang melibatkan intimidasi dan kekerasan seperti dalam tindakan FPI menyerang kantor Komisi Nasional Hak-hak Asasi Manusia (KOMNASHAM). FPI kecewa terhadap, dalam pandangan mereka, kegagalan KOMNASHAM menyelidiki pelanggaran hak-hak asasi dalam kerusuhan komunal di Maluku tapi berhasil melakukan itu di Timor Timur saat yang menjadi korban warga Kristen (Katolik). Pawai massa umumnya menyuarakan tiga hal. *Pertama*, pawai tersebut merupakan bagian dari kampanye anti-kemaksiatan. *Kedua*, pawai massa sering juga dilakukan para aktivis radikal untuk menunjukkan dukungan dan simpati kepada warga Muslim di negara-negara lain yang dalam pandangan mereka sedang menjadi korban, dan untuk menghujat semua pihak yang dituduh ikut bertanggung jawab atas kemalangan tersebut. AS dan Israel selalu menjadi sasaran empuk kemarahan kelompok Islam radikal. Gedung Kedutaan Besar AS di Jakarta kerap mendapat kunjungan

17 Sejumlah politisi melihat organisasi seperti FPI sebagai basis potensial bagi dukungan suara untuk pemilu. Politisi ini akan melindungi teman-teman radikalnya dari segala bentuk sanksi pemerintah selama para aktivis radikal bisa menyediakan sokongan massa yang memadai. Tapi koneksi politik seperti ini tidak bisa dipertahankan untuk waktu yang lama. Jika para politisi mulai menganggap teman-teman radikalnya sebagai liabilitas mereka akan menarik semua bentuk perlindungannya. Dalam banyak hal situasi ini bisa berakhir dengan tertangkapnya para aktivis radikal seperti dalam kasus penangkapan Habib Rizieq. Lihat ICG (2002a), Davis (2002), Hasan (2002) dan Umam (2006).

pengunjuk rasa yang memprotes perang di Afghanistan dan Iraq.¹⁸ Ketiga, para aktivis radikal kerap melakukan protes terhadap apa yang mereka pandang sebagai penyerangan sistematis terhadap Islam. FPI dan MMI, sebagai contoh, menolak penghinaan seperti, dalam pandangan mereka, publikasi kartun yang menggambarkan Nabi Muhammad oleh sebuah mingguan yang diterbitkan di Denmark (lihat KCM 3 Februari 2006). HTI juga melakukan sejumlah pawai massa yang ditujukan untuk menghujat apa yang mereka lihat sebagai stigma teroris yang diterapkan media Barat terhadap kelompok Islam radikal (lihat KCM 11 September 2004; 18 Desember 2005).

Identitas Kolektif Islam Radikal

Tulisan ini berargumen aksi kolektif bukan sebuah relaitas yang *given*, tapi produk dari upaya gerakan sosial mengkonstruksikan koherensi internal. Tanpa memahami konstruksi “ke-kita-an”, gerakan sosial ini rasanya sulit mencerna logika segala bentuk aksi yang dilakukan para aktivis. Aksi kelompok Islam radikal karenanya merupakan ekspresi kesatuan internal tertentu. Elemen kesatuan internal ini diciptakan melalui dua proses *framing*: *Pertama*, dengan mendefenisikan siapa dirinya dan siapa musuhnya, dan *Kedua*, dengan menguraikan persoalan-persoalan yang tengah dihadapi dan bagaimana mengatasinya. Tapi tidak berarti gerakan Islam radikal adalah sebuah kesatuan yang utuh dan kompak. Ketidaksetujuan dalam isu-isu tertentu dan konflik internal di antara para aktivis membuat koherensi internal yang menjadi basis identitas kolektif memiliki derajat fluiditas tertentu.

Islam Radikal Sebagai Protagonis

Bagaimana kelompok Islam radikal mendefenisikan siapa dirinya? Para aktivis radikal menggunakan berbagai nama untuk menyebut dirinya: pengikut tradisi ke-Nabi-an, *mujahidin*, atau komunitas Islam. Tapi tampaknya semuanya cenderung menganggap dirinya sebagai pembela Islam (terminologi yang digunakan FPI sebagai nama organisasi), yakni pembela ajaran-ajaran islam yang terkontaminasi dan pembela orang-orang Muslim

18 Serangan udara terhadap Libanon bagian selatan yang dilakukan Israel dalam bulan Agustus 2006, misalnya, memantik serangkaian demonstrasi aktivis radikal di kota-kota besar di Indonesia. Lihat KCM (10 Agustus 2006).

yang diserang. Para aktivis menolak disebut fundamentalis atau bahkan sebutan radikal itu sendiri. Karena dalam pandangannya nilai dan norma Islam membentuk sebuah kesatuan diri doktrin Islam. Perbedaan antara, sebagai contoh, Islam radikal dan Islam moderat menjadi tidak masuk akal. Perbedaan tersebut memberi kesan ajaran Islam bukanlah ajaran yang utuh dan terpecah-pecah. Sebaliknya, satu-satunya perbedaan yang absah adalah antara Muslim dan non-Muslim. Sementara dalam dunia Islam anggota umat dibedakan menurut kualitas ke-Muslim-annya, misalnya, Muslim yang taat dan Muslim yang kurang taat. Karena itu, dibanding istilah fundamentalis atau radikal, para aktivis gerakan ini lebih suka menyebut dirinya “aktivis Muslim” dengan maksud identitasnya merupakan representasi Islam yang benar dan otentik (lihat Al-Anshari 2003).¹⁹

Penting juga untuk diperhatikan, kelompok radikal merasa sebagai kelompok yang dipilih (oleh Tuhan), sebagai satu-satunya harapan yang tersisa bagi umat dan memiliki tanggung jawab yang besar untuk menegakkan kehormatan Islam. Thalib (2001: 11) mengklaim bahwa dia dan FKASWJ “...terpanggil menunaikan tanggung jawab keumatannya dan tidak bisa mengharapkan pemerintah atau kelompok-kelompok Islam lainnya untuk menangani ancaman serius terhadap...umat Islam Maluku...” Dia berterimakasih kepada Allah karena telah memilih LJ untuk meletakkan dasar bagi perlawanan terhadap musuh-musuh Islam di Maluku. Abdul Aziz (2004: 100) juga percaya bahwa dia dan “segelintir kaum Muslimin terpanggil untuk berjihad melawan bangsa teroris [yakni, AS dan negara-negara Barat]...Bangsa yang telah memulai peperangan terhadap kaum Muslimin.” Dalam dunia kontemporer, menurut Aziz, orang Muslim kian sulit membuat perbedaan yang tegas antara apa yang benar dan apa yang salah. Hanya segelintir orang beriman yang masih memiliki kemampuan membedakannya. Kemampuan ini, yang ia sebut *tabayun*, merupakan alasan utama kenapa para aktivis radikal seperti dirinya begitu beruntung dipilih (oleh Allah) untuk melakukan jihad.²⁰

19 Kelompok Islam radikal juga sering menyebut dirinya aktivis *Shari'a* atau pejuang *Shari'a* untuk mempertahankan tuntutannya pada penegakkan *Shari'a* dalam seluruh aspek kehidupan. Lihat Gatra (16 Agustus 2006).

20 Para aktivis Islam radikal percaya mereka yang mengambil bagian dalam ber-jihad akan memperoleh surga di akhirat kelak. Tak heran jika mereka merasa beruntung terlibat dalam aksi-aksi seperti memerangi warga Kristen di Maluku.

Perasaan sebagai kelompok terpilih dan terpenting dari umat Islam Indonesia, agar memiliki keabsahan yang lebih kuat, diperkaya dengan semacam misi suci. Para aktivis radikal percaya bahwa mereka diwajibkan dan bersedia memikul tanggung jawab mengimplementasikan *Shari'a*, mendirikan negara Islam dan mempraktikkan jihad dan dakwah.²¹ Bagi para aktivis, mengimplementasikan *Shari'a* menjadi tugas suci yang paling penting. Figur seperti Irfan Awwas dari MMI, Thalib dan Ba'asyir sangat yakin terhadap signifikansi *Shari'a* sebagai satu-satunya jalan untuk membangun otoritas Tuhan di muka bumi (Awwas 2001; Thalib 2001; Al-Anshari 2002). Lebih jauh mereka percaya *Shari'a* itu sendiri memiliki beberapa nilai intrinsik. Ba'asyir (Al-Anshori 2002: 73) mengklaim bahwa *Shari'a* "...membersihkan manusia dari pengaruh jahat hawa nafsunya dan memberikan petunjuk tentang tujuan hidup..." Dia juga percaya *Shari'a* bisa digunakan untuk mengatasi apa yang disebut-sebut dengan krisis multi-dimensional yang sedang diderita bangsa Indonesia.²² Sepakat dengan klaim tersebut Awwas (2001) menunjukkan pada apa yang ia yakini sebagai fakta kegagalan ideologi-ideologi non-Islam yang pernah dicoba dalam 50 tahun terakhir dalam membawa bangsa Indonesia sebagai bangsa yang besar. Dia berpikir sudah tiba saatnya *Shari'a*, sebagai ideologi yang memperoleh garansi Ilahi, diberi kesempatan untuk membuktikan kemampuannya membawa kemakmuran dan kebahagiaan dan akan menciptakan malapetaka bagi umat yang mengabaikannya. Dengan nada yang sama, HTI menggambarkan *Shari'a* sebagai "jalan ketiga" a la Islam,

21 Eliraz (2004) mencatat, gagasan tentang tugas-tugas mulia ini diyakini luas dalam dunia kaum Islam radikal untuk menggarisbawahi argumennya bahwa faktor internasional perlu dipertimbangkan dalam memahami radikalisme Islam di Indonesia. Dalam gerakan Islam radikal di Indonesia, Abu Bakar Ba'asyir merupakan tokoh utama yang selalu mengingatkan umat Muslim tentang kewajiban-kewajiban Ilahi ini. Lihat Awwas (2001).

22 Terminologi krisis multi-dimensional luas digunakan seiring krisis moneter yang menghantam Indonesia pada 1997-1998. Terminologi ini berarti krisis moneter telah meluas dan mempengaruhi aspek kehidupan lain termasuk kehidupan politik dan sosio-kultural. Para aktivis radikal menggunakan terminologi tersebut untuk menegaskan bentuk krisis lainnya, yakni krisis pada wilayah moralitas.

satu-satunya alternatif bagi kapitalisme yang telah gagal dan sosialisme yang telah bangkrut (Hizbut Tahrir Indonesia, 2002).²³

Cara kelompok Islam radikal mengembangkan argumen yang membela penerapan *Shari'a* sebagai kewajiban primer menarik untuk diperhatikan. Menurut Ba'asyir (2001: 80-4) "...satu-satunya maksud dan tujuan Allah Swt. menciptakan...manusia...hanyalah untuk beribadah kepada-Nya..." Ibadah, ia melanjutkan, mencakup setiap aspek kehidupan, setiap tindakan dan ucapan yang sesuai dengan ajaran-ajaran Tuhan. Allah mengirim Nabi-nabinya dan melengkapi Mereka dengan doktrin-Nya agar Mereka mampu membimbing manusia beribadah dengan benar. Dalam pengertian ini mengimplementasikan ajaran-ajaran Allah, yakni mengimplementasikan *Shari'a*, adalah satu-satunya jalan setiap Muslim dapat memenuhi kewajiban prinsipil yang ia bawa sejak lahir. *Shari'a* harus mengatur tidak saja aktivitas seperti sembahyang (lima waktu) dan berpuasa, tetapi juga cara orang Muslim mengelola sistem politik dan ekonomi. Ba'asyir kemudian mengartikan ibadah sebagai mewujudkan *Shari'a* dalam setiap aspek kehidupan umat Islam, pada tingkat individu, keluarga, dan masyarakat. Misi implementasi *Shari'a* berkaitan erat dengan dengan tugas mendirikan negara Islam. Sejak ia mencakup semua aspek kehidupan, *Shari'a* juga harus menjadi prinsip-prinsip yang menyediakan inspirasi bagi setiap bentuk rezim politik yang mengelola kedaulatan. Walau begitu, tidak semua aktivis radikal menerima ide ini. FKASWJ, khususnya, menekankan pentingnya membentuk komunitas Islam yang taat ketimbang mendirikan sebuah negara Islam. Ba'asyir (2001: 84-6; lihat juga Eliraz 2004), di lain pihak, mengaskan bahwa *Shari'a* sulit diwujudkan tanpa apa yang ia sebut dengan *tamqin* dan *sulthan*, yakni otoritas politik. Otoritas ini akan menjamin *Shari'a* sebagai satu-satunya sumber hukum yang menyediakan norma dan kode perilaku bagi umat. Dia mengklaim bahwa Nabi Muhammad sendiri mendirikan sebuah otoritas Islam ketika Nabi *hijrah*

23 Bagi HTI kapitalisme merupakan tertuduh utama bagi krisis ekonomi di Indonesia dan negara-negara Asia lainnya di akhir 1990-an. Organisasi ini percaya bahwa trauma krisis akan terus menghantui bangsa Indonesia selama kapitalisme terus dipertahankan. Sosialisme, di sisi lain, telah terbukti sebagai sistem yang bangkrut. HTI menunjukkan bahkan pendukung sosialisme sudah mulai memutuskan untuk meninggalkan keyakinannya. Secara logis, bagi HTI, Islam adalah satu-satunya pilihan yang tersisa. Lihat Hizbut Tahrir Indonesia (2002).

ke Madina. Karenanya, aktivis radikal seperti Ba'asyir dan aktivis lain di MMI, HTI dan JI menganggap rezim politik yang berlaku Indonesia tidak sah dari sudut pandang Islam dan harus diganti dengan cara damai maupun dengan menggunakan kekerasan dengan sebuah sistem baru yang tunduk sepenuhnya pada *Shari'a*.²⁴ Beberapa aktivis ini juga secara terbuka mencerna ideologi negara, Pancasila, sebagai ideologi sekuler dan menolak menghormati simbol-simbol nasional seperti bendera nasional.²⁵ Sementara HTI memiliki pandangan yang berbeda menyangkut otoritas politik. Organisasi ini memandang gagasan nasionalisme dan konsep negara-bangsa sudah ketinggalan zaman dan bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Sebagai gantinya, HTI mengusulkan sebuah ke-khalifah-an yang mencakup seluruh dunia, sebagai otoritas politik tunggal, bagi seluruh umat Islam di muka bumi.²⁶

Argumentasi semacam ini, seperti ditulis Eliraz (2004; lihat juga Bubalo dan Fealey 2005; Barton 2004), mengkonfirmasi sifat Islam yang holistik dalam pandangan dunia gerakan radikal. Sejak Islam menyediakan pengetahuan tentang seluruh aspek kehidupan, wilayah religius dan non-religius menjadi terintegrasi secara ketat, membuat pemisahan antara yang transendental dan yang temporal tidak bisa diterima. Tapi, warga Muslim Indonesia lainnya, tanpa latar belakang radikalisme, juga mempercayai sifat holistik agama Islam. Perbedaan utamanya adalah

24 Bagi aktivis radikal yang masih percaya dengan solusi damai, mereka mencari celah-celah konstitusional untuk mencapai tujuannya. Aktivis seperti Rizieq mengusulkan pengakuan konstitusional bagi, sekurangnya, implementasi *tamqin* bagi warga Muslim Indonesia. Dalam tiga tahun terakhir kelompok seperti MMI juga memberikan perhatian besar pada pemerintahan lokal. Seiring menguatnya isu otonomi lokal, sejumlah aktivis radikal melihatnya sebagai peluang besar untuk menyusupi proses politik di tingkat lokal dengan gagasan implementasi *Shari'a*. Lihat *Kedaulatan Rakyat* (29 Agustus 2006) dan *Media Dakwah* (Agustus 2006).

25 Tokoh-tokoh seperti Ba'asyir berargumen bahwa memberi hormat pada bendera nasional sama dengan beribadah. Sejak seorang Muslim hanya boleh beribadah kepada Allah, menghormati bendera menimbulkan kesan ada Tuhan lain selain Allah. Lihat ICG (2002b; 2002c; 2005).

26 Seperti dicatat oleh Jamhari dan Jahroni (2004), penolakan HTI terhadap nasionalisme dan negara-bangsa terinspirasi oleh pemikiran Bapak Pendiri organisasi ini, Taqiuddin Al-Nabhani. Al-Nabhani percaya ide-ide seperti nasionalisme, patriotisme dan sosialisme sengaja digunakan oleh para penjajah untuk memecah umat Islam untuk mendirikan sebuah otoritas politik Islami yang mendunia.

bagi kelompok yang disebut belakangan sifat ini hanya berlaku pada tataran etik, tataran tempat Islam menyediakan prinsip-prinsip umum tentang cara bertindak dan berujar, cara menjalankan roda ekonomi dan politik. Pada tingkat praktik, sebagai contoh, tentang bagaimana politik dioperasikan dalam kehidupan nyata, Islam mempersilakan setiap Muslim untuk membuat penilaian sendiri berdasarkan prinsip-prinsip umum dan dengan mempertimbangkan konteks sosio-kultural setempat. Tulisan ini berargumen aktivis radikal seperti Ba'asyir akan menolak perbedaan antara wilayah etik dan wilayah praktik karena bagi mereka Islam tidak hanya harus dikonstruksikan secara abstrak dalam pemikiran manusia tapi juga diekspresikan secara konkret melalui tubuh manusia. Dalam banyak hal para aktivis radikal bahkan mengutamakan ekspresi fisik keimanan melalui pakaian atau tampilan fisik untuk menegaskan Islam sesungguhnya.

Sejalan dengan misi menerapkan *Shari'a* dan mendirikan otoritas politik berbasis doktrin Islam adalah jihad dan dakwah. Menurut Abu Jibril (Awwas 2001) dari MMI, secara historis jihad dan dakwah adalah dua metode yang digunakan dalam menegakkan Islam. Dia menegaskan bahwa Nabi Muhammad sendiri menggunakan dua metode ini ketika Nabi menyebarkan ajaran-ajaran Islam di Mekah (dengan dakwah) dan di Madinah (dengan jihad). Karena itu bagi Jibril, seorang Muslim tidak diperbolehkan meninggalkan jihad dan dakwah. Secara garis besar jihad berarti meninggikan kalimat Allah di muka bumi dan menyebarkan ajaran-ajaran-Nya termasuk, bagi kelompok radikal, membuat semua orang beragama Islam (lihat Eliraz 2004; Yunanto 2003). Seperti apa jihad diterapkan dalam dunia nyata tidak harus berarti perlawanan fisik terhadap musuh-musuh Islam. Menurut sebuah Hadis, jihad dapat dipraktikkan baik dengan hati, lidah, tangan atau pedang. Hadis ini menunjukkan konsep tersebut bermakna luas, bisa diwujudkan dengan cara-cara damai atau dengan menggunakan kekerasan.²⁷ Jihad juga harus diterapkan pertama-tama pada tingkat individu untuk meningkatkan

²⁷ Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari ini kurang lebihnya menyatakan, siapapun yang melihat perilaku buruk harus membetulkannya dengan tanganya, kalau tidak mampu dia harus meluruskannya dengan ucapan, walaupun masih belum mampu dia masih terkena kewajiban membetulkannya dengan hati. Cara yang ketiga adalah cara yang terlemah dari sudut pandang keimanan.

religiusitas dan untuk memerangi godaan buruk. Pada tahap berikutnya jihad diterapkan untuk memerangi orang kafir dan orang munafik dan untuk memerangi kekuasaan yang tidak adil.²⁸ Jihad pada tingkat pertama dianggap lebih sulit ketimbang jihad pada tataran berikutnya. Menurut Hadis, Nabi Muhammad pernah mengingatkan pengikut-Nya bahwa perang untuk mengendalikan diri sendiri jauh lebih berat ketimbang perang menghadapi musuh-musuh Islam. Tapi, sementara kelompok Muslim moderat di Indonesia mengutamakan jihad pada tingkat individu dan dengan cara-cara damai (lihat Yunanto 2003), para aktivis radikal mendesak apa yang mereka sebut dengan jihad menyeluruh yang mengikutsertakan upaya memerangi musuh-musuh Islam dengan kekerasan. Tampaknya bagi para aktivis ini hambatan yang menghadang upaya mereka untuk menegakkan *Shari'a* dan mendirikan negara Islam begitu besar, membuat jihad dengan kekerasan kelihatan lebih menarik.

Dakwah bisa dilihat dengan dua cara. Bagi orang Muslim dakwah berarti upaya memperkuat keyakinan bagi mereka yang berkurang komitmennya terhadap ajaran-ajaran Islam. Bagi warga non-Muslim praktik ini bisa dipandang sebagai Islamisasi. Dakwah bukan milik eksklusif kelompok Islam radikal. Sekalipun organisasi seperti Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) menggunakan konsep ini untuk menyebut kampanye Islamisasinya, terutama di era 1970-an, kebanyakan orang Muslim di Indonesia menganggapnya sebagai upaya pemimpin dan tokoh Islam untuk menyegarkan dan memperbaiki keimanan umat. Tapi gerakan Islam radikal menciptakan kembali dakwah sebagai sebuah misi suci yang terkait erat dengan jihad. Dalam praktiknya, para aktivis radikal melihat keduanya identik. Implikasinya dakwah bisa juga diartikan sebagai tindakan fisik membela Islam. Thalib, misalnya, menganggap aksi pasukannya di Maluku, memerangi warga Kristen setempat, sebagai bagian dari dakwah. Serupa dengan itu, Rizieq juga mengkategorikan aksi-aksi FPI menyerang tempat-tempat maksiat sebagai dakwah. Dia menganggap serangan fisik tersebut sebagai bentuk "dakwah dengan contoh" (lihat Purnomo 2003; Yunanto 2003; Eliraz 2004).

Banyak pengamat berpendapat definisi jihad yang sempit yang diterapkan para aktivis radikal menunjukkan keterbatasan pengetahuan

28 LJ menggunakan konsep jihad yang luas ini untuk membenarkan keterlibatannya dalam konflik komunal di Maluku. Lihat Yunanto (2003).

(lihat Abdala 2003; Sirry 2004; Yunanto 2003), sepertinya ada kelompok Muslim lain yang memiliki pengetahuan yang lebih baik tentang Islam dan pemahaman yang lebih baik tentang seperti apa seharusnya seorang Muslim yang orisinal. Tulisan ini menganggap sulit meperkirakan seperti apa sebuah ke-Muslim-an yang benar dan otentik. Para aktivis radikal sepenuhnya percaya mereka hanya meniru apa yang telah disebutkan Al-Quran dan Muhammad. Mengapa kelompok ini menempatkan jihad dan dakwah sebagai tugas penting dan bagaimana mereka mendefinisikan kedua konsep ini lebih baik dipahami dalam konteks upaya para aktivis untuk merepresentasikan dirinya, identitasnya, sebagai *other* terhadap musuh-musuhnya. Karena sebagian besar tindakannya dihujat secara luas dan beberapa di antaranya dilabeli sebagai terorisme, makna jihad dan dakwah harus ditemukan kembali—seperti di atas—untuk membenarkan aksi dan keberadaan kelompoknya.

Akhirnya, misi-misi suci ini akan memiliki makna duniawi jika terdapat persoalan-persoalan dalam kehidupan nyata yang perlu ditanggulangi. Para aktivis radikal selalu menekankan urgensi *Shari'a*, negara Islam, jihad dan dakwah karena mereka percaya Indonesia pada umunya dan orang Muslim khususnya sedang berada di tepi jurang kehancuran (lihat Awwas 2001; Al-Anshari 2002; Hizbut tahrir Indonesia 2002). Para aktivis menunjuk krisis multi-dimensional, krisis di segala aspek kehidupan, sebagai sebab utama kerusakan.²⁹ Secara garis besar, persoalannya adalah menurunnya moralitas masyarakat. Kelompok Islam radikal, seperti disebut di atas, biasanya mengasosiasikan imoralitas dengan tempat-tempat seperti diskotek dan panti pijat dan secara terbuka mencerca apa yang mereka lihat sebagai ketidakseriusan pemerintah mengambil tindakan.

Tapi, kelompok Islam ini juga memperhatikan masalah-masalah ekonomi dan politik di luar isu konvensional tersebut. Para aktivis bicara tentang persoalan seperti meningkatnya kemiskinan dan hutang luar negeri untuk menunjukkan krisis ekonomi (lihat Awwas 2001; Al-

²⁹ Perlu dicatat bahwa Indonesia dalam tahun-tahun setelah krisis moneter 1997-1998 berada dalam fase transisi ekonomi dan politik. Fase transisi selalu ditandai dengan sejumlah masalah seperti meningkatnya kemiskinan, pengangguran dan kriminalitas, friksi elit, konflik komunal dan separatisme.

Anshari 2002).³⁰ MMI percaya bahwa penyebab krisis adalah spekulasi mata uang yang dilakukan oleh tokoh seperti George Soros (lihat Jamhari dan Jahroni, 2004). Fakta bahwa Soros adalah seorang Yahudi dipertegas untuk membenarkan pandangan bahwa orang Yahudi yang satu ini dengan sengaja berniat menghancurkan ekonomi negara-negara Asia Tenggara. Termasuk Indonesia yang berpenduduk mayoritas Muslim. Jauh lebih rumit dari itu, HTI berargumen kesulitan ekonomi yang diderita Indonesia ditandai oleh terpuruknya sektor produksi dan perdagangan (lihat Hizbut Tahrir Indonesia, 2002). Keterpurukan ini disebabkan oleh kondisi yang sangat tidak stabil dan cenderung kacau pada sektor finansial yang ditimbulkan oleh sistem pertukaran bebas mata uang dan fungsi uang sebagai basis akumulasi keuntungan. Dengan lain perkataan persoalannya adalah sistem moneter yang beroperasi secara independen dan terpisah dari aktivitas ekonomi aktual di sektor produksi dan distribusi. Karena sistem ini memungkinkan penciptaan uang (dan karenanya keuntungan) dari uang itu sendiri, HTI mengkategorikannya sebagai riba dan percaya sistem tersebut bertentangan dengan ajaran Islam.³¹

Di bawah rubrik krisis politik, para aktivis Islam radikal berbicara tentang masalah-masalah seperti pelanggaran hak asasi manusia, konflik komunal dan ancaman disintegrasi bangsa (lihat Thalib 2001; Awwas 2001; Al-Anshari 2002). Tetapi penting untuk dicatat, perhatiannya terhadap isu hak asasi hanya mengacu pada apa yang mereka pandang sebagai serangan sistematis yang dilakukan negara terhadap umat Islam, sering pada kasus-kasus yang terjadi di masa lalu, seperti dalam peristiwa Tanjung

30 Ba'asyir (Al-Anshari 2002) membandingkan tingkat kemakmuran Indonesia dengan negara-negara Asia Tenggara lainnya dan secara spesifik menunjukkan bahwa dari segi tingkat kemiskinan Indonesia berada di bawah Vietnam.

31 HTI (Hizbut Tahrir Indonesia 2002) mencuplik ayat 275 dari Surat Al-Baqarah yang menyebutkan: *"Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya."*

Priok.³² Para aktivis tertarik dengan konflik komunal karena mereka berpikir Muslim di wilayah konflik seperti Maluku, setidaknya pada fase-fase awal ketegangan, berada di pihak yang kalah.³³ Sementara ancaman terhadap integrasi nasional dikaitkan dengan kemerdekaan Timor Timur yang “mayoritas penduduknya beragama Katolik,” yang dianggap mendapat sokongan penuh negara-negara Barat yang selalu berniat mendestabilisasi Indonesia “yang berpenduduk mayoritas Muslim” (lihat Thalib 2001). Gerakan Islam radikal tampaknya tidak membangun argumentasi yang rumit untuk menjelaskan krisis politik. Asal muasal semua persoalan secara sederhana dikaitkan dengan rendahnya kualitas moral para pemimpin nasional. Baik elit politik maupun tokoh agama tidak memberikan perhatian yang memadai bagi penerapan *Shari’a*. Sebaliknya, mereka membiarkan kemaksiatan dan mengadopsi ideologi non-Islam. Awwas (2001) mengklaim bahwa hal terbaik yang bisa dilakukan para pemimpin model begini adalah memohon pertolongan dan ampunan Allah ketika persoalan yang dihadapi tampak tidak tertanggulangi.

Kelompok Islam radikal kerap memberi peringatan tentang kemurkaan Allah, membuat krisis yang sedang mendera Indonesia bisa dilihat sebagai hukuman. Persoalan-persoalan yang diuraikan di atas, menurut HTI, adalah bukti apa yang ia sebut dengan *fasad*, yakni kehadiran roh jahat karena buah karya manusia sendiri.³⁴ Menurut Ba’asyir (Al-Anshari, 2002: 93) krisis menunjukkan bahwa “...rahmat Allah Swt. sedang tidak menyertai bangsa Indonesia, karena bangsa ini tidak tunduk pada-Nya dan menolak syariat-Nya.” Secara logis, bagi Ba’asyir, satu-satunya

32 Kerusuhan di Tanjung Priok pada bulan September 1984 terjadi setelah perselisihan antara komunitas Muslim dengan perwira militer setempat. Untuk informasi yang lebih detail tentang peristiwa ini lihat Lane (1985). FPI mengacu pada kasus ini dan peristiwa serupa lainnya seperti yang terjadi di Lampung dan Sampang sebagai salah satu alasan utamanya mendirikan organisasi sebagai upaya membela hak-hak orang Muslim yang telah dilanggar di masa lalu. Lihat Jamhari dan Jahorni (2004) dan Purnomo (2003).

33 Thalib, misalnya, akan berargumen bahwa dia mengirim pasukannya untuk membela warga Muslim Maluku yang teraniaya. Lihat Thalib (2001).

34 HTI (Hizbut tahrir Indonesia 2002) mengutip ayat 41 dari Surat Ar-Rum yang menyebutkan: “Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).”

jalan keluar dari krisis multi-dimensional adalah bukan saja bertobat kepada Allah dan memohon ampunan-Nya, tapi yang lebih penting lagi berusaha mendapatkan berkah-Nya dengan menegakkan otoritas dan ajaran-Nya di dunia. Kelihatannya, hanya HTI yang memberikan penjelasan yang lebih menarik tentang bagaimana *Shari'a* bisa mengatasi krisis yang sedang terjadi di Indonesia. Organisasi ini mempromosikan apa yang ia sebut sebuah sistem finansial Islami—semacam *embedded economy* versi HTI—yang bersandar pada dua hal, yaitu fungsi tunggal uang sebagai alat pertukaran dan pengaitan nilai uang dengan emas dan perak (Hizbut Tahrir Indonesia, 2002). HTI percaya cara ini bisa menyudahi instabilitas sektor finansial dan meletakkan kembali ekonomi di bawah komando produksi dan distribusi. Dengan menautkan nilai uang pada emas dan perak kedua logam mulia ini secara tidak langsung menjadi mata uang universal. HTI kemudian menggunakan istilah *dinar* untuk emas dan *dirham* untuk perak dan memberikan semacam legitimasi agama kepada keduanya dengan mengacu pada penggunaan keduanya sebagai satuan pengukuran dalam Al-Quran. Bagi aktivis radikal lainnya, krisis dan kemakmuran adalah, seperti klaim Ba'asyir di atas, soal rahmat Allah. Kelompok ini tampak lebih peduli dengan mematuhi ajaran-ajaran Allah ketimbang argumentasi yang kompleks seperti yang disediakan HTI. Selama mendedikasikan diri tanpa pamrih, tanpa menuntut sebuah rasionalitas, mereka percaya semua kebaikan dan kebahagiaan akan datang dengan sendirinya.

Konstruksi Musuh

Imajinasi tentang musuh secara signifikan membantu gerakan Islam radikal mengonsolidasikan koherensi internal melalui tiga cara. *Pertama*, musuh adalah apa yang sama-sama dimiliki oleh para aktivis gerakan ini dan lewat keberadaannya—bahkan sekalipun sebagai hasil rekaan semata—mereka bisa mengerti apa yang sedang mereka lakukan. Seperti disebut di atas, untuk membenarkan aksinya, kelompok radikal, mendefinisikan kembali makna jihad dengan cara membuat perbedaan dari terminologi terorisme yang dikembangkan musuhnya. *Kedua*, musuh menegaskan batas yang memungkinkan para aktivis menarik garis tegas antara diri dan lingkungannya. Garis ini dengan mudah bisa ditemukan dalam, misalnya, penampilan fisik. *Ketiga*, imej tentang musuh

sering digambarkan sebagai penghalang upaya menerapkan *Shari'a* dan mendirikan negara Islam. Memerangi musuh karenanya menjadi tujuan penting dan tak terhindarkan dalam rangka jihad dan dakwah. Kelompok radikal bahkan percaya sederetan persoalan yang dibicarakan di atas sebagian merupakan hasil karya musuh-musuh Islam yang dengan sengaja menghalangi setiap upaya menegakkan otoritas Allah di muka bumi.

Para aktivis Islam radikal secara kreatif mengkonstruksikan sejumlah musuh. Kristen—sebagai ajaran maupun dalam pengertian pemeluknya, baik Protestan, Katolik maupun lainnya—tampak menjadi musuh nomor satu yang wajib diperangi (Thalib 2001; Purnomo 2003; Jamhari dan Jahroni 2004). Aksi peledakan di malam natal tahun 2000 menegaskan hal tersebut. Bahkan faktanya, dalam beberapa tahun terakhir penyerangan terhadap gereja merupakan wujud konvensional ketidaksukaan gerakan ini terhadap Kristen. Dalam kasus lain, LJ berusaha keras untuk membingkai konflik lokal di Maluku dan Sulawesi Tengah menjadi perang agama antara Islam dan Kristen.³⁵ Dengan mengklaim warga Muslim setempat dibantai dan di saat bersamaan melabel warga Kristen Maluku sebagai *kafir harbi*, LJ praktis memberikan semacam 'izin membunuh' kepada pasukannya (lihat Eliraz 2004). Kristen pada dasarnya merepresentasikan 'agama yang menentang Islam.' Para aktivis radikal mengutip dan menginterpretasikan kembali ayat-ayat Al-Quran untuk membenarkan sikap permusuhannya terhadap Kristen dan memotret ke-Kristen-an sebagai musuh abadi sampai akhir zaman.³⁶ Dengan cara yang serupa, imej tentang Kristen sering diasosiasikan dengan Perang Salib. Imej ini memprovokasi para aktivis gerakan yang pada dasarnya selalu berorientasi pada masa lalu Islam (Lihat Eliraz 2004). Kelompok seperti MMI dan JI (Amhar 2004; Aziz 2004) tanpa mengenal lelah

35 Sekalipun konflik berlangsung antara warga Muslim dan Kristen, tidak berarti perbedaan dalam keyakinan merupakan faktor utama di balik perseteruan. Sebaliknya, isu-isu seperti pertarungan kekuasaan di sekitar pemilu lokal dan kesenjangan sosio-ekonomi merupakan masalah-masalah konflik yang lebih mendasar.

36 Faktanya, aktivis seperti Abdul Aziz hanya mengutip beberapa kalimat dan mengabaikan kalimat-kalimat lainnya dari ayat-ayat tertentu untuk mengaksentuasi frase yang menyatakan Kristen sebagai musuh yang sesungguhnya. Padahal jika ayat-ayat tersebut di kutip secara utuh, mudah dilihat Al-Quran tidak secara otomatis mengkategorikan Kristen dan ke-Kristen-an sebagai musuh. Lihat Aziz (2004).

mengingatkan orang Muslim untuk mempersiapkan diri menghadapi apa yang mereka sebut dengan 'Perang Salib Baru.' Dalam perang baru ini Kristen akan berupaya menghancurkan Islam dengan cara menciptakan opini publik yang menistakan orang Muslim seperti label teroris, dengan mengendalikan sumber daya ekonomi dan dengan menyokong dan mendanai kelompok-kelompok Muslim yang tidak memusuhi mereka. Imej tentang Kristen juga menyegarkan kembali memori masa lalu tentang sikap permusuhan penjajahan Belanda terhadap Islam. Tidak mengejutkan jika Thalib (2001) menyamakan perang kemerdekaan dengan perang antara Islam (Indonesia) melawan kafir (Belanda).

Musuh berbahaya lainnya adalah Zionis dan Barat (lihat Thalib 2001; Awwas 2001; Al-Anshari 2002; Aziz 2004; lihat juga Nurdi 2005; Saidi dan Ridyasmara 2006). Dalam dunia Islam radikal di Indonesia sentimen anti-Yahudi relatif baru. Sekalipun ukuran komunitas Yahudi di negara ini terlalu kecil untuk diperhitungkan secara politik, para aktivis radikal secara serius menempatkannya di deretan musuh-musuh Islam paling utama, sebagian karena mereka percaya seperti itulah yang disebut dalam Al-Quran. Alasan lainnya adalah Zionis merepresentasikan Israel yang kekejamannya, sebagai contoh, atas Palestina dipandang oleh kelompok seperti JI sebagai penghinaan terhadap warga Muslim seluruh dunia (lihat Batley 2003). AS berada di posisi paling penting ketika kelompok Islam radikal mengkonstruksikan Barat sebagai musuh berbahaya berikutnya. Sentimen anti-Amerika yang berkembang beberapa waktu belakangan sebagian besar berkaitan dengan perang yang dilancarkan pemerintah AS di Afghanistan dan Iraq. Perang tersebut membenarkan retorika aktivis radikal bahwa AS berniat menghancurkan dunia Islam. Tokoh seperti Ba'asyir (Al-Anshari 2002) lebih jauh menyalahkan kampanye perang melawan terorisme yang digalakkan Washington yang dalam praktiknya dilihat sebagai serangan sistematis terhadap aktivis Muslim. Para aktivis radikal juga mencerca Washington atas apa yang mereka yakini sebagai intervensi pemerintah AS terhadap urusan politik domestik negara-negara seperti Indonesia. Mereka percaya pemerintah Indonesia berada di bawah tekanan Washington untuk menahan Ba'asyir (Al-Ashari 2002). AS juga dianggap hipokrit ketika pemerintah negara ini mengabaikan pengalihan kekuasaan yang menganulir kemenangan absah Front Pembebasan Islam dalam pemilu yang relatif bersih di Al Jazair, mengacuhkan kesulitan

yang dihadapi masyarakat Saudi Arabia yang ditindas keluarga kerajaan yang korup dan mendiamkan pembunuhan atas warga Muslim di tempat-tempat seperti Bosnia dan Chechnya. Thalib begitu marah terhadap apa yang ia pandang sebagai diplomasi *double-standard* yang dipraktikkan AS terhadap konflik di Maluku.³⁷ Dalam hal ini AS merepresentasikan 'hantu' imperialisme. Dalam memori para aktivis radikal imperialisme hanya membawa kesengsaraan bagi orang Muslim. Di saat bersamaan AS digambarkan sebagai kerajaan Kristen paling modern. Perang yang dilancarkannya di Timur Tengah disamakan dengan Perang Salib pada abad-abad sebelumnya. Gambaran ini menjadi lebih rumit karena para aktivis radikal juga percaya Washington kerap mengambil tindakan yang berpihak pada kepentingan Yahudi.

Warga Indonesia keturunan Cina dan kelompok Komunis adalah musuh-musuh yang juga diperhatikan. Minoritas etnik Cina, mencakup kurang dari empat persen dari total populasi, telah lama menjadi target kebencian. Para aktivis radikal menempatkan kelompok ini sebagai 'teman' dekat Kristen. Fakta bahwa sebagian etnis Cina beragama Kristen memperkuat stereotip ini, membuat serangan terhadap gereja, dalam banyak kasus, hampir sulit dibedakan dari sentimen anti-Cina (lihat Eliraz 2004). Etnis minoritas ini juga merepresentasikan kelas pemilik modal Indonesia. Kelompok seperti MMI menganggap kelas ini telah merampok sumber daya alam yang dimiliki bangsa Indonesia untuk keuntungan pribadinya sekalipun merugikan sebagian besar anggota masyarakat (lihat Awwas 2001). Komunis mencerminkan ideologi saingan, Komunisme. Para aktivis radikal menggambarkan Komunisme sebagai ideologi yang berbahaya karena mereka kira ideologi tersebut berbasiskan Atheisme (lihat Nasution (et al.) 2000). Konteks lokal Indonesia juga memperkuat ketidaksukaan para aktivis terhadap Komunis. Imej tentang Komunis sebagai pihak yang bertanggung jawab terhadap upaya kudeta pada 1965 telah lama mendominasi ingatan kolektif masyarakat Indonesia. Walaupun peran utama Partai Komunis Indonesia (PKI) dalam peristiwa

37 Thalib melihatnya sebagai suatu keanehan saat AS diam seribu bahasa melihat pembunuhan warga Muslim Maluku oleh warga Kristen setempat. Tapi setelah kedatangan LJ yang menurut Tahlil berhasil merubah perimbangan kekuatan antara kedua kelompok yang terlibat pertikaian dengan kerugian yang lebih besar diderita oleh kelompok Kristen, AS berusaha menghalang opini dunia menghujat pembantaian warga Kristen. Lihat Thalib (2001)

ini telah luas diperdebatkan, stigma historis tersebut telah digunakan berkali-kali untuk mencerca, misalnya, semua aktivis mahasiswa atau LSM yang berorientasi terhadap idelaisme yang bisa dikategorikan 'kiri.'

Daftar musuh bisa diperpanjang dengan memasukkan aktor-aktor lain seperti pemerintah, angkatan bersenjata, polisi, partai politik, LSM, politisi, figur nasional, intelektual dan aktivis mahasiswa. Sejak dunia di mata aktivis radikal secara sederhana terbagi dua menjadi dunia 'kami' dan 'mereka', aktor-aktor yang disebut di atas dapat dengan mudahnya menjadi musuh, tidak hanya karena bersikap kritis terhadap aksi-aksi gerakan Islam radikal tetapi juga bila hanya bersikap netral. Dalam banyak hal para aktivis radikal tanpa sungkan-sungkan akan menuduh secara terbuka mereka yang mencela aksi-aksinya sebagai kelompok yang sudah dikendalikan baik oleh Kristen, Zionis, atau Barat. Thalib (2001: 56) secara sinis menyebut seorang dosen Universitas Indonesia sebagai "...ilmuwan kuli bayaran gereja dari kalangan munafikun," hanya karena dosen ini meminta pemerintah menarik mundur pasukan LJ dari Maluku. Thalib juga kecewa berat terhadap angkatan bersenjata ketika dalam suatu insiden konflik di Ambon pasukan militer menolak untuk terlibat dan menolong para pejuang Muslim yang sedang tersudut.³⁸ Senada dengan itu aktivis JI dan MMI menuduh pemerintah dikendalikan kekuatan Barat, khususnya pemerintah AS. Kekecewaan mereka dihubungkan dengan penahanan Ba'asyir dan pengejaran sejumlah aktivis Muslim yang dikaitkai dengan JI.

Dalam konteks ini orang Muslim sendiri bisa menjadi subjek yang harus diperangi atau setidaknya dicurigai bila mereka mempertanyakan ke-Islam-an kelompok radikal atau memeluk teologi yang berbeda dari apa yang dianut para aktivis radikal (lihat Yunanto 2003; Al-Anshari 2003; lihat juga Husaini dan Hidayat 2002; Jaiz dan Bashori 2004; Thalib, M. et al. 2004). Munafik adalah nama yang kerap digunakan kelompok radikal untuk menyebut orang Muslim tersebut, dengan implikasi warga Muslim yang ini bisa lebih berbahaya dari Kristen, Zionis atau

38 Sebaliknya posisi Tentara Nasional Indonesia (TNI) dalam konflik Maluku banyak dikritisi. Sering kali beberapa anggota pasukannya ikut ambil bagian dalam pertempuran membela baik warga Muslim maupun Kristen tergantung pada agama tentaranya. Dalam hiraraki militer yang lebih tinggi juga diyakini terdapat sejumlah perwira yang menyokong LJ. Lihat Davis (2002), Shoelhi (2002) dan Thalib (2001).

Barat. Sebab pemahaman yang mereka miliki tentang Islam memberikan pengetahuan yang lebih baik tentang bagaimana menghancurkan Islam dari dalam. Kemal Attaturk, sebagai contoh, dipandang sebagai hipokrit terbesar dalam sejarah Islam. Proyek modernisasi yang dikembangkan Attaturk dihujat sebagai penyebab utama jatuhnya kekhalifaan Islam yang terakhir (lihat Aziz 2004; Nurdi 2005). Dalam konteks Indonesia kontemporer kelompok aktivis yang terkenal dengan nama Islam Liberal mewakili imajinasi aktivis radikal tentang orang Muslim yang berbahaya. Kelompok ini mencakup sejumlah intelektual Muslim yang menekankan arti penting peran rasio dan membela individualisme dalam interpretasi Al-Quran dan Hadis. Aktivis Islam radikal menyalahkan cara berpikir ini sebagai sebuah bentuk pengingkaran terhadap Allah, menyebut mereka sebagai sekuler dan menuduh mereka telah disusupi oleh kepentingan Kristen, Zionis dan Barat (lihat Al-Anshari 2003; Thalib, M. et al. 2004; lihat juga Husaini dan Hidayat 2002; Jaiz dan Bashori 2004). Al-Anshari (2003: 5) membandingkan kelompok ini dengan cerita dalam Al-Quran tentang syaitan dan secara sarkastik menyebut salah satu organisasinya, Jaringan Islam Liberal (JIL), sebagai "...salah satu 'anak iblis' yang sempat dilahirkan di dunia."

Penutup

Fokus tulisan ini adalah bentuk aksi kolektif yang dilakukan kelompok Islam radikal di Indonesia dan proses pembentukan identitas kolektif gerakan. Secara umum aktivis radikal terlibat dalam empat tipe aksi. Mereka melakukan peledakan di tempat-tempat seperti gereja, bangunan yang berkaitan dengan negara-negara Barat dan fasilitas-fasilitas yang paling sering dikunjungi orang-orang Barat; melakukan kampanye melawan prostitusi, pornografi, obat-obat terlarang, minuman keras dan perjudian; dan menggelar sejumlah pawai massa dan protes jalanan. Aksi kolektif kelompok ini bisa dilihat sebagai ekspresi dan performa dari sebuah identitas Islam radikal yang dihasilkan oleh sebuah proses internal mengkonstruksikan 'ke-kita-an' gerakan. Dalam rangka mengenali dirinya sendiri, para aktivis memotret kelompoknya sebagai warga Muslim paling orisinal yang memiliki kewajiban mulia mewujudkan penerapan *Shari'a* dan mendirikan otoritas politik Islam dan melakukan jihad dan dakwah untuk memperjuangkan tujuan tersebut. Para aktivis percaya misi suci ini

dari sisi keduniawian bisa dibenarkan untuk menanggulangi krisis sosio-ekonomi di Indonesia seiring krisis moneter pada 1997-1998. Kelompok Islam radikal juga mengenali dirinya dan menilai tinggi misi sucinya sebagai sesuatu yang riil dan penting dengan mengkonstruksikan musuh-musuh Islam. Musuh paling penting adalah Kristen, diikuti oleh Barat dan Yahudi. Warga Negara Indonesia keturunan Cina dan Komunis, seperti halnya kelompok Islam Liberal, juga dipandang sebagai musuh-musuh yang tak kalah berbahayanya. *****

Daftar Pustaka

- Abas, N. (2005). *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI*. Jakarta: Grafindo.
- Abdala, U. A. (ed). (2003). *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Abuza, Z. (2002). 'Tentacles of Terror: Al Qaeda's Southeast Asian Network.' *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 24 No.3, pg. 427-65.
- Abuza, Z. (2004). 'Muslims, Politics, and Violence in Indonesia: An Emerging Jihadist-Islamist Nexus?' *NBR Analysis*, Vol. 15 No.3, pg. 5-55.
- Al-Anshari, F. (2002). *Saya Teroris? Sebuah "Pleidoi"*. Jakarta: Republika.
- Al-Anshari, F. (2003). *Melawan Konspirasi JIL*. Yogyakarta: Pustaka Al-Furqan.
- Amhar, F. (2004). Kilas Balik Perang Salib. <http://majelis.mujahidin.or.id>, Diakses pada tanggal 23 Maret 2006.
- Aragon, L. V. (2001). 'Communal Violence in Posso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People.' *Indonesia*, Vol.72, pg. 45-79.
- Awwas, I.S. (2004). *Pengadilan Teroris: Klarifikasi dan Dusta yang Terungkap di Persidangan*. Yogyakarta: Wihdah Press.
- Aziz, A. (2004). *Imam Samudra: Aku Melawan Teroris*. Solo: Jazeera.
- Ba'asyir, A. B. (2001). 'Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam.' Dalam I.S. Awwas (ed). *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakkan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press.

- Barton, G. (2004). *Indonesia's Struggle: Jemaah Islamiyah and the Soul of Islam*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Batley, B. (2003). *The Complexities of Dealing with Radical Islam in Southeast Asia: A Case Study of Jemaah Islamiyah*. Canberra: Strategic and Defence Studies Centre, Australian National University.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Oxford and New York: Routledge.
- Bubalo, A. dan Fealey, G. (2005). 'Between the Global and the Local: Islamism, the Middle East, and Indonesia.' Analysis Paper Nomor 9 dalam *The Brookings Project on U.S. Policy Toward the Islamic World*. Washington, D.C.
- Buechler, S. M. (2000). *Social Movements in Advanced Capitalism: The Political Economy and Cultural Construction of Social Activism*. New York dan Oxford: Oxford University Press.
- Calhoun, C. (ed). (1994). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford, UK dan Cambridge, US: Blackwell.
- Castells, Manuel. (2004). *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II*. Malden, Mass., Oxford dan Carlton, Vic.: Blackwell.
- Davis, M. (2002). 'Laskar Jihad and the Political Position of Conservative Islam in Indonesia.' *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 24 No.1, pg. 12-32.
- della Porta, D dan Diani, M. (2006). *Social Movements: An Introduction*. Oxford dan Malden, Mass.: Blackwell.
- Ecip, S. S. (1999). *Menyulut Ambon: Kronologi Merambatnya Berbagai Kerusuhan Lintas Wilayah Indonesia*. Bandung: Mizan.

- Eder, K. (1985). 'The "New Social Movements": Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?' *Social Research, Vol. 52* No.4, pg. 869-90.
- Eliraz, G. (2004). 'Islamic Radicalism in Indonesia: The Global and Historical Contexts.' *Review of Indonesian and Malaysian Affairs, Vol. 38* No.1, pg. 123-71.
- Fealey, G. (2004). 'Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?' *Southeast Asian Affairs, pg. 104-121.*
- Goodwin, J dan Jasper, J.M. (ed). (2003). *The Social Movement Reader: Cases and Concepts.*
- Habermas, J. (1981). 'New Social Movements.' *Telos, Vol.49*, pg. 33-7.
- Hall, S. dan du Gay, P. (ed). (1996). *Questions of Cultural Identity.* London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage.
- Hasan, N. (2002). 'Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia.' *Indonesia, Vol. 73*, pg. 145-69.
- Hizbut Tahrir Indonesia. (2002). *Selamatkan Indonesia dengan Syariah.* A booklet published by Hizbut Tahrir Indonesia.
- Husaini, A. dan N. Hidayat. (2002). *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya.* Jakarta: Gema Insani Press.
- ICG. (2001). 'Indonesia: Violence and Radical Muslims.' Dalam Indonesia Briefing, Jakarta/Brussels, 10 Oktober.
- ICG. (2002a). 'Indonesia: The Search for Peace in Maluku.' Dalam ICG Asia Report No. 31.
- ICG. (2002b). 'Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the "Ngruki Network" in Indonesia.' Dalam Asia Briefing, Jakarta/Brussels 8 Agustus.

- ICG. (2002c). 'Indonesia Backgrounder: How the Jemaah Islamiyah Terrorist Network Operates.' Dalam ICG Asia Report No. 43.
- ICG. (2003). 'Jemaah Islamiyah in South East Asia: Damaged but still Dangerous.' Dalam ICG Asia Report No. 63.
- ICG. (2004a). 'Indonesia Backgrounder: Jihad in Central Sulawesi.' Dalam ICG Asia Report No. 74.
- ICG. (2004b). 'Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix.' Dalam ICG Asia Report No. 83.
- ICG. (2005). 'Recycling Militants in Indonesia: *Darul Islam* and the Australian Embassy Bombing.' Dalam Asia Report No. 92.
- Inglehart, R. (1990). 'Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements.' Dalam R. Dalton dan M. Kuechler (ed). *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*. New York: Oxford University Press.
- Jaiz, H. A. dan Bashori, A.H. (2004). *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Jamhari dan Jahroni, J. (2004). *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia (Radical Salafi Movements in Indonesia)*. Jakarta: Rajawali Press
- Kastor, R. (2000). *Konspirasi Politik RMS dan Kristen Menghancurkan Ummat Islam di Ambon-Maluku: Mengungkap Konflik Berdarah antar Ummat Beragama dan Suara Hati Warga Muslim yang Teraniaya*. Yogyakarta: Wihdah Press.
- Lane, M. (1985). 'The Tanjung Priok Incident: Simmering Discontent Bubbles Over.' *Inside Indonesia*, Vol. 4, Maret, pg. 2-8.
- Marty, M.E. dan Appleby, R.S. (ed). (1994). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago dan London: University of Chicago Press.

- Marty, M.E. dan Appleby, R.S. (ed). (1995). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago dan London: University of Chicago Press.
- McAdam, D., McCarthy, J.D. dan Zald, M.N. (ed). (1996). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCarthy, J.D., dan Zald, M.N. (1973). *The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- McCarthy, J.D. dan Zald, M.N. (1977). 'Resource Mobilizations and Social Movements: A Partial Theory.' *American Journal of Sociology*, Vol.82 No.6, pg. 1212-1241.
- Melucci, A. (1985). 'The Symbolic Challenge of Contemporary Social Movements.' *Social Research*, Vol. 52 No. 4, pg. 789-815.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchison Radius.
- Melucci, A. (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge, New York dan Melbourne: Cambridge University Press.
- Nasution, A. H., Bawazier, F., Umar, H., Hasyim, Y. dan Mahendra, Y.I. (ed). (2000). *Mewaspada Bankitnya Komunisme*. Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia.
- Nurdi, H. (2005). *Jejak Freemason dan Zionis di Indonesia*. Jakarta: Cakrawala.
- Offe, C. (1985). 'New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics.' *Social Research*, Vol. 52 No.4, pg. 816-868.

- Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action*. Cambridge US: Harvard University Press.
- Pakulski, J. (1991). *Social Movements: The Politics of Moral Protest*. Melbourne: Longman Cheshire.
- Pizzorno, A. (1978). 'Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict.' Dalam C. Crouch dan A. Pizzorno (ed). *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe*. New York: Holmes & Meier.
- Purnomo, A. (2003). *FPI Disalahpahami (FPI Misunderstood)*. Jakarta: Mediatama Indonesia.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam: The Search for New Ummah*. London: Hurst and Company.
- Saidi, R. dan Ridyasmara, R. (2006). *Fakta dan Data Yahudi di Indonesia*. Jakarta: Khalifa.
- Shoelhi, M. (2002). *Laskar Jihad Kambing Hitam Konflik Maluku*. Jakarta: Puzam.
- Singh, B. (2003). *ASEAN, Australia and the Management of the Jemaah Islamiyah Threat*. Canberra: Strategic and Defence Studies Centre, Australian National University.
- Sirry, M. A. (ed). (2004). *Fiqih Lintas Agama*. Jakarta: Paramadina dan Asia Foundation.
- Sivan, E. (1995). 'The Enclave Culture.' Dalam M. E. Marty dan R. S. Appleby (ed). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago dan London: University of Chicago Press.
- Snow, D.A., Sopule, S.A. dan Kriesi, H. (ed). (2004). *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden, MA-US, Oxford, UK dan Carlton, VIC-AUS: Blackwell.

- Thalib, J. U. (2001). *Laskar Jihad Ahlus Sunnah wal Jama'ah Mempelopori Perlawanan terhadap Kedurjanaan Hegemoni Salibis-Zionis Internasional di Indonesia*. Yogyakarta: DPP Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jama'ah, Divisi Penerangan.
- Thalib, M., Awwas, I.S., Syakur, M.S., dan Al-Anshari, F. (2004). *Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina*. Yogyakarta: Wihdah Press.
- Tibi, B. (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, Los Angeles dan London: University of California Press.
- Tilly, C. (1986). *The Contentious French*. Cambridge US: Harvard University Press.
- Touraine, A. (1985). 'An Introduction to the Study of Social Movements.' *Social Research*, Vol. 52 No.4, pg. 749-788.
- Umam, S. (2006). 'Radical Muslims in Indonesia: The Case of Ja'far Umar Thalib and the Laskar Jihad.' *Explorations in Southeast Asian Studies*, Vol. 6 No.1, pg. 1-26.
- van Bruinessen, M. (2002a). 'Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia.' *South East Asia Research*, Vol. 10 No.2, pg. 117-154.
- van Bruinessen, M. (2002b). 'The Violent Fringes of Indonesia's Radical Islam.' *ISIM Newsletter*, Vol.11, Desember, pg. 7.
- van Klinken, G. (2001). 'The Maluku Wars: Bringing Society Back In.' *Indonesia*, Vol.71, pg. 1-26.
- Wright-Neville, D. (2004). 'Dangerous Dynamics: Activists, Militants and Terrorists in Southeast Asia.' *Pacific Review*, Vol. 17 No.1, pg. 27-46.
- Yunanto, S. (2003). *Militant Islamic Movements in Indonesia and South-East Asia*. Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung and RIDEP Institute.