

ISLAM INDONESIA: DISKURSUS ISLAM KULTURAL DAN ISLAM POLITIK

Muhamad Firdaus

Sekolah Pascasarjana UIN Syari Hidayatullah Jakarta, Indonesia

firdausm301@gmail.com

Abstract

This study discusses two faces of Islam regarding its relationship with the state, namely cultural Islam and political Islam. Cultural Islam believes that to spread Islamic values does not have to take power, but can also pay attention to the grassroots, by preaching to the community, establishing educational, health and economic institutions. Whereas cultural Islam is more power-oriented, they believe that with that power it can be easy to apply Islamic teachings, and some even want to change the shape of the country into an Islamic state. Some political Islamists participate in parties, and some are non-parties. Usually, those who are non-party are more likely to be radical. Both have advantages and disadvantages, what is clear is that cultural Islam is more humane and has an impression on society.

Kata Kunci: Islam, politik, kultural, radikal

A. Pendahuluan

Sejatinya persinggungan antara Islam dan Negara itu sudah bermula sejak abad ke-13 dan awal abad ke-14, ketika Islam mulai disebarkan di kepulauan ini. Dalam sejarahnya, Islam sambil mengadakan dialog dengan sosio-kultural juga bersinggungan dengan politik. Pada kenyataannya, untuk tidak ingin memaksakannya—Islam justru sebenarnya sudah menjadi bagian integral dari sejarah politik negeri ini, meskipun secara inheren tidak serta merta mengatakan bahwa Islam adalah agama politik seperti yang telah dikatakan oleh beberapa pengamat.

Namun, yang patut disayangkan adalah diskursus teoritis mengenai perkembangan keduanya baru muncul setelah empat dekade akhir-akhir ini saja. Perkembangan yang terlambat ini menunjukkan bahwa upaya-upaya yang dilakukan dalam menteorisasi tidak semaju dan seberagam dengan wilayah Islam lainnya, misalnya Timur Tengah. Pada kenyataannya, untuk memahami Islam politik yang terjadi di Indonesia adalah dengan mengetahui kekalahan-kekalahan politik Islam secara formal, di mana hal itu bisa dilihat secara empirik bagaimana bertemunya Islam dan politik secara langsung di kepulauan ini.

Terlepas dari kenyataan itu, dari awal dimulainya yang belum lama itu (4 dekade terakhir), dapat dikemukakan bahwa berdasarkan empat dekade itu setidaknya terdapat lima pendekatan teoretis dominan yang masih diyakini masih berpengaruh hingga saat ini: (1) dekonfessionalisasi Islam, (2) domestikasi Islam, (3) skismatik dan aliran, (4) trikotomi, dan (5) Islam Kultural.¹ Melihat ada lima pendekatan yang dikemukakan, namun dalam hal ini penulis akan lebih memfokuskan untuk membahas tentang pendekatan yang terakhir, yaitu pendekatan Islam kultural.

¹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 21-23.

B. Pembahasan

1. Definisi Islam Kultural dan Islam Politik

Setidaknya dalam sepuluh tahun terakhir ini, Indonesia mengalami penguatan sejalan dengan gelombang islamisasi. Penguatan identitas keislaman tersebut bisa dibuktikan dengan semakin maraknya penisbatan kata Islam atau Muslim ke banyak hal yang bersifat profan. Seperti istilah masyarakat Islam, baju Muslim, Sekolah Islam, pengobatan Islami, buku Islam, dan ekonomi Islam menjadi dikenal lebih luas. Seiring dengan proses islamisasi, semakin banyak kalangan menggunakan istilah “ke-Islam-an” atau ketika diterjemahkan dalam bahasa Inggris menjadi “Islamic” (bersifat Islam) untuk menunjukkan penisbatan Islam pada sesuatu.

Pertanyaan selanjutnya adalah siapakah yang disebut Muslim. Apakah mereka yang dilahirkan oleh kedua orangnya yang muslim, atau mereka yang sudah bersyahadat atau yang sudah menjalankan rukun Islam yang lima. Para sosiolog dan antropolog bersepakat mendefinisikan bahwa muslim adalah mereka yang mengakui dirinya beragama Islam. Ini adalah basis yang digunakan teolog dan ahli fiqh. Oleh karenanya pada perkembangannya para sarjana mengkategorikan Muslim menjadi dua kelompok; Muslim yang taat atau shaleh (kaum putihan atau santri) dan yang tidak taat atau nominal (disebut kaum merah atau abangan).²

Istilah Islam politik dan Islam kultural sudah menjadi istilah yang populer dalam dunia Islam, khususnya Indonesia. Keduanya memang seringkali dilawankan antara satu dengan yang lainnya. Azyumardi Azra mendefinisikan kedua istilah itu; yang dinamakan Islam politik adalah sebuah gerakan yang lebih berorientasi pada kekuasaan atau politik, tujuannya adalah untuk meraih kekuasaan, sedangkan Islam kultural adalah sebuah gerakan yang lebih berorientasi pada masyarakat akar rumput, tidak fokus pada kekuasaan, berdakwah langsung, menerapkan nilai-nilai keislaman lewat pesantren, lembaga pendidikan, sektor ekonomi dan sebagainya.³

Perlu kiranya dipahami, istilah Islam kultural juga menyentuh tataran hukum Islam, artinya masuk dalam konteks hukum Islam, meskipun hal itu tidak jauh berbeda secara esensinya. Istilah Islam kultural menggambarkan pola pemahaman dan penerapan ajaran Islam yang secara umum berbeda dari Islam Literal. Sebenarnya kedua tipe pemikiran itu sama saja, yaitu sumbernya dari al-Qur'an dan hadis, hanya saja perbedaannya terletak pada pola apresiasi dan penerapannya dalam kehidupan sosial. Dengan istilah, argumentasi dan lingkup penerapan yang berbeda-beda, “rumpun” Islam kultural memiliki ciri umum yang sama, yakni ketersediaan untuk memperhatikan konteks sosio-historis dan akomodasi unsur kearifan kultural tertentu yang berkembang sesudah periode pewahyuan.⁴

Istilah Islam kultural tersebut juga bukanlah termasuk nama suatu aliran, mazhab atau kelompok komunitas tertentu, melainkan lebih menggambarkan karakter dan pola pemahaman yang sesungguhnya juga telah dikembangkan oleh banyak ahli hukum.

² Tim Penyusun, *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*, Noorhaidi Hasan dan Irfan Abubakar(ed) (Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC), 2011), 5.

³ Azyumardi Azra, “Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia,” *Indo-Islamika* 1, 2 (2012): 233-234.

⁴ Miftahul Huda, “Manhaj Fikih Islam Kultural (Eksplorasi, Kritik, dan Rekonstruksi),” *al-Manāhij* 6, 1 (2012): 15-16.

Berbeda dengan pemahaman Islam secara literal yang membatasi makna harfiahnya, Islam kultural justru melihat teks syari'at berdasarkan arah pesan dan tujuan moralnya yang lebih fundamental sehingga lingkup makna yang dipahami melampaui batas makna harfiahnya.⁵

Kaitannya dalam konteks dakwah, muncul juga istilah dakwah kultural dan dakwah struktural. Keduanya seringkali berbenturan antara satu dengan yang lainnya, memang seringkali diadukan. Dakwah kultural sangat dekat dengan Islam kultural di mana lebih menyerang kaum bawah, mereka cenderung menanyakan kembali bahwa yang dinamakan dakwah itu tidak harus masuk dalam pemerintahan atau berpartisipasi dalam politik. Ada hal yang lebih mulia yaitu mengurus langsung masyarakat dan mendengarkan langsung keluhannya. Mereka mempertanyakan bahwa dakwah yang tidak masuk pada wilayah kekuasaan atau politik tidak dikategorikan sebagai Islam yang kaffah.

Sedangkan dakwah struktural adalah keseriusan berdakwah itu dapat diakui jika hal itu masuk pada pemerintahan, karena hal itu tentu akan lebih memudahkan dalam menerapkan syariat Islam pada sebuah negara. Ia berupaya menjadikan Islam sebagai basis ideologi dengan memanfaatkan struktur sosial, politik dan ekonomi. Jadi dari awal dakwah struktural ini ingin menjadikan sebuah negara menjadi negara Islam.⁶ Dalam hal ini beberapa penulis buku menggunakan beberapa istilah yang beragam, seperti Islam Aktual, Islam Modern, Islam Rasional, dan sebagainya.⁷

2. Perbincangan lebih Jauh Mengenai Islam Kultural dan Islam Politik

a. Kemunculan Islam Kultural dan Islam Politik

Terkait dengan kemunculan dan perkembangan kedua istilah ini, saya simpulkan ada dua periode: *Pertama*, Istilah Islam politik berkembang ketika Snouck Hurgronje menjadi penasihat pemerintah di Hindia Belanda, khususnya pada perempatan terakhir abad ke-19. Ia membagi Islam Politik dan Islam ibadah atau Islam ritual. Bagi pemerintah Belanda, keberadaan Islam politik harus dibatasi karena dapat mengancam kekuasaan Belanda. Tujuan dari Islam semacam ini juga untuk mengakhiri penjajahan Belanda dan menggantinya dengan politik pan-Islam semacam kekhilafahan. Sedangkan Islam ibadah atau Islam ritual—yang nantinya berkembang menjadi istilah Islam kultural sangat berbeda dengan Islam politik. Justru Snouck menyarankan agar pemerintah lebih mengakomodir Islam semacam ini, atau membiarkan berkembang dengan sendirinya.⁸

Kedua, kemunculan ini ketika umat Islam sedang dalam posisi yang dilematis. Ketika itu pada masa Orde Baru dimana umat Islam dibenturkan dengan modernisasi yang dibawa oleh pemerintah. Pilihannya adalah mendukung dalam artian ikut berpartisipasi dengan mereka yang jelas-jelas preferensi ideologis Barat, atau menolak dengan kosekwensi kehilangan kesempatan untuk berpartisipasi secara aktif dalam program pembangunan yang bahkan mendapat dukungan dari pihak luar Islam. Akibat dari modernisasi tersebut, respon kaum muslim dalam menanggapi hal ini terbagi menjadi tiga: (1) tipologi apologi yang kemudian diikuti dengan usaha penyesuaian diri dan adaptasi terhadap proses modernisasi, (2) juga melakukan apologi terhadap ajaran Islam, tapi

⁵ Miftahul Huda, "Manhaj Fikih Islam Kultural," 25.

⁶ Sakareeya Bungo, "Pendekatan Dakwah Kultural dalam Masyarakat Plural," *Jurnal Dakwah Tabligh* 15, 2 (2014): 210-211.

⁷ Miftahul Huda, "Manhaj Fikih Islam Kultural," 25.

⁸ Azyumardi Azra, "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia," 234.

menolak modernisasi karena dinilai sebagai westernisasi dan sekularisasi. Tipologi tersebut melakukan resistensi secara formal, dalam praktik pemikirannya sangat kaku (rigid) dan cenderung tunggal, dan (3) adalah mengambil pola tanggapan yang kreatif dengan menempuh jalan dialogis dengan mengutamakan pendekatan intelektual.

Tipologi yang paling berpengaruh adalah tipologi yang ketiga di mana melakukan pembaruan pemikiran Islam kontemporer yang dibawa oleh para cendekiawan seperti Nurcholis Madjid, yang nantinya akan menjadi Islam kultural. Gagasan ini mengkritisi Orde Baru, bahwa apa yang telah dilakukan oleh rezim itu telah membuat umat Islam menjadi terpinggirkan, dituduh anti modernisasi, menghambat modernisasi, selalu bersikap tradisional, bahkan dituduh anti Pancasila.⁹ Kemudian selanjutnya adalah Abdurrahman Wahid dengan konsep “Pribumisasi Islam”-nya, dalam pandangannya Islam sebagai faktor komplementer kehidupan sosial, politik dan budaya Indonesia. Kita melihat bahwa di Indonesia merupakan bangsa yang heterogen sehingga jika tetap memaksakan Islam sebagai pemberi warna tunggal justru hanya akan menyebabkan pecah belah. Ini bukan berarti serta merta umat Islam meninggalkan ajarannya, mereka berhak melakukannya apapun sebagaimana kelompok agama lainnya. Ia mengajak untuk tetap mempertahankan kondisi tradisi yang sudah mengakar dengan diharmonisasikan dengan ajaran Islam, sehingga budaya lokal tersebut tidak hilang tergantikan oleh yang lain.¹⁰

b. Ciri-ciri Islam Kultural

Dalam perkembangannya identitas kontekstual-kultural dalam pengamalan dan pengajaran dapat dibedakan dalam tiga ranah: *Pertama*, metode berpikir (manhaj al-fikr) termasuk dalam pemahaman fikih, dalam memahami teks-teks keagamaan tidak boleh hanya sebatas pada makna harfiah saja, tapi harus melewati itu yaitu menyelami lebih dalam lagi tujuan sosiomoral yang lebih substansial.

Kedua, dalam memperjuangkan ajaran dan nilai keislamannya Islam kultural tidak melalui pendekatan ideologis-politis dengan langkah-langkah perubahan yang radikal dan revolusioner, tetapi lebih memilih strategi yang moderat, bertahap dan akomodatif terhadap elemen kultur dan modal sosial yang ada. Target utama yang hendak diraih adalah bukan pada aspek lahiriyah, formalitas dan simbol-simbol kebanggaan primordial, melainkan lebih pada tujuan yang bersifat substansial.

Ketiga, simbol-simbol sosiologis yang terjadi di masyarakat seperti mode pakaian, makanan, bahasa sehari-hari dan sebagainya. Dalam hal ini jika memakai sarung batik tradisi lokal itu bukan berarti lebih rendah dengan jubah dan sorban, begitu juga yang terjadi pada bahasa lokal daerah untuk percakapan sehari-hari tentu hal ini bukan berarti lebih rendah dengan bahasa Arab seperti Akhi, Ukhti dan lain sebagainya. Karena mereka menyakini bahwa kesalehan itu tidak dapat dinilai hanya dengan tampilan lahiriyah dan simbol-simbol primordial seperti itu, melainkan hal-hal yang lebih substantif, seperti istiqomah, kejujuran, kekhusukan ibadah, empati, sikap hormat kepada orang lain, sopan santun, pengorbanan untuk sesama, keberanian memperjuangkan nama kebenaran dan

⁹ Dawam Raharjo, *Intelektual, Intelektualitas dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 381-382. Lihat juga Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 6.

¹⁰ Tim Penyusun, *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*, Noorhaidi Hasan dan Irfan Abubakar(ed), 9.

nilai-nilai moral lainnya.

3. Dua Model Islam Politik

Menurut Azyumardi Azra, kaitannya dengan konteks Islam politik di Indonesia, ada dua model:

Pertama, Islam politik yang mereka ikut berpartisipasi dalam partai secara langsung, terlibat aktif dalam politik praktis, dengan tujuan untuk menerapkan syariat Islam dan membuat negara Islam. Di Indonesia sendiri, partai-partai Islam sudah mulai bermunculan sejak tahun 1950-an, seperti Masyumi, Nahdlatul Ulama, dan beberapa partai Islam yang tidak terlalu menonjol. Akan tetapi pada era Soeharto ada partai yang berdiri yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP), setelah pasca Orde Baru keran partisipasi partai dibuka kembali dan memunculkan Partai Bulan Bintang (PBB), dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS), dan lain sebagainya.

Kedua, Islam politik model kedua adalah mereka yang juga hampir mirip memiliki agenda dengan kelompok yang pertama, hanya saja mereka tidak menggunakan partai karena tidak percaya dengan sistem seperti itu, mereka juga tidak mengakui Islam kultural yang sudah menjadi hal yang dominan di Indonesia. Hal ini dikarenakan mereka mempercayai bahwa partai Islam pasti akan cenderung moderat sehingga dimungkinkan akan berkerjasama dengan sistem politik yang menurut mereka tidak Islami.¹¹

Geneologi dari partai Islam bisa dilihat setelah dikeluarkannya Maklumat Wakil Presiden No.X tahun 1945 yang memperbolehkan berdirinya partai-partai politik, maka umat Islam merespon Maklumat tersebut dengan mendirikan partai Masyumi. Berdirinya Masyumi ini dimaksudkan sebagai satu-satunya partai politik yang akan memperjuangkan dan mendengarkan aspirasi dan nasib umat Islam Indonesia. Partai politik ini didukung dua Ormas terbesar di Indonesia; Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Namun keterikatan itu tidaklah berjalan lama, para pendukung partai Masyumi satu persatu mulai keluar. Dimulai dari PSII tahun 1947, menyusul kemudian NU tahun 1952. Deliar Noer menyatakan bahwa alasan keluarnya NU dari Masyumi adalah karena perebutan kursi Menteri Agama, yang seharusnya diberikan kepada NU, tapi malah Muhammadiyah yang mendapatkannya. Akibatnya pada pemilu 1955 yang merupakan pemilu pertama semenjak Indonesia merdeka justru kekuatan politik Islam menjadi terpecah, bukan hanya Masyumi, NU, PSII (Partai Syarikat Islam Indonesia), Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), tetapi juga PPTI (Persatuan Pengalam Thareqat Islam), dan AKUI. Hal ini tentu saja melemahkan kekuatan Islam di panggung politik.¹²

Akibat dari perpecahan itu justru membuat masyarakat menjadi bingung, sebenarnya siapa yang menjadi representasi dari kalangan Islam. Mereka semua mengklaim bahwa dirinyalah representasi dari Islam dan penyampai aspirasi muslim. Terbukti hasil dari pemilihan tersebut justru membuat partai-partai Islam tidak mendapatkan suara dari mayoritas umat muslim. Masyumi hanya meraih suara 20%, Perti 1,3%, serta PPTI dan AKUI masing-masing hanya memperoleh 0,2%.¹³

Pada masa demokrasi terpimpin, yaitu pada eranya Soekarno, partai Islam dibagi

¹¹ Azyumardi Azra, "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia," 234-235..

¹² Lili Romli, "Partai Islam dan Pemilih Islam di Indonesia," *Jurnal Penelitian Politik* 1, 1 (2004): 33.

¹³ Hebert Feith, *The Indonesian Election of 1955* (Ithaca: Cornell University Press, 1957), 58.

menjadi dua mereka yang mendukung ideologi Nasakom dan mereka yang menolaknya. Mereka dipaksa untuk memilih ideologi tersebut, akhirnya mereka yang tidak menolak seperti Masyumi dibubarkan oleh Soekarno dan mereka yang mau mengikuti tetap dibiarkan seperti Nahdlatul Ulama. Hal inilah yang membuat suara umat Islam semakin tidak terdengar dan justru membuat lemah pada diri Islam itu sendiri. NU sendiri tidak bisa berbuat hal banyak dalam hal ini.

Ketika kekuasaan beralih ke Orde Baru, umat Islam kembali mempunyai harapan yang tinggi ketika munculnya kembali Masyumi. Namun hal itu tidak sesuai dengan yang diharapkan, justru Masyumi tidak diperbolehkan oleh Orde Baru untuk kembali aktif sebagai partai. Sebagai gantinya, rezim Orde Baru mengizinkan Parmusi, itupun dengan catatan: tokoh-tokoh yang dulunya ada di Masyumi tidak boleh terlibat dalam kepengurusan partai. Bahkan pemerintah melakukan restrukturisasi sistem partai demi alasan menjaga stabilitas politik di mana itu menjadi syarat untuk meningkatkan pembangunan ekonomi. Akibat kebijakan baru ini, partai-partai Islam (Parmusi, NU, PSII dan Perti), dan partai-partai lainnya (PNI, Partai Katolik, Parkindo, dan IPKI) dipaksa melakukan fusi. Keempat partai tersebut disatukan dalam wadah Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Maka hanya PPP yang mewakili dari Islam.¹⁴

Proses marjinalisasi yang dilakukan pemerintah terhadap partai Islam ternyata terus berlanjut, yaitu dengan mengeluarkan kebijakan baru deideologisasi. Dalam kebijakan tersebut partai-partai tidak boleh menggunakan asas apapun kecuali asas Pancasila. Akhirnya dengan sangat terpaksa, PPP sebagai benteng terakhir kekuatan politik Islam bersedia mengganti asasnya yang asalnya Islam menjadi asas Pancasila. Begitupun sampai pada lambangnya yang asalnya bergambar “Ka’bah” menjadi “Bintang” pada tahun 1985. Lambang Bintang merupakan lambang sila pertama yang ada dalam tubuh Garuda Pancasila. Pergantian ideologi dan lambang ini menurut Nasir Tamara merupakan proses deislamisasi politik dan depolitisasi Islam.¹⁵

Proyek besar ini muncul atas dasar anggapan bahwa ketika politik Islam menjadi kuat maka hal itu bisa menyebabkan tersendatnya modernisasi. Di sisi lain dari kalangan elit politik sempat kecewa dengan kemampuan pemerintahan yang dilakukan pemimpin Islam tradisional, terlepas mereka yang mendominasi di pemerintahan termasuk dari kalangan intelektual sekuler yang terdiri dari elit militer, sosialis, dan Kristen. Maka paradigma yang terbangun adalah dengan mendepolitisasi Islam maka hal itu bisa mempertahankan kepentingan-kepentingan mereka.

Dengan mempertimbangkan asumsi tersebut orang dapat melihat dimensi politik tertentu dari “ideologi” modernisasi atau pembangunan yang dijalankan oleh rezim. Penerapan “ideologi” ini merupakan keputusan strategis yang sekurang-kurangnya akan berimplikasi pada dua hal: Pertama, rezim Orde Baru akan mempunyai suatu basis ideologis yang kuat yang menyentuh kebutuhan pokok rakyat, sehingga rakyat akan memberikan dukungan dan berpartisipasi dalam politik, atau seperti yang ditulis oleh Alfian bahwa pembangunan menjadi salah satu simbol legitimasi politik. Kedua, dukungan politik dan partisipasi rakyat pada gilirannya akan mempertahankan kontinuitas proses pembangunan dan kekuasaan rezim. Interaksi dinamis antara pelebagaan politik dan

¹⁴ Lili Romli, “Partai Islam dan Pemilih Islam di Indonesia,” 33-34.

¹⁵ Nasir Tamara, “Sejarah Politik Islam Orde Baru,” *Prisma*, 5 (1988): 45.

partisipasi politik diharapkan terjadi melalui mana rekayasa politik, termasuk depolitisasi Islam bisa diimplementasikan.¹⁶

Marjinalisasi yang dilakukan Orde Baru terhadap Islam politik ini hampir mirip dengan apa yang dilakukan oleh Belanda dahulu, mereka beranggapan ketika kekuatan politik Islam semakin kompak maka hal itu akan mengancam stabilitas pemerintahan yang berimplikasi akan mencegah berjalannya pembangunan. Jadi Orde Baru benar-benar mewaspadaikan dan mengawasi penuh gerak-gerik Islam terkait hal ini. Sebaliknya, ketika umat Islam tidak bersentuhan dengan hal politik, yaitu berhubungan dengan ritual maka Pemerintah akan mendukung dan membantu sepenuhnya serta memfasilitasi, namun jangan sampai menyentuh kembali wilayah politik.

Akibat dari dihilangkannya peran politik dalam diri Islam, hal ini justru tidak membuat kekecewaan dimana-mana. Ternyata dibalik itu ada sisi positifnya, yaitu meningkatnya dalam dimensi ritual dan kemasyarakatan. Hal ini dapat dilihat dari maraknya kehidupan keagamaan, seperti semakin banyaknya orang yang berhaji dari kalangan priyayi, banyaknya bangunan masjid, meningkatnya kelompok studi Islam, dan lain-lain. Sehingga dampak positif dari hal ini, menurut Kuntowijoyo timbul terjadinya konvergensi antara berbagai aliran Islam, seperti antara kaum santri dan kaum abangan, antara tradisional dan modernis.¹⁷

Model beragama yang seperti itu berkembang banyak di masyarakat adalah karena dampak dari Islam kultural. Sebagaimana yang sudah dijelaskan bahwa gerakan ini memberikan warna baru dalam sikap beragama, di mana untuk menyebarkan nilai-nilai Islam tidak harus lewat politik praktis. Namun tidak juga meninggalkan politik secara keseluruhan, mereka tetap memperhatikan dalam hal nilai dan sumber etik. Hal ini juga tidak bersifat temporer, sempit dan pendek hanya dengan partisipasi politik. Makanya ia melakukan kegiatan yang lebih bermanfaat secara langsung seperti dakwah melalui pendidikan, sosial, ekonomi dan budaya.¹⁸

Di sini lah Islam kultural menemukan momentumnya, jika menegok kembali ke belakang, dalam sejarahnya umat Islam pernah mengalami kekalahan dalam politik meskipun sudah berusaha semaksimal mungkin. Atas rasa kekecewaan itu—untuk tidak menyebutkan sebagai pelarian—mereka melakukan hal yang diyakini lebih bermanfaat, yaitu dengan bergerak di Islam kultural, mereka tidak memperkuat di sisi politik, tapi memperkuat di sisi keagamaan itu sendiri. Hal ini juga diharapkan agar bisa lebih pengertian dan saling memahami bahwa dulu mereka sesama saudara pernah juga bertarung dalam politik, karena meningkatnya moral dan spritual akibat Islam kultural maka pastinya bisa menghilangkan rasa itu.

Dalam pendekatan ini, yang bersifat paling inheren adalah asumsi bahwa dengan menonjolkan kembali kekuatan kultural Islam, dengan memperkuat kesalehan religius dan dengan mempertimbangkan kembali peran Islam di dunia modern, maka sebuah Islam yang lebih substantif dan lebih simpatik mungkin saja bisa dihadirkan. Pada saatnya juga bisa mengobati getir-getir permusuhan dan kesalingcurigaan politik antara Islam dan

¹⁶ M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), 63.

¹⁷ Lihat kata pengantar Kuntowijoyo dalam buku Abdul Munir Mul Khan *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Jakarta: 1994).

¹⁸ Lili Romli, "Partai Islam dan Pemilih Islam di Indonesia," 35.

negara, sehingga diharapkan ketika Islam kembali masuk ke politik itu bisa murni dari kepentingan dan harapan-harapan yang tidak realistis. Emerson sendiri cenderung melihat diskursus Islam kultural di Indonesia sepanjang 1980-an, sebagai diskursus Islam yang tengah menegaskan dimensi kulturalnya. Akibat penegasan kembali dimensi kulturalnya ini adalah “Islam kultural di Indonesia benar-benar hidup dan berkembang baik.” Dalam pandangannya, pemerintah sama sekali tidak dapat menyentuh kesalehan religius ini, bahkan hal ini justru memperkokoh definisi diri Orde Baru yang anti-komunis. Jika dilihat dari perspektif ini, maka bobot Islam kultural lebih besar dapat mempengaruhi pemerintah untuk menawarkan sejumlah konsesi kepada umat Islam.¹⁹

Meskipun demikian, orang sering lupa bahwa sebenarnya apa yang dilakukan oleh para pelopor Islam kultural itu sebenarnya juga kegiatan politik dalam bentuk yang lain. Kalau mau jujur, justru kalangan inilah yang meletakkan dasar-dasar kehidupan politik yang demokratis, dengan menonjolkan aspek-aspek keadilan, musyawarah, egalitarianisme, dan lain-lain sesuai yang telah digariskan Islam. Bahkan mereka inilah sesungguhnya yang memberikan dasar-dasar teologis (Nurcholis Madjid, Harun Nasution, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Munawir Syadzali) dan sosiologis (Dawam Rahardjo, Abdurrahman Wahid, Adi Sasono) baru bagi teman-teman yang ingin masuk ke dalam pencatatan politik praktis di Indonesia.²⁰

Namun, memasuki periode terakhir dekade 1980-an tampaknya pemerintah secara perlahan mengambil kebijakan yang akomodatif terhadap Islam di Indonesia. Ada beberapa bukti yang menunjukkan akan hal ini, terutama dengan lahirnya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) di Malang, bahkan Soeharto sendiri menghadiri bersama beberapa pejabat negara. Pertanyaan yang muncul selanjutnya adalah mengapa saling akomodatif politik itu terjadi? Setidaknya ada dua kemungkinan yang bisa menjadi jawaban: Pertama, pemerintah Indonesia saat itu sudah merasakan bahwa Islam sudah tidak lagi menjadi ancaman stabilitas politik nasional. Kedua, pemerintah melakukan akomodasi terhadap Islam dalam rangka usaha untuk mencari dukungan dari Islam. Ketiga, dengan akomodasi politik akan mudah mengatur politik Islam di Indonesia. Di sisi lain, dari Islam sendiri politik akomodasi perlu dilakukan agar: Pertama, umat Islam memiliki akses yang cukup dalam proses pengambilan keputusan nasional. Kedua, akomodasi dilakukan sebagai imbalan kepada pemerintah atas upayanya mulai memperhatikan Islam, atau paling tidak pemerintah tidak memusuhi Islam untuk masa yang akan datang, dan bahkan Islam akan memperoleh imbalan yang lebih besar dalam skala politik nasional. Masyarakat Islam sendiri sudah merasakan perubahan perlakuan pemerintah terhadap Islam. Betapa Islam menyambut dengan suka cita ketika Presiden Soeharto melakukan Ibadah Haji pada tahun 1991, dan kemudian Pak Harto memperoleh tambahan nama “Muhammad” dari Raja Fahd. Setiap menyambut Presiden dari kalangan Islam, atribut “Muhammad” akan selalu ditempelkan dengan penuh kebanggaan.²¹

¹⁹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, 46-47.

²⁰ Bahtiar Effendy, *(Re)politikasi Islam Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?* (Bandung: Mizan, 2000), 191-192.

²¹ Afan Gaffar, “Islam dan Politik dalam Orde Baru Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat,” *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral Ke .Periode Sejarah*, Asep Gunawan (ed.) (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2004), 272-276.

4. Pergeseran Islam Kultural ke Islam Politik

Dengan berkembangnya gerakan Islam kultural pada masa Orde Baru, banyak pengamat yang menilai bahwa Islam benar-benar tidak akan menyentuh politik lagi, karena sudah ada PPP yang merupakan satu-satunya partai Islam sudah meninggalkan asas Islam dan beralih ke Pancasila. Taufik Abdullah mengatakan bahwa dengan menerimanya PPP pada asas Pancasila itu menunjukkan “halaman akhir Islam politik di Indonesia”. Namun pada kenyataannya anggapan itu melenceng, sebagaimana diketahui, pasca Orde Baru akibat gerakan Reformasi yang dimobilisasi oleh kalangan mahasiswa menyebabkan ledakan partisipasi politik. Hal ini tidak saja terjadi pada akar rumput, tapi juga para elitis politik. Sebagai perwujudan dari ledakan partisipasi itu bagi kalangan elit, mereka berlomba-lomba mendirikan atau menghidupkan kembali partai politik yang telah lama dipaksa untuk tidur, tak terkecuali partai Islam. Partai-partai yang muncul pada era reformasi ini ada 32, dan dari jumlah tersebut yang lolos pemilu 1999 sebanyak 17 partai; PPP, PBB, PK, PUI, PSII, PSII 1905, PNU, PKU, Partai Politik Islam Masyumi, PMB, PAY, PID, PIB, KAMI, PP, PUMI, dan Partai SUNI.

Fenomena yang terjadi tentang berdirinya partai-partai Islam menandakan bangkitnya kembali partai Islam setelah sekian lama dibungkam oleh Orde Baru dan juga bangkitnya partai aliran. Kebijakan yang sangat menekan partai Islam saat itu adalah dengan diberlakukannya dealiranisasi dengan rangkai penekanan lainnya seperti depolitisasi masa, de-ideologisasi; menerapkan Pancasila sebagai ideologi tunggal, dan floating mass. Makanya Th. Sumartana menyatakan bahwa kemunculan partai berdasarkan agama disebabkan dua faktor: (1) dalam agama sendiri terkandung dukungan teologis untuk menerapkan gagasan yang dipercayai, (2) karena pemilihnya merupakan dalam satu frekuensi agama sehingga menyebabkan ikatan yang kuat sebagai persaudaraan seagama, (3) mereka lebih percaya dipimpin dari kalangan sendiri dan tidak sebaliknya.²²

Namun Nurcholis Madjid mempunyai pandangan lain atas kembali bangkitnya partai Islam. Bahkan ia menyatakan bahwa pertumbuhan partai Islam itu adalah gejala komunalisme. Penilaian Cak Nur yang seperti ini wajar saja, mengingat ia selama ini dikenal sebagai orang yang berpandangan tidak perlu adanya partai politik Islam dengan slogan terkenalnya, “Islam Yes. Partai Islam No”. Nurcholish meyakini bahwa yang penting adalah substansinya, daripada terjebak pada simbol-simbol distingsif. Bagi Islam kultural, yang menjadi faktor utama bukanlah sebutan “negara Islam” atau “Islam sebagai negara”, melainkan adalah mentransformasikan nilai-nilai universal Islam ke dalam praktik penyelenggaraan negara.²³

Sementara itu bagi kalangan non-Islam, berdirinya partai-partai Islam itu justru menimbulkan kekhawatiran. Hal ini tercerminkan dari tulisannya Th. Sumartana dan Frans Magnis Suseno. Dalam tulisannya, Th. Sumartana menyatakan, bisakan partai Islam yang saat ini muncul dapat menjamin tidak adanya perlakuan diskriminatif bagi kaum minoritas. Frans Magnis Suseno juga khawatir, hal ini justru hanya akan mengulang sejarah kelam di masa lalu, yaitu jika sampai munculnya kembali gagasan negara Islam. Menurutnya jika gagasan itu muncul kembali itu merupakan sebuah kemunduran modernisasi bangsa, suatu

²² Lili Romli, “Partai Islam dan Pemilih Islam di Indonesia,” 35-36.

²³ Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999).

gejala yang akan membahayakan NKRI.²⁴

5. Islam Politik yang Radikal

Ada fenomena menarik di kalangan tokoh Islam kultural, ketika Orde Baru tumbang, banyak dari mereka yang berpindah haluan untuk memperjuangkan agama dalam arus reformasi sebagai berkah dari perjuangan menumbangkan rezim Orde Baru, Asep Saeful Mimbar menyebutnya sebagai pergeseran dari Islam politik ke Islam kultural. Namun apa yang terjadi tidak sesuai dengan yang dicita-citakan oleh jati diri Islam, alih-alih untuk membangun bangsa dan negara menjadi lebih baik, makin bersih dan berkeadilan, menciptakan clean government, justru yang terjadi adalah 360° sebaliknya, hilangnya moralitas bangsa dalam berbagai lini kehidupan di negara ini. Realitas yang kacau itu mungkin tidak dilakukan oleh kelompok Islam politik, tapi Islam politik telah menemukan kegagalannya dalam mengakomodasikan dirinya dalam konsep negara bangsa. Kegagalan ini dikarenakan ketidakmampuan aktor politiknya dalam mengaktualisasikan politik Islam dalam realitas empiris secara konsisten.²⁵

Kaitannya dengan pembagian Islam politik seperti yang sudah dijelaskan oleh Azra, bahwa Islam politik dibagi menjadi dua; ada yang berpartisipasi dalam partai politik dan yang tidak berpartisipasi dalam partai politik secara langsung. Untuk Islam politik model kedua ini banyak berkembang di Timur Tengah, Asia Tenggara dan negara-negara Muslim lainnya. Di Indonesia sendiri, pada masa pasca kemerdekaan pada 1950 dan 1960, sebagian besar Islam radikal direpresentasikan oleh beberapa kelompok, misalnya Darul Islam/Negara Islam Indonesia (DI/NII). Selain mereka independen dari organisasi muslim yang sudah mainstream, mereka juga melawan pemerintah dalam usahanya mendirikan negara Islam dan menghapuskan Republik Indonesia.

Politik Islam jenis kedua ini juga muncul pada masa Orde Baru, beberapa di antaranya adalah sisa-sisa dari DI/NII yang telah dilarang keberadaannya oleh pemerintah, sisanya yang lain adalah kelompok-kelompok yang lahir dan terinspirasi dari perkembangan politik, baik nasional maupun internasional, atau negara muslim, khususnya yang melawan kebijakan politik Barat. Kelompok yang kedua ini terilhami juga atas kesuksesan revolusi Iran pada 1979 di bawa pimpinan Ayatullah Khomeini. Rezim Soeharto memberikan label ‘kelompok subversif’ kepada mereka yang mengancam persatuan dan kesatuan Indonesia.²⁶

Beberapa kelompok Islam model ini yang pernah muncul adalah; Lasykar Jihad (LJ) yang didirikan oleh Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wa al-Jama’ah (FKASWJ) di bawah komando Ja’far Umar Thalib, Front Pembela Islam (FPI) yang didirikan oleh Habib Rizieq Syihab, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) Pimpinan Abu Bakar Baasyir, Jama’at Ikhwanul Muslimin Indonesia (JAMI) di bawah pimpinan Habib Husein al-Habsyi, dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Ini penting untuk diutarakan, bahwa setelah peristiwa penangkapan atas tragedi bom Bali pada tahun 2002, aktifitas dari kelompok-kelompok tersebut menjadi berhenti, ada yang dibubarkan oleh pemimpinnya atau menghilang dan meredam dengan sendirinya.

²⁴ Lili Romli, “Partai Islam dan Pemilih Islam di Indonesia,” 37.

²⁵ Asep Saeful Mimbar, “Pergeseran dari Islam Kultural ke Islam Politik,” dalam *Membaca Islam Indonesia* (t.tp: t.p, 2014), 5.

²⁶ Azyumardi Azra, “Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia,” 235.

Bagi Azyumardi Azra, Jika melihat asal muasalnya, kelompok Islam radikal dibagi menjadi dua kategori: Pertama, kelompok radikal yang pada dasarnya memang tumbuh dan berkembang di Indonesia, seperti Lasykar Jihad, FPI. Kedua, kelompok yang bersumber dari Timur Tengah, atau berorientasi pada organisasi-organisasi Timur Tengah, seperti JAMI yang berasal dari al-Ikhwanul al-Muslimin di Mesir, dan Hizbut Tahrir yang awalnya didirikan oleh Taqi al-Din Nabhani pada tahun 1950-an di Yordania. Semua kelompok Islam politik radikal itu memiliki orientasi ideologis dan praksis gerakan-gerakan ‘Islamis’ (Islamiyin) di Timur Tengah yang menjadi kiblat utama mereka sebagai representasi Islam sejati. Akhirnya dalam pandangan keagamaan pun mereka menganut ideologi salafi radikal, yaitu mewujudkan Islam yang murni seperti yang pernah dilakukan oleh kaum salaf terdahulu. Dalam pandangan politik juga mereka menganut ideologi khilafatisme dengan tujuan mendirikan khilafah universal bagi seluruh Muslim di dunia, yang berimplikasi penerapan syariah secara menyeluruh.²⁷

Dalam hal penerapan syari’at di negara Indonesia ini, Azyumardi Azra menyatakan bahwa hal itu mungkin saja, tapi tetap harus melihat visibilitas dan viabilitasnya. Bahwa pada kenyataannya di Indonesia sendiri masyarakatnya bukanlah semuanya seorang muslim, ada non-muslimnya juga. Bahkan dalam kalangan internal Islam sendiri, terkadang terjadi beberapa pandangan yang berbeda karena memang realitas umat Islam di Indonesia bukanlah realitas monolit, melainkan beragam.²⁸ Aksin Wijaya juga menambahkan bahwa berdasarkan wawancara beberapa ulama yang ada di Bangka Belitung menghasilkan kesimpulan bahwa penerapan khilafah di Indonesia dinilai masih kurang cocok, di karenakan di Indonesia sendiri sudah mempunyai sistem tatanan negara sendiri; UUD 1945 dan Pancasila, sehingga ketika dipaksakan akan terjadi perbedaan yang justru bisa merusak ukhuwwah waṭaniyyah (persaudaraan sebangsa dan setanah air). Beberapa tokoh negarawan di Indonesia seperti Mahfud, MD. juga menyatakan bahwa ada cacat di dalam tubuh khilafah itu sendiri, bahwa tidak adanya sistem negara yang utuh di dalamnya, buktinya dari zaman rasul sampai dinasti utsmaniyah sistem negaranya berbeda-beda.

Setidaknya keberhasilan Revolusi Iran telah menempatkan term “Islamisme” menjadi momok yang menakutkan bagi Barat. Dampak dari ketakutan itu semakin nyata ketika terjadi serangan teroris jihadis Islamis pada 11 September 2002 terhadap WTC dan Pentagon di Amerika Serikat. Amerika merespon tragedi itu dengan menyatakan perang melawan teroris dan menempatkan kelompok jihadis Islamis sebagai musuh yang layak untuk dihancurkan. Selain itu, pelbagai aksi teror bom bunuh diri yang terjadi di Afrika dan Asia disinyalir merupakan perbuatan kaum jihadis Islamis tersebut, yang hal ini tentu mencoreng nama baik Islam sebagai agama yang damai.

Istilah Islamisme sendiri semakin ekstensif digunakan ketika terjadi perdebatan luas menyusul peristiwa 11 September 2001. Konsep ini pada dasarnya merujuk pada gejala yang bersifat keagamaan, namun kekuatan yang dikandungnya mengekspresikan tujuan politik dan ketegangan yang dirasakan semua. Selain Islamisme, ada beberapa

²⁷ Azyumardi Azra, “Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia,” 236-237.

²⁸ Azyumardi Azra, “Penerapan Syariat Bisa Kontraproduktif” dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (wawancara oleh Ulil Abshar Abdalla), Lutfi Assyaukanie (peny.) (Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002), 96-97.

istilah lain yang menunjukkan esensi yang sama. Seperti ekstremisme dan fundamentalisme.²⁹

Dalam bukunya Gilles Kepel *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* menjelaskan bahwa istilah Islamisme mengacu pada dua konsep yang telah dikembangkan oleh Olivier Roy dan International Crisis Group (ICG). Roy mendefinisikan Islamisme sebagai gerakan yang mengkonseptualisasi Islam, terutama sebagai ideologi. Bagi penganjur Islamisme, Islam mengatur segala aspek kehidupan, dimulai dari mengelola negara, sistem pendidikan, sistem hukum, budaya dan ekonomi, mereka berkeyakinan bahwa masyarakat sejati bukan hanya mengurus kesalehan personal, namun juga harus berjuang menegakkan negara Islam. Perdebatan isu ini membedakan Islamis radikal dengan Islamis moderat. Para Islamis moderat, menurut Roy adalah mereka yang mengupayakan proses re-islamisasi dari bawah, terutama melalui dakwah. Mereka juga berupaya memapankan gerakan sosial kebudayaan sambil pendekatan kepada para pemimpin lewat aliansi politik untuk memberlakukan syariah Islam melalui legislasi.

Perbedaan di antara keduanya semakin jelas ketika mereka menggunakan cara dalam mewujudkan impian mereka. Islam radikal menegaskan pentingnya cara non-kompromi dan bahkan mengabsahkan konsep revolusi untuk mencapai tujuan pembentukan negara Islam. Konsep ini berkembang dari ajarannya Sayyid Qutb, terutama tentang Jahiliyyah dan takfir. Sedangkan Islamis moderat lebih membela sebuah posisi Islam dalam politik yang reformis, maka Islamisme radikal menjunjung tinggi jalan revolusi untuk mengganti ideologi negara dengan ideologi Islam.

Menurut laporan ICG, Islam Sunni³⁰ terbagi ke dalam tiga arus: Islamisme politik, Islamisme dakwahis dan Islamisme Jihadis. Hal ini menjadi penting karena beberapa orang menyamakan ketiganya; pokoknya fundamentalis, radikal dan mengancam Barat. Namun, pengkategorian ini tidak bersifat mutlak, dan membatasi antara satu dengan yang lain, karena dalam beberapa hal bisa memasuki kategori yang lain. Misalnya Islamisme dakwah bisa menjadi Islamisme jihadis seperti yang terjadi dalam Lasykar Jihad saat terjadi konflik di Ambon.

Pertama, Islamisme politik. Gerakan ini memiliki tujuan akhir untuk meraih kekuasaan politik. Di Mesir seperti yang dilakukan oleh Ikhawanul Muslimin, juga hadir di negara-negara lain seperti Maroko, Aljazair, Yordania, Kuwait, Palestina, dan Sudan. Islamisme politik ini secara umum menghindari cara-cara kekerasan, untuk kasus HAMAS yang menggunakan senjata di Palestina itu pengecualian. Jika di Indonesia direpresentasikan oleh (Partai Keadilan Sosial) PKS, HTI, dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Jika khilafah merupakan tujuan HTI, maka MMI tujuannya adalah penerapan syariah sebagai hukum negara. Dalam konteks ini Herlambang Andi Prasetyo melakukan penelitian yang dilakukan pada Pondok Pesantren Darussalam Gontor Ponorogo, Prasetyo berkesimpulan bahwa pondok pesantren tersebut mengambil sikap

²⁹ Tim Penyusun, *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*, Noorhaidi Hasan dan Irfan Abubakar(ed), 14.

³⁰ Karena Islamisme Sunni dan Islamisme Syia'ah dibedakan, meskipun beberapa orang menyatakan bahwa konsep Islam politik berawal dari revolusi Iran 1979, namun dalam kenyataannya Syi'ah termasuk minoritas dan lebih mementingkan kelompok Syi'ah.

“Islam moderat Puritan” di mana lebih mengedepankan permurnian akidah dan lebih mengedepankan hukum yang sesuai dengan Islam. Jadi bukan berarti menolak UUD 1945 dan Pancasila, akan tetapi akan tetapi akan bersikap semi-rejeksionis jika dalam aturan-aturan atau prinsip-prinsip tersebut tidak sesuai dengan anjuran Islam sekaligus menolak ideologi Islamisme; militansi, radikalisme, ekstremisme dan terorisme.

Kedua, Islamisme dakwahis. Pada dasarnya sifatnya menghindari wilayah politik untuk kekuasaan politik atau menunjukkan diri sebagai partai politik. Konsen utamanya adalah dakwah seperti gerakan Jama'ah Tabligh yang berdiri di India pada 1926. Selain itu, contoh gerakan yang mengambil bentuk Islamisme dakwahis adalah gerakan salafi. Gerakan ini mengacu pada paham Islam yang bersifat doktrinal, tekstual dan legal-formal dengan kecenderungan keagamaan yang puritan.³¹ Inti gerakan salafiyah adalah untuk mengembalikan umat kepada Islam yang masih murni yang belum tercemar dengan tradisi budaya lokal maupun wacana doktrinal tertentu. Roy menyebutnya sebagai neo-Wahabisme. FKAW yang dipimpin oleh Ja'far Thalib juga termasuk dalam jenis ini, meskipun nanti berkembang menjadi Laskar Jihad (menjadi Islamisme jihadis), dan juga FPI.

Ketiga, Islamisme jihadis, ciri utama dari kelompok ini adalah menggunakan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan nilai-nilai yang diyakini, karena mereka meyakini bahwa masyarakat Islam ekarang sedang dalam kondisi perang melawan kafir dan karenanya umat Islam harus bangkit dalam mengawal eksistensi Darul Islam. Ada dua arus dalam kelompok ini: (1) kelompok “Jihadi” Salafi yang terdiri dari orang yang memiliki pandangan Salafi yang mengalami proses radikalisasi dan meninggalkan aktivisme nir-kekerasan untuk bergabung dalam pasukan jihad. (2) kelompok yang mengikuti Sayyid Qutb, terpengaruh dengan pemikirannya. Perkembangan terkini menunjukkan bahwa jaringan Osama bin Laden merepresentasikan sebuah sintesis dari elemen Jihadi Salafiyah dan Jihadi Qutbiyah.³²

Terlepas dari varian-varian di atas, Islamisme memiliki beberapa ciri yang sama: (1) meyakini kesatuan agama dan negara, di mana agama harus mengatur negara, (2) cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan dengan kaku, absolut, dan dogmatis, (3) cenderung memonopoli kebenaran tafsir, (4) memiliki pandangan stigmatis terhadap Barat (baik dengan ide pluralisnya maupun sosial, khususnya politik), (5) mendeklarasikan perang terhadap paham dan tindakan sekuler, (6) cenderung radikal, menggunakan cara kekerasan.³³

C. Kesimpulan

Islam politik dan Islam kultural merupakan dua varian wajah Islam yang ada di Indonesia yang masing-masing mempunyai tujuan yang luhur di mana membumikan nilai-nilai Islam, dalam bentuk undang-undang dengan Islam politiknya dan dalam bentuk pemahaman langsung pada masyarakat awam dengan Islam kulturalnya. Keduanya saling

³¹ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP & AMBOOKS, 2007), 117.

³² Tim Penyusun, *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*, Noorhaidi Hasan dan Irfan Abubakar(ed), 16-20.

³³ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2004), 589-593.

menguatkan dan mempunyai peran masing-masing. Tidak patut untuk dihilangkan salah satunya, namun tidak bagus juga jika lebih banyak yang terjun dalam Islam politik karena jauh lebih penting untuk mengurus orang-orang yang berada di akar rumput. Sebenarnya orang-orang seperti kiai yang mengurus pondok pesantren dan bermasyarakat justru lebih membekas dalam hati masyarakat karena menjadi suri tauladan di mana masyarakat melihat secara langsung.

DAFTAR PUSYAKA

- Anwar, Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Azra, Azyumardi. "Penerapan Syariat Bisa Kontraproduktif." *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (wawancara oleh Ulil Abshar Abdalla), Lutfi Assyaukanie (peny.). Jakarta: Teater Utan Kayu, 2002.
- Azra, Azyumardi. "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia." *Indo-Islamika* 1, 2 (2012).
- Bungo, Sakareeya. "Pendekatan Dakwah Kultural dalam Masyarakat Plural." *Jurnal Dakwah Tabligh* 15, 2 (2014).
- Effendy, Bahtiar. *(Re)politisasi Islam Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*. Bandung: Mizan, 2000.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Feith, Hebert. *The Indonesian Election of 1955*. Ithaca: Cornell University Press, 1957.
- Gaffar, Afan. "Islam dan Politik dalam Orde Baru Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat," dalam *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah*, Asep Gunawan (ed.). Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2004.
- Huda, Miftahul. "Manhaj Fikih Islam Kultural (Eksplorasi, Kritik, dan Rekonstruksi)." *al-Manāhij* 6, 1 (2012).
- Madjid, Nurcholish. *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mimbar, Asep Saeful. "Pergeseran dari Islam Kultural ke Islam Politik," dalam *Membaca Islam Indonesia*. t.tp:t.p, 2014.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Runtuhnya Mitos Politik Santri*. Jakarta: t.p, 1994.
- Nashir, Haedar. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: PSAP & AMBOOKS, 2007.
- Penyusun, Tim. *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*, Noorhaidi Hasan dan Irfan Abubakar(ed). Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC), 2011.
- Rachman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Raharjo, Dawam. *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.
- Romli, Lili. "Partai Islam dan Pemilih Islam di Indonesia." *Jurnal Penelitian Politik* 1, 1 (2004).
- Syamsuddin, M. Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.
- Tamara, Nasir. "Sejarah Politik Islam Orde Baru." *Prisma*, 5 (1988).