

# ISLAM INDONESIA 2020



EMBUN  
KALIMASADA

*Adhang Adhang Tetese Embun*

# Islam Indonesia 2020

Penulis:

Azyumardi Azra

Noorhaidi Hasan

Yusdani

Zuly Qodir

Alimatul Qibtyah

Nur Kholis

Krismono

Supriyanto Abdi

Ahmad Sadzali

Hadza Min Fadhli Robby

Penerbit:



2020

## Islam Indonesia 2020

Penulis: Azyumardi Azra, Noorhaidi Hasan, Yusdani, Zuly Qodir, Alimatul Qibtiyah, Nur Kholis, Krismono, Supriyanto Abdi, Ahmad Sadzali, Hadza Min Fadhli Robby

© 2020 Penulis

Hak cipta dilindungi Undang-Undang.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan seluruh atau sebagian isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik ataupun mekanik termasuk memfotokopi, tanpa izin dari Penulis

Ukuran: 21 x 14.8 X 2.5 cm

Jumlah halaman: xx + 296

Cetakan I

Juni 2020 M / Syawal 1441 H

ISBN: 978-623-6572-00-9

E-ISBN: -

Penerbit:



UII Press Yogyakarta

Jl. Cik Di Tiro No. 1, Yogyakarta 55223

Tel. (0274) 547865 (Hotline; Fax. (0274) 547864

uiipress@uii.ac.id; uiipress@asia.com; fb: UII Press

Anggota IKAPI, Yogyakarta

# Kata Pengantar

*Bismillahirrahmanirrahim.*

Alhamdulillah, setelah melalui proses persiapan dan penulisan selama sekitar setengah tahun lamanya, akhirnya Lembaga Kebudayaan Embun Kalimasada YBW UII bisa mempersembahkan Laporan Tahunan Islam Indonesia 2020 ke khalayak umum.

Laporan Tahunan Islam Indonesia ini merupakan ikhtiar kami untuk membangun sebuah tradisi akademik dan intelektual yang baik dan bermanfaat.

Kami sadar bahwa selama ini belum ada inisiatif yang cukup dari kalangan akademisi dan budayawan untuk merumuskan sebuah laporan tahunan yang berfungsi sebagai medium muhasabah dan tinjauan ulang tentang kondisi Islam di Indonesia sepanjang setahun belakangan.

Karenanya, Lembaga Kebudayaan Embun Kalimasada YBW UII mengundang akademisi yang datang dari lintas-generasi, lintas-institusi, dan lintas-komunitas untuk menyumbangkan pemikirannya tentang dinamika Islam di Indonesia sepanjang tahun ini dan tahun depan.

Kami berharap agar hadirnya laporan Islam Indonesia dapat menjadi sumber inspirasi, referensi akademik dan rujukan dalam perumusan kebijakan publik bagi para pihak yang berkepentingan. Kedepannya, kami berharap pula semoga tradisi ini dapat terus berjalan secara berkelanjutan.

Walakhir, kami berterimakasih pula kepada segenap pihak yang telah membantu dalam proses penulisan dan penggarapan Laporan Tahunan Islam Indonesia 2020.

Selamat membaca,

TIM penulis

# Daftar Isi

<b>Kata Pengantar</b> .....	<b>iii</b>
<b>Daftar Isi</b> .....	<b>v</b>
<b>Ringkasan Eksekutif.</b> .....	<b>xi</b>
<b>1. Islam Washatiyah: Masa Depan Islam Indonesia</b> .....	<b>1</b>
<i>Prof. Azyumardi Azra, MA, CBE</i>	
<b>2. Dinamika Politik Islam di Indonesia Tahun 2020.</b> .....	<b>7</b>
<i>Prof. Noorhaidi, M.A, M.Phil., Ph.D.</i>	
A. Islam Politik .....	9
B. Islam Politik Pasca-Suharto .....	12
C. Masalah Intoleransi .....	14
D. Islam Politik dan Kaum Muda .....	17
E. Ulama dan Negara-Bangsa .....	21
F. Post-Islamisme .....	26
G. Penutup .....	30
H. Daftar Pustaka .....	34
<b>3. Islam Politik di Era Disrupsi Demokrasi: Perlukah?</b> . . .	<b>39</b>
<i>Dr. Zuly Qodir, M.Ag.</i>	
A. Pelbagai Persoalan Penting .....	42
B. Populisme Islam .....	54
C. Disrupsi Demokrasi .....	59
E. Masa depan Islam Politik .....	61
F. Penutup .....	65
G. Daftar Pustaka .....	68

#### **4. Proyeksi Pemikiran 2020: Membaca Relasi Islam dan Negara . . . . . 75**

*Dr. Yusdani, M.Ag.*

- A. Nalar Islam dan Agenda Reformasi . . . . .77
- B. Merawat Rumah Bersama . . . . .82
- C. Ijtihad Politik Progresif Indonesia . . . . .86
- D. Penutup . . . . .95
- E. Daftar Pustaka . . . . .98

#### **5. Perebutan Tubuh Perempuan . . . . . 101**

*Alimatul Qibtiyah, S.Ag., M.Si., Ph.D.*

- A. Capaian Pengarusutamaan Gender di Indonesia . . . . 102
- B. Tantangan Pengarusutamaan Gender di Indonesia . . 109
- C. RUU PKS dan Kembalinya Konservatisme . . . . . 111
- D. Strategi Penguatan Kesetaraan dan Keadilan Gender 118
- E. Penutup . . . . . 123
- F. Daftar Pustaka . . . . . 124

#### **6. Tren Ekonomi dan Keuangan Islam di Indonesia 2020 . . . . 129**

*Dr. Nur Kholis, S.Ag., S.E.I., M.Sh.Ec.*

- A. Perkembangan Terkini Berbagai Sektor Ekonomi Islam di Indonesia . . . . . 133
- B. Sektor Riil Ekonomi Islam . . . . . 135
- C. Sektor Keuangan Syariah: Bank dan Non-bank . . . . . 138
- D. Sektor Keuangan Sosial: Zakat, Infak, Sedekah dan Wakaf . . . . . 142
- E. Dukungan Regulasi dan Kebijakan . . . . . 145
- F. Peluang pengembangan Ekonomi Islam: Menuju Indonesia menjadi Rujukan Ekonomi Islam Global . . . . . 147
- G. Penutup . . . . . 158
- H. Daftar Pustaka . . . . . 160

## **7. Salafisme dalam Konteks Sosio-Politik di Indonesia Kontemporer . . . . . 163**

*Krismono, SHI, MSI.*

- A. Anatomi Ideologi Salafi . . . . . 168
- B. Akar Historis Fragmentasi Salafi . . . . . 171
- C. Bergerak Menuju Arus Utama Islam . . . . . 176
- D. Media Salafi: Partisipasi dan Kontestasi Memperebutkan Ruang Publik . . . . . 190
- E. Penutup . . . . . 200
- F. Daftar Pustaka . . . . . 202

## **8. *Civil Islam*, Tantangan Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi Indonesia . . . . . 209**

*Supriyanto Abdi, S.Ag, MCAA*

- A. Pergeseran ke arah konservatisme (*conservative turn*) 210
- B. Kebangkitan populisme Islam dan politik identitas . . . 213
- C. Menuju Demokrasi Illiberal? . . . . . 216
- D. Quo vadis Civil Islam? . . . . . 219
- E. Penutup . . . . . 224
- F. Daftar Pustaka . . . . . 228

## **9. Promosi Islam *Wasathiyah* Indonesia ke Luar Negeri . . . . . 231**

*Hadza Min Fadhli Robby, S.IP, M.Sc*

- A. Politik Luar Negeri yang Agamis, Adakah? . . . . . 232
- B. Islam *Wasathiyah*: Esensi atau Pragmatisme? . . . . . 235
- C. Akar Islam dalam Politik Luar Negeri Indonesia . . . . . 239
- D. Demokrasi, Islam, dan Modernitas: Keberlanjutan Strategi Moderasi Agama . . . . . 242



E. Islam <i>Wasathiyah</i> di Periode Pertama Jokowi: Islam Nusantara sebagai Model? . . . . .	245
F. Islam <i>Wasathiyah</i> di Periode Kedua Jokowi: Mediasi, Ekonomi Syariah dan Aktor Kemanusiaan. . . . .	250
G. Penutup . . . . .	253
H. Daftar Pustaka . . . . .	252

## **10. Tokoh Muslim Indonesia . . . . . 263**

*Ahmad Sadzali, Lc., M.H.*

A. Moh. Mahfud MD . . . . .	265
B. Ridwan Kamil . . . . .	269
C. Syafii Ma'arif . . . . .	272
D. Said Aqil Siradj . . . . .	275
E. Haedar Nashir . . . . .	278
F. Habib Luthfi bin Yahya . . . . .	281
G. Gus Baha . . . . .	284
H. Siti Ruhaini Dzuhayatin . . . . .	287
I. Penutup . . . . .	290

## **11. Tentang Penulis . . . . . 293**

A. Ahmad Sadzali . . . . .	293
B. Alimatul Qibtiyah . . . . .	293
C. Azyumardi Azra . . . . .	293
D. Hadza Min Fadhli Robby . . . . .	294
E. Krismono . . . . .	294
F. Nur Kholis . . . . .	295
G. Supriyanto Abdi . . . . .	295
H. Yusdani . . . . .	296
I. Zuly Qodir . . . . .	296



# Ringkasan Eksekutif

Menarik untuk membaca Islam Indonesia di tahun 2020, terutama setelah perhelatan kontentasi politik terbesar di Indonesia tahun lalu. Seperti yang jamak diketahui, Pilpres 2019 sempat membuat tegang urat saraf hingga mengganggu denyut nadi umat Islam. Politik praktik lima tahunan itu dialasi sajadah dan ditudungi sorban. Fenomena itu kembali menarik diskursus dalam lanskap yang lebih mendasar lagi, yaitu tentang relasi Islam dan negara dengan diiringi perkembangan aktualnya. Maka khusus untuk tahun 2020, membaca Islam Indonesia harus diawali dengan membuka ulang ruang diskusi wacana relasi Islam dan negara tersebut.

Gambaran umum tentang relasi antara Islam dengan negara di Indonesia diulas oleh Yusdani. Pada tahun 2020, keinginan dan upaya sebagian pemimpin Islam untuk membangun hubungan Islam dan negara secara legal-formalistik diperkirakan masih ada. Upaya ini dalam sejarahnya kerap kali gagal. Belajar dari kegagalan untuk membangun relasi Islam dan negara secara formalistik tersebut dan untuk konteks Indonesia sekarang dan masa depan perlu dikembangkan pemikiran progresif bahwa Islam lebih mementingkan terbentuknya sebuah tatanan masyarakat yang merefleksikan prinsip keadilan, egalitarianisme, partisipasi, dan musyawarah. Maka konsep negara bangsa dinilai sebagai pilihan yang tepat dan cocok untuk Indonesia. Sebab Indonesia adalah rumah bersama, perbedaan agama, ras, etnis, gender, kepercayaan, keyakinan, kelas sosial, dan sudut pandang. Hal ini merupakan sebuah sunnatullah (kenyataan) dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Noorhaidi Hasan menyoroti perkembangan politik Islam dan gerakan Islam politik di Indonesia. Indonesia menyaksikan peran, dinamika dan kompleksitas politik Islam dalam konteks perkembangan politik nasional. Di dalam politik Islam berkembang Islam politik, atau disebut juga Islamisme. Ia merupakan visi, wacana, aksi dan gerakan yang berupaya secara aktif menempatkan Islam ke dalam pusat medan kekuasaan. Pengarus Islam politik di Indonesia diperkirakan akan merosot. Namun masuk kepada post-Islamisme, fenomena komodifikasi agama agaknya terus berkembang memberikan warna terhadap dinamika politik Islam pada tahun 2020. Tahun 2020 diprediksi akan menjadi tahun di mana kekuatan-kekuatan Islam politik akan bergerak semakin ke tengah menuju corak-corak Islamisme populer.

Problem selanjutnya adalah soal politik Islam dan Islam politik yang seringkali diposisikan secara sama. Dalam artikelnya, Zuly Qodir berupaya memberikan pemahaman tentang perbedaan antara politik Islam dan Islam politik, baik secara konseptual maupun praktek. Selain memberikan pemahaman tentang perbedaannya, tulisan tersebut juga memberikan penjelasan persoalan aktual politik Islam dan Islam politik di Asia, termasuk di Indonesia, terutama setelah kemunculan gelombang populisme Islam pasca Arab Spring. Tarik ulur tentang formalisasi Islam di ruang publik tetap menjadi isu utama antara politik Islam dan Islam politik. Namun secara tegas Zuly berpendapat, tidak terlalu signifikan untuk memproklamirkan perlunya sebuah partai politik Islam maupun negara berdasarkan agama (Islam) sebagai bentuk formal, sebab hal yang penting sekali adalah bagaimana mengisi negeri ini sehingga rakyatnya dapat hidup sejahtera dan mendapatkan keadilan secara sesungguhnya.

Tantangan terhadap perkembangan demokrasi tentu bagian yang tidak dapat dilepaskan dari wacana Islam dan negara Indonesia di ta-

hun 2020. Di laporan ini, Supriyanto Abdi menyoroti secara serius tentang demokrasi Indonesia yang dinilai mengalami dekonsolidasi. Kemunduran demokrasi Indonesia ini banyak dihubungkan dengan erosi prinsip-prinsip demokrasi. Menariknya, erosi nilai-nilai demokrasi ini terjadi pada saat Indonesia diakui secara luas sedang mengalami proses Islamisasi yang semakin massif dan ekstensif. Perkembangan paradoksal ini mengundang banyak pertanyaan terkait hubungan antara Islam dan demokrasi di Indonesia. Secara khusus Abdi menyoroti tentang eksistensi Islam sipil di tengah arus populisme Islam dan ancaman politik identitas, hingga potensi Indonesia merangkak menuju demokrasi illiberal (*illiberal democracy*). Di tahun mendatang, ancaman terbesar terhadap Islam sipil dan demokrasi Indonesia yang pluralis bukanlah upaya pembentukan negara Islam, tetapi konservatisme dan populisme Islam yang terus merongrong nilai-nilai inti demokrasi liberal seperti otonomi individual, kebebasan sipil dan hak-hak minoritas.

Wacana relasi Islam dan negara ternyata juga berpengaruh terhadap politik luar negeri Indonesia. Ulasan tentang politik luar negeri Indonesia dan relasinya dengan Islam dijabarkan oleh Hadza Min Fadhli Robby. Fokus tulisannya pada kebijakan penyebaran wacana Islam wasathiyah (Islam moderat) ke dunia internasional. Karena terjadi irisan antara politik luar negeri dengan spirit keagamaan, maka pertanyaan pertama yang muncul tentu, adakah sesungguhnya politik luar negeri yang berbasis agama? Hadza juga menyoroti pilihan terhadap Islam wasathiyah untuk politik luar negeri, keberlanjutan strategi moderasi agama yang telah berlangsung sejak era Susilo Bambang Yudhoyono. Strategi moderasi agama ini kemudian berevolusi menjadi 'doktrin' Islam nusantara sebagai model di periode pertama Jokowi. Pada periode kedua kepresidenan Jokowi, Hadza membaca bah-

wa diplomasi ekonomi, upaya mediasi dan diplomasi kemanusiaan akan menjadi kebijakan utama dalam implementasi Islam wasathiyah di politik luar negeri Indonesia. Kedepannya, implementasi wacana dan diplomasi Islam wasathiyah dalam politik luar negeri Indonesia akan bergantung pada kontekstualisasi makna Islam wasathiyah dan penentuan strategi yang tepat dalam implementasi Islam wasathiyah. Selain itu, pemerintah Indonesia juga perlu cermat dalam menentukan sikap agar tidak cenderung bisu (*political quietism*) dan pragmatis dalam melihat persoalan-persoalan hubungan internasional, terutama dalam kasus Rohingya dan Uygur.

Dalam sisi ekonomi, Indonesia diperkirakan akan mengalami masa-masa keemasan dalam pengembangan ekonomi syariah. Nur Kholis menjelaskan bahwa hadirnya Ma'ruf Amin sebagai Wakil Presiden RI (*Ma'ruf Amin effect*) yang mendampingi Jokowi pada era kedua akan memberikan efek signifikan terhadap pertumbuhan ekonomi, bisnis dan jasa keuangan berbasis syariah. Berkat upaya-upaya yang dilakukan oleh pemerintah beserta sektor swasta, Indonesia berhasil menempati posisi pertama dalam Indeks Keuangan Islam yang dikeluarkan oleh *Global Islamic Finance Report and Islamic Finance Country Index* pada tahun 2019. Menurut Nur Kholis, pencapaian yang diraih Indonesia terutama disokong oleh terbentuknya lembaga Komite Nasional Keuangan Syariah (KNKS) yang berdiri pada tahun 2019.

Namun, ada dua hal yang kemudian menjadi catatan dari Nur Kholis. Pertama, terdapat kecurigaan bahwa pengembangan ekonomi Islam dikhawatirkan menjadikan Indonesia sebagai negara berbasis syariah yang tidak adil dan mendiskriminasi masyarakat non-Muslim. Menanggapi hal ini, Nur Kholis berpendapat bahwa ekonomi Islam memiliki karakter yang inklusif dan nilai-nilai yang bersifat uni-

versal (seperti keadilan dan kesetaraan), yang membuat non-Muslim juga dapat merasakan manfaat dari ekonomi Islam. Kedua, Nur Kholis juga menyoroti perlunya pembagian peran yang baik antara pemerintah, pemangku kepentingan dan regulator agar implementasi kebijakan ekonomi dan keuangan syariah tidak berjalan sendiri-sendiri dan terpisah seperti sebelumnya. Selain itu, Nur Kholis juga berpendapat bahwa sektor keuangan sosial (seperti Zakat, Infak, Sedekah dan Wakaf) akan tumbuh dengan signifikan di tahun-tahun kedepan.

Dinamika pengarusutamaan kesetaraan gender juga akan menjadi isu yang terus diperbincangkan oleh publik Indonesia di tahun 2020. Dalam elaborasinya, Alimatul Qibtiyah menegaskan bahwa meskipun Indonesia telah melakukan ratifikasi terhadap Konvensi Eliminasi Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW) sejak tahun 1984, namun implementasi dari ratifikasi tersebut tidak berjalan dengan baik. Upaya-upaya untuk mengurangi diskriminasi gender dan perlindungan perempuan dari kekerasan seksual dirasa masih kurang baik dan progresif. Namun, Alimatul mencatat bahwa hingga saat ini gerakan perempuan di Indonesia (termasuk gerakan perempuan Muslimah, seperti Aisyiyah dan Fatayat) memiliki peranan aktif dalam memperjuangkan hak-hak perempuan. Gerakan perempuan di Indonesia juga memiliki keunikannya tersendiri, karena banyak kaum laki-laki yang terlibat sebagai aktivis dalam pergerakan tersebut. Saat ini, Alimatul melihat bahwa terdapat lima tantangan utama dalam pengarusutamaan gender di Indonesia. Adanya impunitas dalam kasus pelanggaran HAM, kurangnya jaminan pemulihan dan ketidakberulangan kasus diskriminasi gender dan kekerasan seksual, kurangnya perangkat hukum dalam melindungi kekerasan terhadap perempuan, maraknya konservatisme dan radikalisme yang melahirkan praktik poligami dan domestifikasi perempuan, serta derasnya arus migrasi

yang menjadikan perempuan korban merupakan tantangan penting yang perlu dijawab oleh pemerintah. Menurut Alimatul, pengesahan RUU PKS serta peranan dari organisasi perempuan Muslimah yang berorientasi Islam wasathiyah penting untuk menjawab semua tantangan tersebut.

Dalam aspek lain, berkembangnya gerakan Salafisme dalam konteks sosio-politik kontemporer di Indonesia menjadi sebuah perhatian tersendiri. Krismono memandang bahwa tahun 2020, tren Salafisme akan meningkat seiring dengan meningkatnya gejala-gejala konservatisme Islam di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir. Dalam upayanya menggaet perhatian masyarakat, gerakan Salafisme secara bertahap mengadopsi pendekatan yang bersifat pragmatis dan modernis untuk mengambil ceruk masyarakat, bahkan dari kalangan tradisionalis yang cenderung abangan. Hal tersebut misalnya terlihat dari meluasnya dakwah Salafi di wilayah Jawa Tengah dan Jogjakarta. Selain itu, gerakan Salafi juga mulai mempertimbangkan pentingnya formalisasi organisasi sebagai sebuah strategi gerakan agar dapat diterima secara luas. Pada masa-masa transformasi inilah, Krismono memandang bahwa gerakan Salafisme sedang merubah orientasi yang semula hanya berfokus pada masalah pendidikan dan dakwah menjadi berkembang ke aspek sosial, ekonomi, kesehatan, media, bahkan politik. Krismono mencatat pula bahwa adanya transformasi ini menimbulkan perdebatan di internal kelompok Salafi, namun hal ini akan membawa Salafi untuk lebih bergerak ke tengah menuju arus utama Islam dan memberikan kemudahan bagi mereka untuk mendapatkan pengakuan publik.

Perkembangan wacana Islam wasathiyah di Indonesia kedepannya akan bergantung pula pada beberapa figur kunci. Ahmad Sadzali memperkirakan bahwa setidaknya akan ada delapan tokoh yang akan



berperan besar dalam membentuk wacana Islam wasathiyah di Indonesia. Tokoh pertama adalah Mahfud MD. Posisi Mahfud MD sebagai Menkopolkam RI akan memberikan dampak yang besar dalam reorientasi pemahaman Islam wasathiyah untuk menghadapi eksistensi gerakan teror dan radikal serta narasi pro-khilafah yang mencoba menggerus legitimasi pemerintah. Tokoh kedua adalah Ridwan Kamil. Sebagai Gubernur Jawa Barat, Ridwan Kamil telah menginisiasi beberapa program pemberdayaan untuk meningkatkan kualitas pendidikan di pesantren. Selain itu, Ridwan Kamil juga menjadikan rumah ibadah semua agama sebagai sentra pengembangan ekonomi. Hal ini membuat peran Ridwan Kamil penting untuk dilihat kedepannya. Tokoh ketiga adalah Ahmad Syafi'i Ma'arif. Meskipun beliau sudah berumur, Syafi'i Ma'arif masih terus aktif memperjuangkan dan mempromosikan pemahaman Islam wasathiyah yang inklusif, toleran dan demokratis.

Tokoh keempat adalah Said Aqil Siradj. Sebagai Ketua PBNU pada periode 2010-2020, Said Aqil Siradj memiliki peran penting dalam pembentukan wacana Islam Nusantara. Kedepannya, meskipun Said Aqil Siradj akan lengser dari posisi Ketua PBNU, perannya masih akan dinanti dalam isu pemberdayaan pesantren dan masjid. Tokoh kelima adalah Haedar Nashir. Selain berperan sebagai organisatoris di Persyarikatan Muhammadiyah, Haedar Nashir juga masih aktif menggeluti pekerjaannya sebagai akademisi. Belum lama ini, Haedar Nashir baru saja diangkat sebagai Guru Besar Sosiologi di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dengan orasi ilmiah berjudul 'Moderasi Indonesia dan Keindonesiaan Perspektif Sosiologi'. Di tahun 2020, Haedar Nashir juga akan memainkan peran penting dalam pemaknaan Islam wasathiyah di Indonesia. Tokoh keenam adalah Habib Luthfi bin Yahya. Sebagai pimpinan Forum Sufi Dunia dan ulama yang

dihormati, Habib Luthfi bin Yahya memiliki posisi strategis dalam mempengaruhi kebijakan. Pelantikan Habib Luthfi bin Yahya sebagai Wantimpres oleh Presiden Jokowi akan memperkuat pengaruh tersebut.

Tokoh ketujuh adalah KH. Ahmad Bahaudin Noersalim atau yang dikenal sebagai Gus Baha. Tokoh ini unik karena Gus Baha bukan ulama yang menyasar popularitas, namun dipopulerkan oleh para muhibbin (penggemar yang juga murid setianya). Gus Baha diperhitungkan sebagai salah satu figur yang akan membentuk wacana Islam wasathiyah karena ceramah-ceramah Gus Baha tersebar luas melalui dakwah online yang disebarakan melalui media sosial oleh muhibbinnya. Sebagai murid dari Almarhum KH. Maimoen Zubair, Gus Baha dianggap juga sebagai pewaris intelektual Alm. KH. Maimoen Zubair, sehingga posisinya diperhitungkan oleh banyak ulama-ulama di dalam dan di luar jamaah Nahdlatul Ulama. Tokoh kedelapan adalah Siti Ruhaini Dzuhayatin. Sebagai aktivis gender yang aktif di Persyarikatan Muhammadiyah, Siti Ruhaini Dzuhayatin gencar mempromosikan gagasan Islam wasathiyah ala Indonesia di berbagai ranah, terutama di ranah global. Sebagai salah satu staf khusus Presiden Jokowi dalam bidang keagamaan, Ruhaini Dzuhayatin aktif memperkenalkan Indonesia sebagai model dalam hidup beragama yang moderat dan demokratis. Kedepannya, peran Ruhaini dalam memperjuangkan pengarusutamaan gender penting untuk disimak.

Dari semua ulasan tersebut, alakhir, tentu kita berharap di tahun 2020 ini relasi Islam dan negara benar-benar dapat menapaki jalannya yang paling sesuai dengan Indonesia sebagai negara Pancasila. Relasi yang diharapkan adalah relasi yang proporsional, karena sesungguhnya Pancasila menempatkan menempatkan agama dan negara dalam tempat yang proporsional. Keseimbangan proporsi ini perlu menjadi

perhatian dalam mengembangkan pemahaman Islam wasathiyah di Indonesia. Wallahu'alam.[]

Editor

Ahmad Sadzali dan Hadza Min Fadhli Robby

# Dinamika Politik Islam di Indonesia Tahun 2020

Prof. Noorhaidi Hasan, M.A, M.Phil., Ph.D.

Bersinggungan dengan simbol, ekspresi, wacana, sistem keyakinan, moralitas, dan ideologi keislaman, politik Islam memiliki spektrum yang sangat luas. Jangkauannya terentang dari politik profetik yang berlandaskan nilai-nilai dasar ajaran Islam dan bertujuan mewujudkan nilai-nilai tersebut demi tegaknya keadilan dan kemaslahatan bersama sampai politik yang menggunakan dan memanfaatkan—kerap bersifat manipulatif—simbol-simbol keislaman dalam upaya meraih tujuan profan. Jika yang pertama bernuansa normatif dan hadir sebagai cita politik yang ingin diwujudkan umat Islam, yang terakhir merupakan kenyataan yang sering kita jumpai terkait dengan praksis dan pengalaman politik masyarakat Muslim. Dalam pengertian yang kedua politik Islam tidak jauh berbeda dengan politik apapun. Ada dinamika, pasang-surut, intrik, persaingan, permusuhan, konflik, kepentingan dan lain sebagainya.

Dale Eickelman dan James Piscatori (2004) mendefinisikan politik Islam sebagai politik yang diwarnai persaingan (*competition*) dan tawar-menawar (*bargaining*) melalui interpretasi dan pemaknaan atas doktrin-doktrin dan simbol-simbol keagamaan Islam demi mendukung klaim politik masing-masing. Beragam aktor dari berbagai macam kalangan yang memiliki kepentingan berbeda-

beda berada dalam pusaran inti persaingan dalam arena politik yang digambarkan selayaknya pasar (*marketplace*). Mereka berupaya melakukan ‘obyektifikasi’ dan konfigurasi ulang batas-batas debat sipil dan kehidupan publik dalam rangka memenangi persaingan tersebut. Dalam konteks ini modernisasi dan globalisasi yang mendorong kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan demokrasi, berperan penting dalam penyebaran dan fragmentasi otoritas keagamaan yang turut menyumbang dinamika dan kompleksitas politik Islam.

Sebagai negara berpenduduk mayoritas Muslim, Indonesia menyaksikan peran, dinamika dan kompleksitas politik Islam dalam konteks perkembangan politik nasional. Sejak sebelum Indonesia merdeka, Islam sudah memberikan warna penting dalam pasang-surut politik nasional. Tokoh-tokoh umat Islam, seperti Kasman Singodimejo, Kahar Muzakir, Ki Bagus Hadikusumo, dan KH. Wahid Hasyim, berperan meletakkan landasan kebangsaan dan ideologi nasional Indonesia. Peran mereka diteruskan oleh generasi-generasi sesudahnya yang mendayung di antara akomodasi dan represi negara. Sebagai respons atas langkah S.M. Kartosuwiryo mengobarkan gerakan DI/TII di Jawa Barat pada masa-masa awal Indonesia merdeka, pemerintah Sukarno menggelar operasi represif menumpas pemberontakan tersebut. Semasa Orde Baru gerakan ini bermutasi menjadi NII, yang terlibat dalam aksi-aksi perlawanan terhadap Suharto dan belakangan berperan melahirkan Jamaah Islamiyah (JI), yang diyakini bertanggungjawab di balik rangkaian aksi terorisme di Indonesia dalam dua dekade terakhir. Pasang-surut hubungan Islam dan negara terus berlangsung sampai di penghujung 2019 ketika bangsa Indonesia telah memiliki pemerintahan baru yang dipimpin oleh Presiden Joko Widodo dan Wakil Presiden KH Ma'ruf Amin, pemenang Pemilu Presiden yang dilantik di hadapan MPR

pada 20 Oktober 2019.

## Islam Politik

Di dalam politik Islam berkembang Islam politik, atau disebut juga Islamisme. Ia merupakan visi, wacana, aksi dan gerakan yang berupaya secara aktif menempatkan Islam ke dalam pusat medan kekuasaan dengan melibatkan para aktor dan sekelompok individu yang bergerak atas dasar ideologi yang mereka yakini. Di dalam Islam politik aspek-aspek doktrinal dan ideologis jalin-menjalin dengan kepentingan para aktor yang terlibat dalam usaha menegosiasikan dan mengklaim ruang (*space*) dalam arena publik yang berkembang dinamis (Kepel, 2002; Hasan, 2012). Sifatnya *contentious* karena mengandung ideologi perlawanan terhadap kemapanan politik dan keagamaan (*political and religious establishment*). Inheren di dalamnya adalah mimpi tentang berlakunya sistem politik Islam (Hasan, 2006; 2012).

Diskusi-diskusi keserjanaan menunjukkan Islam politik merupakan titik persinggungan antara agama dan politik (*din wa al-daula*) yang melibatkan nuansa aktivisme, baik secara individual ataupun kolektif, dan bertujuan mendorong terjadinya perubahan secara mendasar (Ayubi, 1991; Roy, 1992; Kepel, 2002; Fuller, 2003). Islam ditegaskan bukan sekadar agama, tapi juga ideologi politik, yang dengan dasar ideologi tersebut negara Islam, atau setidaknya masyarakat Muslim yang taat syari'ah, dapat dibangun. Dalam bingkai slogan kembali kepada al-Quran, Sunnah Nabi, dan praktik-praktik generasi awal Muslim (*Salaf al-Salih*) tuntutan itu mengejawantah ke dalam berbagai dimensi, dari penegasan identitas parokhial dan militansi hingga revolusi berdarah merebut kekuasaan dari tangan rezim yang berkuasa dan aksi-aksi terorisme. Walaupun tidak identik dengan kekerasan, Islam politik memang rawan terpengaruh

manipulasi-manipulasi ideologis yang berujung pada tindakan dan aksi-aksi kekerasan atas nama Tuhan (Bayat, 2005; Ahmad, 2009; Varisco, 2010).

Islam politik melahirkan intoleransi, radikalisme, ekstremisme dan terorisme. Intoleransi berakar dari ketidakrelaan menerima perbedaan atas dasar klaim otentisitas dan kebenaran tunggal Islam dan semangat membangun perbedaan antara ‘kita’ (*we*) dan ‘mereka’ (*they*). Klaim ini dijustifikasi dengan doktrin *al-wala wa’l-barra* (loyalitas dan disloyalitas). Intoleransi menjadi awal berkembangnya radikalisme, yaitu visi, wacana, aksi dan gerakan yang menolak keabsahan sistem—politik, hukum, ekonomi, sosial dan budaya—yang berlaku dan berupaya melakukan perubahan yang mendasar dan serta-merta (revolusioner) terhadap sistem tersebut. Landasannya adalah doktrin *jahiliyyah*, *hakimiyya* dan *takfir*. Radikalisme tidak secara otomatis melibatkan kekerasan. Radikalisme yang melibatkan kekerasan sebagai jalan mewujudkan visi perubahan secara radikal dan serta-merta dikenal juga dengan istilah ekstremisme. Selangkah di atasnya adalah terorisme, yang menerapkan taktik kekerasan secara sistematis dan terorganisir. Dibingkai di atas doktrin *jihad*, ia bertujuan menimbulkan ketakutan meluas dan perasaan traumatik mendalam di kalangan masyarakat.

Islam politik mulai mendapatkan momentum pasca-kekalahan dunia Arab dalam perang melawan Israel pada 1967. Kekalahan dalam perang tersebut menyadarkan banyak kalangan tentang kerapuhan rezim-rezim yang berkuasa di negara-negara Muslim. Janji-janji stabilitas dan pembangunan yang didengungkan ternyata berbuah konflik, kekacauan, pengangguran dan korupsi. Sejak saat itu slogan “*al-Islam huwa al-hall*” (Islam adalah solusi) mulai bergema kencang di berbagai belahan dunia Islam (Kepel, 2002; Roy, 2004;

Mandaville, 2007). Dari perspektif ini, Islam politik berkembang sebagai kritik atas kegagalan rezim-rezim di dunia Islam memenuhi janji-janji dan harapan perubahan. Saat revolusi Iran meletus tahun 1979 sinyal tentang ancaman Islam politik hadir semakin nyata. Revolusi ini menghadirkan mimpi dan menyediakan *blueprint* tentang keberhasilan pendirian negara Islam.

Dari sudut pandang sosiologis, berkembangnya Islam politik menandai adanya persoalan ketika umat Islam berhadapan dengan modernitas. Ia merupakan respons khas dunia Islam yang ditandai adanya hasrat yang meluap untuk menerima modernitas dan globalisasi, di satu sisi, dan keengganan untuk mengurangi peran agama dalam arena sosial politik, di sisi lain. Modernisme Islam yang berkembang sejak abad ke-19 secara jelas menyerukan semangat menyatukan gerak modernitas dan agama. Tetapi, gerak maju modernisme ini diredam sedemikian rupa (*muted*) sehingga melahirkan protesnya sendiri (Al-Rasheed, 2016). Hal ini terutama terjadi ketika banyak orang mengalami krisis identitas, yang disebut Alberto Melucci (1998) *homelessness of personal identity* (ketunawismaan identitas personal). Kondisi ini mengharuskan umat Islam untuk mengonsolidasikan ulang identitas mereka (Hasan, 2016). Bagi Manuel Castells (2000), Islam politik tidak lain merupakan perjuangan mendapatkan kembali identitas oleh mereka yang tersingkir dari arus pergulatan mendapatkan akses ke ruang publik akibat perubahan. Dengan membangun eksklusivitas, mereka yang tersingkir berusaha menyingkirkan orang-orang yang telah menyingkirkan mereka (*the exclusion of the excluders by the excluded*) dari arena publik.



## Islam Politik Pasca-Suharto

Sepanjang Suharto berkuasa selama kurang lebih 32 tahun, Islam politik berhadapan dengan tembok kukuh kekuasaan yang cenderung memarjinalisasi dan meminggirkannya. Perubahan baru tampak di tahun-tahun akhir kekuasaan Suharto, yang mulai memperlihatkan sikap akomodatif terhadap Islam politik. Pasca-kejatuhannya pada 1998, Islam politik menyeruak ke permukaan, mewujud dalam kemunculan gerakan-gerakan Islam militan yang aktif menuntut penerapan syariah dan revitalisasi khilafah serta melakukan aksi-aksi kekerasan dan jihad di beberapa kawasan yang dilanda konflik komunal. Di tengah meluasnya tuntutan dan aksi-aksi tersebut, intoleransi mengalami peningkatan, dimulai dari konflik komunal berdarah antara Muslim dan Kristen yang meletus di Ambon pada 1999 berlanjut dengan sejumlah gesekan, konflik dan aksi kekerasan terhadap minoritas di berbagai wilayah Indonesia. Puncaknya adalah serangan terhadap Ahmadiyah di Cikeusik dan persekusi yang menimpa Syiah di Sampang. Saat yang sama, serangan-serangan terorisme atas nama jihad terjadi bersahutan dalam skala yang beraneka di Bali, Jakarta, Cirebon, Solo, Surabaya dan kota-kota besar lain di Indonesia. Sekalipun skala ancaman radikalisme dan terorisme menurun dalam satu dekade terakhir, aksi-aksi terorisme dalam skala kecil dan sporadis masih kerap terjadi. Tuntutan diterapkannya Syariah juga beresonansi luas dan sebagiannya terwujud dalam pemberlakuan Perda-Perda Syariah di puluhan kota, kabupaten, dan provinsi Indonesia. Belakangan kita semua terkejut dengan serangkaian Aksi Bela Islam, yang dikenal dengan Gerakan 212, melibatkan elemen-elemen Islam radikal, yang mampu memobilisasi jutaan massa menuntut dipenjarakannya Gubernur Jakarta ketika itu, Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok, atas tuduhan melakukan

penistaan (*blasphemy*) terhadap al-Quran.

Menyaksikan perkembangan-perkembangan yang terjadi sebagaimana digambarkan di atas, banyak pengamat merasa khawatir dengan masa depan politik Islam di Indonesia. Beberapa yang agak paranoid membayangkan Indonesia pelan-pelan akan berubah menjadi negara Islam atau malahan terjerumus dalam lingkaran kekerasan dan kekacauan masif seperti yang terjadi di Afghanistan, Pakistan, Irak dan Syria, misalnya. Faktanya, di saat simbol-simbol Islam hadir semakin mencolok di ruang publik Indonesia, politik Islam malahan berkembang semakin dinamis, memberikan warna terhadap dinamika politik Indonesia yang menyaksikan tumbuhnya masyarakat sipil dan demokrasi. Politik Islam sekaligus menjadi variabel penting di balik hiruk-pikuk persaingan politik elektoral yang membelah masyarakat ke dalam beberapa kutub kepentingan politik yang saling bermusuhan, yang ditandai penyebaran hoaks, ujaran kebencian dan narasi permusuhan lainnya.

Pada tahun 2020 sisa-sisa pertarungan elektoral yang memberikan angin bagi perkembangan politik Islam tampaknya masih akan kita rasakan. Usaha pemerintah meredam laju pengaruh Islam politik, dengan mengeluarkan Perppu No. 2/2017 tentang pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan mengunci sepak terjang Mohammad Rizieq Shihab maupun tokoh-tokoh lainnya yang terasosiasi dengan gerakan Islam politik, misalnya, terlihat cukup berhasil. Strategi ini diperkuat dengan langkah Presiden Joko Widodo menarik KH Ma'ruf Amin, Rais Syuriah NU dan Ketua Umum MUI yang dikenal dekat dengan berbagai kelompok Islam, ke kursi RI 2 mendampinginya memimpin Indonesia 2019-2024. Di tengah keberhasilan ini terjadi serangan penusukan terhadap Wiranto, Menkopolkam Kabinet Indonesia Kerja, saat berkunjung ke Menes, Banten pada medio

Oktober 2019. Serangan penusukan yang dilakukan sepasang militan yang dipercayai memiliki koneksi dengan jaringan teroris Jamaah Ansar al-Daulah (JAD), salah satu pecahan JI, tentu saja mengagetkan kita semua. Alarm keamanan kita kembali menyala, menunjukkan jaringan teroris masih eksis dan bertahan. Hal ini tampaknya tidak bisa dipisahkan dari lemahnya kohesi sosial akibat persaingan elektoral, yang dipertajam meluasnya kefrustrasian yang berakar dari banyaknya problem struktural yang tidak terselesaikan.

Menyusul peristiwa tersebut, perburuan aparat keamanan negara terhadap sel-sel dan jaringan terorisme langsung terlihat diintensifkan dan tampaknya fenomena ini akan terus berlanjut pada 2020. Konsekuensinya, ruang gerak bagi kelompok radikal dan teroris pastilah akan semakin menyempit. Kefrustrasian sebagai akibat menyempitnya ruang gerak boleh jadi akan mendorong individu-individu yang tidak terikat secara ketat dalam struktur organisasi teroris namun termotivasi secara ideologis melalui penelurusan mandiri mereka terhadap propaganda jihadis (*lone-wolf terrorist*) melakukan serangan-serangan terorisme berskala kecil yang tidak begitu efektif. Patut dicatat, strategi represi—apalagi represi tanpa pilih-pilih (*indiscriminate repression*)—sering hanya akan memperluas rasa kecewa yang dialami aktor-aktor dan pendukung Islam politik, yang memendam dan memupuk kekecewaan itu untuk meledaknya di saat kontrol politik penguasa melemah. Setidaknya hal ini merupakan pola umum dinamika Islam politik di Timur Tengah (Hafez, 2004). Pusaran kekecewaan (*circle of contention*) yang terpelihara akan menjadi bara yang terus menghidupi api Islam politik.

## **Masalah Intoleransi**

Indonesia sebenarnya cukup beruntung karena pengaruh Islam

politik, terutama yang terkait radikalisme dan terorisme, terus-menerus mengalami penurunan. Penelitian yang saya lakukan pada 2013—bersama puluhan peneliti lainnya—tentang narasi Islamisme dan politik identitas di 20 provinsi Indonesia menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat Indonesia, termasuk ulama, pemimpin-pemimpin politik, tokoh-tokoh budaya, aktivis muda, mahasiswa dan pelajar, sudah cukup sensitif terhadap ideologi radikal maupun kelompok-kelompok pendukungnya, yang mereka anggap telah mencoreng hakikat Islam sebagai agama perdamaian melalui penyalahgunaan simbol-simbol dan doktrin jihad. Mereka percaya NKRI dan Pancasila merupakan harga mati. Mempertahankan NKRI dan Pancasila dipandang sama artinya dengan mempertahankan eksistensi Islam di Indonesia (Hasan dkk., 2013). Beberapa kalangan memang mempertanyakan demokrasi dan membandingkannya dengan syariah Islam. Namun demokrasi dipertanyakan bukan terkait substansinya, tetapi lebih menyangkut anomali-anomali dan penyimpangan yang masih kerap terjadi dalam penyelenggaraan kekuasaan berdasar sistem demokrasi tersebut.

Berbagai faktor turut menyumbang terhadap fenomena ini, termasuk berkembangnya kesadaran dan daya lenting (*resilience*) masyarakat Indonesia terhadap radikalisme dan terorisme. Masyarakat bahkan mampu mengembangkan mekanisme perlawanan kultural terhadap radikalisme dan terorisme dengan menggali kembali berbagai tradisi dan kearifan lokal (Hasan, 2010; 2018). Dalam konteks ini peran organisasi masyarakat sipil arus-utama seperti NU dan Muhammadiyah dalam membangun kesadaran dan daya lenting (ketahanan) masyarakat sangatlah signifikan (Hasan, 2017). Pada 2020 peran ini tampaknya akan terus dimaksimalkan oleh organisasi-organisasi masyarakat sipil tersebut sebagai bagian dari *bargaining*

politik mereka dengan pemerintah. Mereka mengisi ruang yang belum secara maksimal digarap pemerintah yang juga telah berusaha keras menghadang laju perkembangan radikalisme dan terorisme dengan mengombinasikan pendekatan keras dan lunak (*hard and soft approaches*), termasuk penegakan hukum, deradikalisasi, pemolisian masyarakat, dan langkah-langkah pencegahan lainnya.

Penelitian ini ironisnya juga menunjukkan bahwa walaupun menerima NKRI dan Pancasila sebagai harga mati, mayoritas masyarakat Indonesia memiliki pandangan dan sikap intoleran terhadap penganut agama lain. Sikap intoleran yang menjangkiti masyarakat Indonesia rupanya diketahui berhubungan erat dengan perasaan dan mentalitas ‘terancam’ (*undersiege mentality*) serta kepercayaan yang terlampau tinggi terhadap teori konspirasi. Mereka percaya bahwa Indonesia selalu berada dalam kepungan kekuatan-kekuatan konspiratif global (Hasan dkk., 2013). Hal ini tampaknya masih merupakan kelanjutan dari persoalan hubungan antar-agama semasa Suharto, yang ditandai perasaan saling terancam dan sikap saling curiga antarberbagai penganut agama di Indonesia karena kurangnya kepercayaan (*trust*) dan kohesi sosial di antara komponen-komponen bangsa (Mujibburahman, 2006). Perasaan itu mulai menggema sejak 1970-an seiring beredarnya *Protocols of the Elder Zions* yang memuat narasi-narasi konspiratif tentang ancaman kekuatan konspirasi global yang diorkestrasi Zionist Israel untuk menghancurkan Islam di Indonesia.

Masalah intoleransi telah lama menjadi pekerjaan rumah terbesar bagi Indonesia. Juga agaknya di tahun 2020. Sampai hari ini, masalah-masalah besar seperti yang menimpa Ahmadiyah dan Syiah, kasus Gereja Yasmin Bogor, atau kerusuhan Tanjung Balai yang berujung dipenjarakannya Meliana yang menegur suara azan yang

terlalu keras dengan tuduhan penistaan agama, belumlah tertangani dengan baik. Dalam deretan ini tentu saja kasus yang menimpa Ahok yang juga berujung dengan penjatuhan hukuman pidana terhadapnya. Pada 2020 tampaknya kita belum akan menyaksikan lahirnya satu desain besar yang dikembangkan pemerintah untuk mengatasi tingginya angka intoleransi, semacam strategi yang dirancang secara komprehensif melalui penataan keragaman agama (*religious diversity*) yang dapat memastikan tumbuhnya rasa hormat dan saling pengertian antarseluruh elemen bangsa, terutama yang berbeda agama dan keyakinan. Beberapa langkah yang bersifat *ad-hoc* mungkin akan dilakukan oleh kementerian-kementerian terkait, sebagai tindaklanjut visi dan amanat Presiden dan Wakil Presiden yang ingin menuntaskan masalah radikalisme—walaupun sebenarnya tidak begitu jelas apa yang dimaksudkan dengan radikalisme dalam konteks itu. Misi ini akan menjadi sangat bermakna jika dikaitkan dengan masalah intoleransi yang nyata-nyata masih menjadi persoalan yang menghadang perjalanan bangsa kita ke depan.

### **Islam Politik dan Kaum Muda**

Merosotnya pengaruh Islam politik di Indonesia terkonfirmasi melalui penelitian yang saya lakukan mengenai literatur keislaman yang berkembang di kalangan generasi milenial di 16 provinsi Indonesia pada 2017, bersama para peneliti Pusat Pengkajian Islam, Demokrasi dan Perdamaian Pascasarjana UIN Sunan Sunan Kalijaga. Banyak hal yang ditemukan dalam penelitian ini memberi gambaran tentang dinamika politik Islam pada 2020, khususnya terkait kaum muda. Perkembangan politik Islam di masa yang akan datang tentulah sangat ditentukan oleh aspirasi dan pikiran kaum muda masa kini. Peran literatur keislaman dalam persemaian pengaruh Islam politik

di kalangan generasi milenial sebenarnya sangatlah signifikan. Ideologi Islam politik umumnya menyusup melalui buku-buku dan bacaan keagamaan yang menyebar di kalangan generasi milenial. Pada kenyataannya, literatur yang berusaha menjajakan ideologi Islam politik hadir cukup mencolok, membanjiri arena dan lanskap sosial di sekitar SMA dan Perguruan Tinggi Indonesia. Target utamanya tentulah generasi milenial yang dianggap potensial untuk direkrut menjadi kader baru yang menopang keberlangsungan dan penyebaran lebih lanjut ideologi tersebut (Hasan, 2018). Dari isi, pendekatan, orientasi ideologis dan narasi yang dikembangkan, buku-buku tersebut dapat dikategorikan menjadi jihadi, tahriri, salafi dan tarbawi.

Literatur-literatur Islam politik diproduksi oleh berbagai penerbit yang berafiliasi dengan gerakan-gerakan dan organisasi Islamis yang berkembang di berbagai kota di Indonesia. Solo menjadi kota yang paling banyak melahirkan penerbit semacam itu, diikuti Yogyakarta, Jakarta dan Bogor. Dalam konteks ini peran *agency* jelas tidak bisa diabaikan. Ada hubungan yang paralel antara pertumbuhan produksi literatur Islam politik di sebuah kota dengan perkembangan gerakan-gerakan islamis di kota tersebut. Di Solo ada penerbit semisal Jazera, Arafah, Aqwam, AlQowam, dan Gazza Media, yang memiliki kedekatan dengan Pesantren Al-Mukmin Ngruki dan aktif memproduksi buku-buku jihadisme di Indonesia. Penerbit Era Adicita Intermedia yang gencar menerbitkan buku-buku bercorak tarbawi juga bermarkas di Solo. Demikian halnya Al-Ghuroba, Zamzam, dan al-Qalam yang menerbitkan buku-buku bercorak Salafi, juga melebarkan sayap pengaruhnya melalui Solo. Counterpart penerbit Salafi memang ada di beberapa kota lain, misalnya Al-Qamar Media (Yogyakarta), Pustaka Ibnu Umar (Bogor), Pustaka Pustaka At-Taqwa (Bogor),

Darul Haq (Jakarta) Pustaka Imam Adz-Dzahabi (Bekasi), Pustaka Imam asy-Syafi'i (Bekasi), dan Risalah Ilmu (Cibubur). Sementara di Yogyakarta terdapat penerbit Pro-U Media yang terhubung dengan Masjid Jogokaryan dan aktif memproduksi literatur tarbawi dalam berbagai *genre*, termasuk yang bercorak populer. Di Jakarta dan Bogor berkembang Al-Fatih Press dan Khilafah Press, yang gigih menerbitkan buku-buku yang memuat pesan tentang pentingnya perjuangan menegakkan khilafah. Pada 2020 kiprah penerbit-penerbit ini tampaknya akan semakin merosot seiring langkah pemerintah untuk menggulung radikalisme.

Berkembangnya budaya digital mendorong pergeseran minat dan pola generasi milenial mencari literatur keislaman; dari literatur yang dicetak (*printed literature*) ke literatur online (*online literature*). Mereka kini lebih suka mengakses sumber-sumber pengetahuan keislaman melalui internet. Tak sedikit bahkan yang mengakses sumber-sumber tersebut melalui aplikasi smartphone, facebook, instagram, youtube, line, whatsapp, dan telegram. Memahami pergeseran ini, banyak penerbit mulai memproduksi literatur keislaman berbasis digital, walaupun edisi cetak tetap dipertahankan. Pada 2020 trend ini akan terus berlanjut. Penyebaran Islam politik tampaknya akan lebih banyak kita saksikan berlangsung melalui platform media sosial.

Bacaan keislaman arus-utama yang tersedia umumnya tidak cukup memahami pikiran generasi milenial yang memiliki karakter keagamaan yang bersifat hibrid. Mereka ingin tampil *trendy* mengikuti trend global tapi tetap mempertahankan jangkar keagamaan. Buku-buku yang tersedia kebanyakan berisi khutbah yang mendikte dan memberi penekanan yang berlebihan terhadap isu-isu moralitas dan pendidikan karakter. Hal ini dalam beberapa tingkat melipatgandakan kegamangan generasi milenial menghadapi masa depan, yang sudah



diterjang isu ‘kepanikan moral’ sebagai akibat meluasnya pergaulan bebas, penyalahgunaan narkotika dan kenakalan khas remaja dan kaum muda lainnya. Mereka kemudian berupaya untuk membentengi diri dengan mengeksplorasi lebih jauh literatur-literatur keislaman yang menawarkan jalan keluar—betapapun absurdnya—atas persoalan semacam itu. Di sinilah literatur bercorak jihadi, tahriri, salafi, dan tarbawi menemukan celah untuk masuk ke dalam alam pikiran generasi milenial.

Menarik untuk ditekankan bahwa jika literatur tahriri, salafi dan tarbawi berhasil dalam beberapa tingkat mengambil hati sebagian generasi milenial, literatur jihadisme tampaknya mengalami kegagalan. Sekalipun tersedia cukup memadai, pengaruhnya tetap terbatas di kalangan yang selama ini telah bersentuhan secara intens dengan simpul-simpul dan tokoh-tokoh gerakan jihadis ataupun institusi yang mendukungnya. Ini terutama karena literatur jihadi memberikan pilihan yang serba hitam-putih kepada kaum muda dan memaksa mereka untuk mengikuti kode perilaku dan tindakan tertentu yang radikal. Usaha pemerintah yang gencar mengobarkan perang melawan radikalisme dan terorisme, yang didukung kekuatan-kekuatan masyarakat sipil, jelas memberi sumbangan terhadap gagalnya literatur jihadi memperluas pengaruhnya.

Menghadapi serbuan literatur keislaman, generasi milenial rupanya tetap memiliki daya seleksi, adaptasi, dan apropriasi, mengikuti kecenderungan mereka sebagai generasi milenial yang tumbuh dalam arus budaya konsumsi. Mereka tidak mudah terbawa ke dalam pusaran ideologi tertentu, apalagi yang ingin mendikte dan mengunci mereka dengan pilihan yang serba hitam-putih, sesuai ekspresi kultural kaum muda. Alih-alih, generasi milenial mencoba mencari literatur yang dapat memahami suasana hati dan identitas budaya mereka, sambil

menunjukkan jalan bagaimana menyelesaikan problem-problem keseharian yang mereka temui sekaligus membangun optimisme menghadapi tantangan kekinian dan harapan masa depan.

Dalam konteks inilah literatur Islamisme populer rupanya mendapat tempat yang semakin signifikan di kalangan generasi milenial. Trend ini akan berlanjut pada 2020, di mana Islam politik secara umum bergerak ke tengah menuju corak Islamisme populer (Müller, 2014). Literatur Islamisme populer mengemas isi dengan renyah dan trendi serta menawarkan berbagai tuntunan praktis bagi kaum muda untuk mengarungi kehidupan sebagai Muslim dalam konteks dunia yang semakin global (*ready-to-use Islam*). Pesan-pesan ideologis disisipkan secara ringan (*ideologically thin*). Buku-buku yang tergolong Islamisme populer sangatlah beragam, dari novel semisal *99 Cahaya di Langit Eropa: Perjalanan Menapak Jejak Islam Eropa* karya Hanum Salsabiela Rais, *Ayat-ayat Cinta, Ketika Cinta Bertasbih, Api Tauhid* karya Habiburrahman el-Shirazy, *Negeri 5 Menara* karya A. Fuadi, dan beberapa karya Tere Liye seperti *Hapalan Shalat Delisa*, sampai karya-karya bergenre motivasi, seperti *La Tahzan for Hijabers* karya Asma Nadia dan *Man Shabara Zhafira: Success in Life with Persistence* karya Ahmad Rifai Rif'an.

## **Ulama dan Negara-Bangsa**

Kecenderungan sama yang memperlihatkan melemahnya pengaruh radikalisme dan terorisme terjadi di kalangan ulama, sebagaimana ditunjukkan dalam penelitian yang saya lakukan pada 2018, bersama para peneliti Pusat Pengkajian Islam, Demokrasi dan Perdamaian Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, di 15 provinsi Indonesia. Penelitian ini bertujuan melihat pandangan ulama terhadap negara-bangsa. Bagi kami, memahami pandangan ulama sangatlah penting untuk melihat

masa depan Islam politik di Indonesia karena ulama merupakan aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural dan turut menentukan dinamika historis perjalanan bangsa Indonesia (Hasan, 2019). Mereka memelopori perjuangan mendirikan negara-bangsa dan mengawal eksistensinya hingga hari ini. Namun ulama jugalah—yang berbeda persepsi, pandangan dan ideologi—yang berdiri di depan mengusung gerakan Islam politik. Mereka tampil menjadi ideolog, pelopor dan aktor utama gerakan-gerakan Islam politik di Indonesia.

Dalam penelitian ini kami menemukan bahwa 71,56 persen ulama Indonesia menerima negara-bangsa dengan tingkat penerimaan bervariasi dari konservatif, moderat, inklusif sampai progresif. 16,44 persen menolak negara-bangsa dengan tingkat penolakan yang juga bervariasi, dari eksklusif, radikal sampai ekstrem. Sisanya berdiri mendua. Mayoritas ulama masuk dalam kategori moderat dan inklusif, 34 persen dan 23,33 persen secara berturut-turut. Hanya sedikit yang tergolong progresif, yakni sebesar 4,89 persen. Mereka yang progresif umumnya merupakan ulama dari kelompok minoritas seperti Syiah dan Ahmadiyah yang melihat negara-bangsa satu-satunya harapan untuk menggantungkan nasib mereka di tengah arus intoleransi dan ancaman persekusi kelompok mayoritas. Adapun ulama dengan karakteristik radikal dan ekstrem menempati dua tingkat yang paling rendah, masing-masing 4 persen dan 2,67 persen. Jika ulama radikal menolak secara mendasar dan fundamental seluruh bangunan konseptual negara-bangsa, beserta dengan prinsip-prinsip dasar yang menopangnya, ulama ekstrem bergerak lebih jauh karena membenarkan penggunaan kekerasan demi mewujudkan visi mereka menolak sistem negara-bangsa tersebut.

Angka 16,44 persen ulama yang menolak negara-bangsa bukanlah

persentasi yang sedikit. Hal ini mengirim sinyal tentang masih adanya persoalan mendasar terkait negara-bangsa dalam persepsi dan pandangan ulama. Namun gejala semacam ini agaknya bukan khas Indonesia. Negara-negara Eropa, Amerika Serikat dan banyak negara lain di dunia juga sedang mulai menghadapi krisis kepercayaan terhadap negara-bangsa, sebagaimana terbukti dari meningkatnya popularitas kelompok politik sayap kanan ekstrem dan gelombang populisme. Banyak orang mulai mempertanyakan kemampuan negara-bangsa dalam menyelesaikan persoalan-persoalan bersama sebagai akibat menipisnya sumber daya alam, kesenjangan sosial-ekonomi yang semakin melebar, globalisasi, krisis lingkungan, bencana-bencana alam dan kemanusiaan serta berbagai masalah lainnya. Masalah semakin buruk ketika hal itu terjadi di negara-negara Muslim yang masih bergulat dengan persoalan-persoalan struktural dan konflik antar-klan, suku, kekuatan politik dan afiliasi keagamaan yang tiada akhir.

Angka 71,44 persen menunjukkan bukan saja penerimaan mayoritas ulama terhadap negara-bangsa, tetapi juga posisi negara-bangsa yang cukup kuat dalam pandangan ulama. Disertai dengan penolakan hampir semua ulama terhadap kekerasan, angka 71,44 persen dapat dipahami sebagai petunjuk atas kegagalan kaum Islamis dalam berkompetisi merebut ruang publik di Indonesia, dengan menjajakan ideologi khilafah dan ekstremisme kekerasan (*violent-extremism*). Sebagaimana disinggung sebelumnya, faktor yang berkontribusi terhadap kegagalan ini antara lain keberhasilan pemerintah dan kekuatan masyarakat sipil mengobarkan perang melawan radikalisme dan terorisme serta berkembangnya daya lenting masyarakat terhadap kedua ancaman tersebut.

Walaupun angka penerimaan 71,44 persen mengirim sinyal

negatif tentang kemampuan Islam politik memperluas pengaruhnya di Indonesia, bukan berarti saya menganggap sudah tidak ada lagi persoalan. Ada beberapa alasan, yaitu (1) Masih adanya 16,44 persen ulama yang menolak negara-bangsa, sebagaimana dijelaskan di atas; dan (2) Masih tingginya tingkat reservasi ulama, terutama terhadap toleransi dan kewargaan. Ulama yang tegas-tegas menolak negara-bangsa menekankan kepercayaan mereka terhadap doktrin ketidakterpisahan antara *din wa al-daula*. Tauhid bagi mereka memiliki makna bahwa Allah adalah Sang Maha Pencipta yang wajib disembah, diibadahi dan diagungkan. Pandangan ini menuntut pengaturan kehidupan di dunia dengan hukum-hukum yang sudah diturunkan oleh Allah, dan menolak semua ideologi ciptaan manusia, baik itu Pancasila, kapitalisme, komunisme, sosialisme dan lainnya, yang semuanya dinilai sebagai sistem kafir. Mereka juga aktif menyuarakan pentingnya perjuangan menyelamatkan umat dari penindasan dan kemunkaran dalam kerangka apa yang mereka sebut sebagai amar makruf nahi munkar. Berbeda dengan yang menolak, ulama yang menerima negara-bangsa dengan beberapa reservasi tampaknya sudah selesai dengan format negara-bangsa melalui reinterpretasi mereka atas doktrin-doktrin agama. Namun mereka masih sering mengekspresikan *grievances* (keluhan) dan kekecewaan ketika menilai situasi sosial, ekonomi dan politik tertentu. Beberapa mengeluhkan ‘disfungsional negara’, dalam balutan narasi-narasi bernuansa konspiratif.

Situasi yang akan dihadapi Indonesia pada 2020 tampaknya masih berkait erat dengan adanya beberapa gugatan dan ketidaknyamanan terhadap negara-bangsa dan fragmentasi otoritas keagamaan serta persaingan politik yang semakin kompleks. Pilihan ulama untuk mendukung atau menolak format negara-bangsa, mendukung

dengan beberapa reservasi, dan menolak dengan tingkat penolakan bervariasi, mencerminkan keterlibatan mereka dalam kompetisi untuk memberikan makna dan interpretasi atas doktrin-doktrin dan simbol-simbol agama dalam konteks memperebutkan klaim politik masing-masing. Kompetisi tersebut berlangsung sangat intensif sebagaimana terlihat dari keragaman yang semakin kompleks dari komposisi ruang publik keagamaan, yang ditunjukkan oleh luasnya spektrum pandangan ulama. Perbedaan pilihan dalam spektrum itu mencerminkan usaha mereka menegosiasikan posisi masing-masing berhadapan dengan negara, di satu sisi, dan dengan ulama-ulama lain yang berbeda pandangan dan kepentingan, di sisi lain.

Fakta bahwa tidak banyak ulama yang secara progresif menerima negara-bangsa, dalam pengertian mengakui totalitas sistem negara-bangsa dan seluruh prinsip turunannya, menunjukkan adanya tantangan bagi ulama untuk tidak saja menjaga relevansi mereka dalam konteks kehidupan negara-bangsa, namun juga memahami dan mengaktualisasikan posisi mereka dalam kehidupan kekinian. Demikian halnya fakta bahwa hanya sedikit ulama yang benar-benar menolak negara-bangsa menunjukkan keinginan mayoritas mereka untuk tetap berada dalam kerangka negara-bangsa walaupun banyak yang semakin ragu dengan relevansi diri mereka dalam dinamika kehidupan negara-bangsa yang berubah dengan cepat. Keraguan itu mereka ekspresikan dengan reservasi yang berbeda-beda tingkatannya, tergantung pada pengalaman masing-masing serta dinamika yang terjadi pada konteks lokal, nasional dan internasional.

Dalam karya seminalnya tentang ulama, Muhammad Qasim Zaman (2002) mengeluhkan kelambanan ulama merespons perubahan-perubahan besar yang terjadi pada abad ke-21, terutama terkait dengan perubahan kriteria kekuasaan di dunia modern

yang diukur dari penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi, bukan lagi semata politik. Ulama umumnya tetap terkunci dalam pandangan dunia politik klasik. Akibatnya, mereka hanya melihat di mana-mana masalah “ketidakadilan, konspirasi, dan penderitaan,” bukan peluang dan kesempatan-kesempatan baru yang dihadirkan modernisasi dan globalisasi. Mereka berada dalam limbo antara melegitimasi *status quo* dan mencari alternatif bagi aktualisasi dan relevansi diri mereka dalam kehidupan bersama (van Bruinessen, 1990). Bersamaan keinginan mempertahankan identitas dan *privilege* tradisional, kecurigaan sebagian ulama terhadap negara-bangsa akhirnya tidak bisa dielakkan (Tayob, 2015). Negara-bangsa yang hadir menyertai modernisasi dan globalisasi mengembangkan konsep kewargaan, sebagaimana disinggung di atas. Namun konsep ini masih sangat asing dalam pandangan dunia politik ulama. Kewargaan mensyaratkan penerimaan terhadap prinsip kesetaraan, persamaan dan hak asasi manusia (Kymlicka, 1996), hal yang turut merongrong otoritas dan *privilege* tradisional kaum ulama. Namun mereka tidak akan tinggal diam dan terus berusaha merevitalisasi peran sentral mereka. Sebagaimana di tahun sebelumnya, pada 2020 kita akan tetap menyaksikan bagaimana ulama berusaha menegosiasikan ulang posisi mereka melalui produksi fatwa menyangkut isu-isu politik, misalnya, atau menggulirkan semacam wacana NKRI bersyariah.

## Post-Islamisme

Di balik persoalan-persoalan ini masih ada banyak alasan untuk memandang secara optimistis masa depan politik Islam di Indonesia. Meneruskan trend yang terjadi dalam satu-dua dekade terakhir, fenomena komodifikasi agama agaknya terus berkembang memberikan warna terhadap dinamika politik Islam pada 2020.

Komodifikasi agama tidak sama dengan komersialisasi agama, tetapi bergerak dua arah yang melibatkan ideologisasi komoditas dan sekaligus komodifikasi ideologi (Miller, 2004; Lukens-Bull, 2008). Komodifikasi agama berkaitan dengan cara agama dikemas dan ditawarkan secara luas kepada masyarakat. Fenomena ini tidak bisa dipisahkan dari arus kultur global yang bergerak begitu cepat beriringan dengan kemajuan teknologi informasi dan komunikasi serta meluasnya pengaruh demokrasi. Konsekuensinya, politik Islam juga bergerak semakin dinamis, paralel dengan pertumbuhan demokrasi di dunia Islam (Nasr, 2005).

Dalam arus komodifikasi agama da'i-da'i selebriti mendominasi tampilnya wajah Islam di ruang publik Indonesia. Melalui layar kaca dan telpon pintar Islam muncul tidak lagi sebatas ritual dan doktrin, tapi komoditas simbolik yang relevan dengan tuntutan masyarakat masa kini terhadap konsumsi dan gaya hidup. Fenomena ini sudah kita saksikan sejak kemunculan Aa Gym, yang diikuti Arifin Ilham, Jeffri al-Bukhari, Yusuf Mansur, Maulana, Solmed, Mama Dede, Abdus Samad, Wijayanto, Evie Arifin, Hannan Attaki, dan Salim Fillah, untuk menyebut beberapa contoh. Melalui penampilan mereka yang atraktif di layar kaca, da'i-da'i selebriti ini muncul sebagai agen pemasaran (*marketing agent*) yang menawarkan dan sekaligus mentransmisikan simbol-simbol dan pesan-pesan Islam untuk dikonsumsi sebagai bagian dari gaya hidup dan praktik sehari-hari (Muzakki, 2008; Hasan, 2009; Howell, 2001; Hosterey, 2016; Kailani, 2018). Demikian halnya, ibadah umrah menjadi trend yang semakin populer dan bagian gaya hidup kekinian. Ribuan orang dari berbagai kelas sosial pergi setiap hari ke Tanah Suci melaksanakan umrah. Setiba di sana mereka segera mengupdate status di Facebook ataupun mengunggah cuitan di Instagram lengkap dengan foto-foto selfi.



Gejala komodifikasi agama yang awalnya tumbuh dalam lanskap metropolitan dan kota besar di Indonesia ini secara cepat menyebar dan memengaruhi, dalam skala-skala tertentu, gaya hidup dan dinamika masyarakat yang hidup di kota-kota provinsi Indonesia. Karena pembangunan infrastruktur yang cukup masif dan berkembangnya sarana komunikasi massal, batas antara kota besar dan kota-kota provinsi menjadi semakin kabur. Trend apa saja yang berkembang di kota besar dapat dengan mudah menyebar di kota-kota provinsi. Namun trend-trend itu tidak begitu saja berkembang. Ia diadaptasi dan disesuaikan dengan konteks lokal dan dengan apa yang telah terlebih dahulu berkembang di kota-kota provinsi (Hasan, 2014). Proses apropriasi ini juga melibatkan agensi, yang berperan dalam menentukan bentuk Islam yang berkembang di ruang publik kota provinsi. Kedekatan masyarakat dengan akar sejarah dan budaya mereka menuntut adanya legitimasi yang kuat dari dalam sejarah dan budaya itu sendiri.

Komodifikasi agama melibatkan agensi. Mereka terutama kelas menengah Muslim baru yang tumbuh cepat di Indonesia dan tetap akan memberikan warna menonjol dalam dinamika politik Islam di Indonesia. Walaupun secara bertahap berhasil melebarkan pengaruh, kelas menengah Muslim ini tampaknya masih belum merasa aman (*secured*) dengan status mereka, terutama ketika berhadapan dengan kelas menengah yang lebih mapan, apalagi pengusaha-pengusaha Tionghoa yang memiliki jaringan *trust* dan kongsi yang luas. Dalam konteks ini ihwal masuknya barang-barang murah dari Tionghoa, misalnya, sering menjadi gosip penting mereka dan memicu kebencian yang lebih luas. Dari sinilah berkembang sentimen dan retorika anti-Tionghoa yang barangkali dalam skala tertentu akan masih beresonansi pada 2020. Membandingkan situasi politik kekinian di

Malaysia dan Indonesia, Hei Wai Weng (2016) melihat retorika anti-Tionghoa sebagai ancaman nyata terhadap stabilitas politik di kedua negara. Ia menggarisbawahi tiga faktor utama yang menggerakkan sentimen dan retorika tersebut; persaingan politik, disparitas ekonomi, dan perbedaan agama. Menariknya, simbol-simbol Islam hadir di titik persilangan ketiga faktor ini dan dapat difungsikan sebagai *framing* untuk menggerakkan massa.

Komodifikasi agama yang berkembang di dunia Islam merupakan bagian dari perubahan besar dalam pola aktivisme keislaman, dari aktivisme kolektif yang bersifat revolusioner, menuju aktivisme individual yang menerima desakan kehidupan modern. Jika yang pertama dibentuk oleh ideologi, apa yang didefinisikan Asef Bayat (2005; 2007; 2013) sebagai “post-Islamisme” ini menjauhkan diri dari nuansa politik dan militansi kolektif, sambil memastikan harmoni dan gerak paralel antara Islam, modernitas dan globalisasi. Post-Islamisme merupakan trend baru politik Islam. Mewakili upaya untuk memadukan religiusitas dan hak, iman dan kebebasan, Islam dan kebebasan, post-Islamisme menjadikan agama sebagai realitas plural dengan beragam makna sambil mengakomodasi aspek-aspek demokrasi, pluralisme, multikulturalisme, dan hak asasi manusia. Bagi Bayat, post-Islamisme terutama berfungsi sebagai konstruk analitis untuk membaca perubahan dan akar perubahan yang terjadi terkait dinamika politik Islam masa kini.

Berkembangnya post-Islamisme tidak selalu berarti akhir historis Islam politik, tetapi lebih menandai lahirnya trend, wacana dan praktik baru Islam politik. Ia perlahan mengambil akar dalam proses-proses politik dan kultural yang mencerminkan bagaimana trend, kecenderungan dan nilai-nilai budaya global berasimilasi dan merasuk ke dalam lokalitas. Walaupun boleh jadi hanya sebatas retorika dan

strategi, post-Islamisme akan lebih nyata hadir dalam dinamika politik Islam di Indonesia pada 2020. Hal ini bisa dilihat tidak saja dari berkembangnya komodifikasi agama, tetapi juga arah politik yang semakin pragmatis dari partai-partai Islam, terutama Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang awalnya gigih mengusung ideologi Ikhwanul Muslimin (Hasan, 2013). Faktanya, slogan dan kampanye penerapan syariah yang sempat didengungkannya meredup dengan pasti bersamaan dengan dinamika politik elektoral yang semakin cair dan pragmatis.

## Penutup

Tahun 2020 akan menjadi tahun yang dinamis bagi politik Islam. Walaupun Pemilu lima tahunan telah kita lewati, sisa-sisa persaingan elektoral yang membelah masyarakat menjadi dua kutub politik yang bersaing ketat tampaknya akan tetap bisa dirasakan. Status sebagai *'political refuge'* bagi Mohammad Rizieq Syihab, yang menjadi salah satu simbol kelangsungan Islam politik di Indonesia, akan menjadi isu penting yang mewarnai persaingan dan tawar-menawar antarberbagai aktor politik di Indonesia. Dinamika politik Islam memang secara jelas memperlihatkan bagaimana arena politik telah tumbuh menjadi medan kontestasi (*field of contestation*) antarberbagai pihak dan kelompok yang memiliki kepentingan berbeda-beda untuk memperjuangkan klaim politik masing-masing. Kontestasi terjadi baik pada level diskursif maupun praksis dan melibatkan persaingan memperjuangkan ideologi, nilai-nilai dan kepentingan.

Tahun 2020 adalah tahun penting bagi Kabinet Indonesia Maju yang diberi amanat khusus oleh Presiden Joko Widodo dan Wakil Presiden KH Ma'ruf Amin untuk menuntaskan masalah radikalisme dan terorisme. Ia akan menjadi tahun pertarungan bagi menteri-

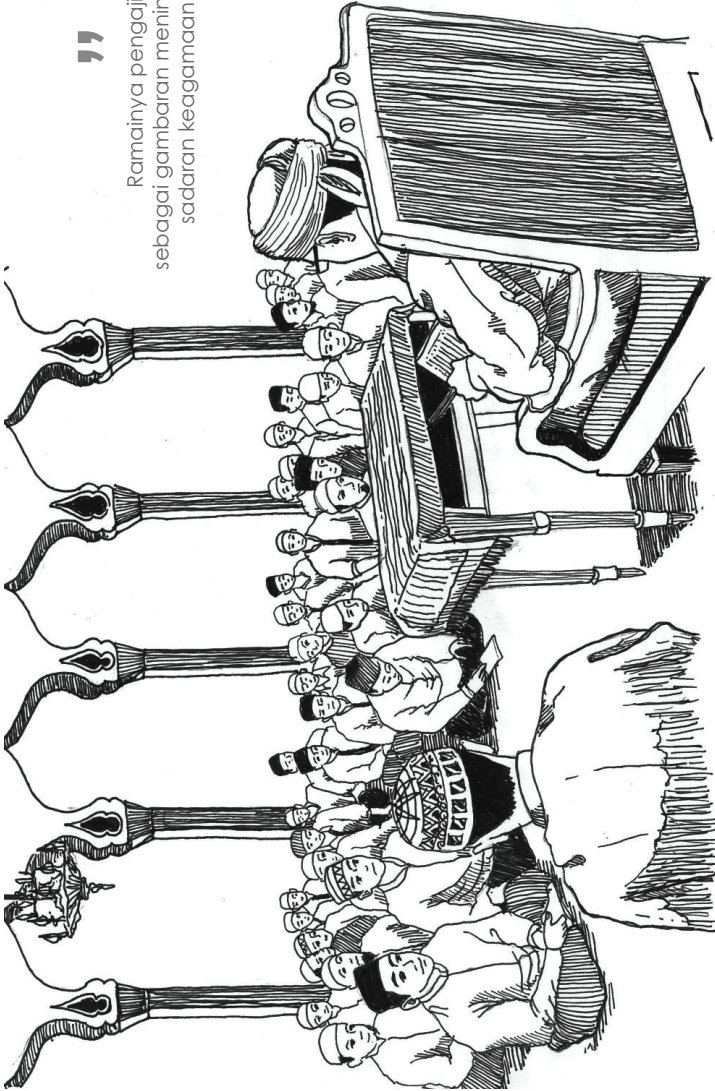
menteri kabinet tersebut apakah mereka dapat menerjemahkan dan menjalankan amanat presiden dan wakil presiden dengan sebaik-baiknya. Ketiadaan desain besar dan pengetahuan yang memadai terkait penanganan radikalisme dan terorisme bisa jadi hanya akan menghasilkan langkah-langkah *ad-hoc* (tambal sulam) dan artifisial, yang justru kemungkinan malahan akan memperburuk hubungan Islam dan negara. Sementara persoalan intoleransi yang benar-benar kita hadapi bersama juga bisa jadi akan terabaikan karena kesalahan fokus penanganan, godaan menggunakan taktik-taktik represif secara *overdosis*—jika dilaksanakan—bisa jadi akan memberi kekuatan-kekuatan Islam politik nafas yang lebih panjang untuk bertahan. Taktik represif menjustifikasi kerangka anti-sistem yang dikembangkan oleh gerakan Islam radikal dan jaringan terorisme.

Tahun 2020 akan menjadi tahun di mana kekuatan-kekuatan Islam politik akan bergerak semakin ke tengah menuju corak-corak Islamisme populer. Corak yang sudah berkembang dalam satu dekade terakhir ini, sebagaimana terlihat dari literatur keagamaan yang paling diminati generasi milenial, akan semakin menguat seiring semakin dalamnya pengaruh globalisasi yang dihembuskan oleh kemajuan teknologi komunikasi dan informasi. Melalui *smartphone* dan gawai berteknologi tinggi ideologi Islam politik mengalami mediasi (*mediated*). Ia menjadi wacana yang terbuka dan *contested* di hadapan beragam aktor dan otoritas keagamaan, juga audiens yang semakin cair. Mereka mengambil beberapa aspek darinya untuk dihibridasi dengan ideologi, muatan, gaya, genre, dan ekspresi lainnya. Kaum muda, khususnya generasi milenial, akan berperan sebagai penerjemah dan *trendsetter* utama yang mengapropriasi gagasan-gagasan Islam politik dan mengontekstualisasikannya dengan aspirasi dan gaya hidup kekinian mereka. Tampaknya kita benar-benar sedang bergerak ke

arah post-Islamisme, yang memiliki karakter hibrid karena berupaya menyatukan gerak Islam, di satu sisi, dan modernitas serta globalisasi, di sisi yang lain.

”

Ramainya pengajian di Masjid sebagai gambaran meningkatnya kesadaran keagamaan masyarakat



## Daftar Pustaka

Ahmad, I. (2009). *Islamism and Democracy in India: The Transformation of the Jamaat-e-Islami*. Princeton: Princeton University Press.

Al-Rasheed, M. (2016). *Muted Modernists The Struggle over Divine Politics in Saudi Arabia*. Oxford: Oxford University Press.

Ayubi, N. (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.

Bayat, A. (2005). "What Is Post-Islamism?" *ISIM Review* 16: 5.

\_\_\_\_\_. (2005). "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly* 26/6: 891-908.

\_\_\_\_\_. (2007). *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. (2013). "Post-Islamism at Large" dalam Asef Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1-17.

\_\_\_\_\_. (2017). *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*. Stanford: Stanford University Press.

Bruinessen, M. (1990). "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives", *Prisma: The Indonesian Indicator* 49: 52-69.

Castells, M. (2000). *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II, *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

Dale F. Eickelman, J. P. (2004). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Fuller, G. E. (2003). *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave.

Hafez, M. M. (2004). "From Marginalization to Massacre: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria," dalam Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism A Social Movement Theory Approach*. Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 37-60.

Hasan, N. (2006). *Laskar Jihad Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: SEAP Cornell University.

\_\_\_\_\_. (2009). "The Making of Public Islam: Piety, Agency and Com-

modification in the Landscape of the Indonesian Public Sphere”, *Contemporary Islam* 3/3: 229-250.

\_\_\_\_\_. (2010). “The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in Post-9/11 Indonesia,” *South East Asia Research* 18/4: 705-735.

\_\_\_\_\_. (2012). *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi dan Teori*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.

\_\_\_\_\_. (2013). “Post-Islamist Politics in Indonesia”, dalam Asef Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press, 157-184.

\_\_\_\_\_. (2014). “Between the Global and the Local: Negotiating Islam and Democracy in Provincial Indonesia”, dalam Gerry van Klinken dan Ward Berenschot, eds., *In Search of Middle Indonesia: Middle Classes in Provincial Towns*. Leiden dan Boston: Brill, 171-198.

\_\_\_\_\_. (2016). “Violent Activism, Islamist Ideology, and the Conquest of Public Space among Youth in Indonesia”, dalam Kathryn Robinson, ed., *Youth Identities and Social Transformations in Modern Indonesia*. Leiden dan Boston: Brill, 200-2019.

\_\_\_\_\_. (2017). “Promoting Peace: The Role of Muslim Civil Society in Countering Islamist Extremism and Terrorism in Indonesia”, dalam Mohamed Nawab Mohamed Osman, ed., *Islam and Peacebuilding in the Asia-Pacific*. Singapore: World Scientific Publishing, 161-178.

\_\_\_\_\_. (2018). “Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism and Cultural Resistance”, dalam Robert Hefner, ed., *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London dan New York: Routledge, 2018.

\_\_\_\_\_. (2018). “Gagalnya Jihadisme di Kalangan Generasi Milenial”, dalam Noorhaidi Hasan, ed., *Literatur Keislaman Generasi Milenial Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 209-280.

\_\_\_\_\_. (2019). “Tantangan Islam Politik dan Krisis Legitimasi Ulama”, dalam Noorhaidi Hasan, ed., *Ulama dan Negara-Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Puspidep dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 47-62.

Hasan, N. dkk. (2013). “Narasi Islamisme dan Politik Identitas di Indonesia”, *Laporan Penelitian*. Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan



Kalijaga bekerjasama dengan BNPT.

Hosterey, J. B. (2016). *Rebranding Islam Piety, Prosperity and a Self-Help Guru*. Stanford: Stanford University Press.

Howell, J. D. (2001). "Sufism and the Indonesian Islamic Revival," *The Journal of Asian Studies* 60, 3: 701-729.

Kailani, N. (2013). "Preacher-cum-Trainer: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesian Landscape," dalam Terence Chong and Norshahril Saat, eds. *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*. Singapore, ISEAS, 164-191.

Kepel, G. (2002). *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Lukens-Bull, R. (2008). "Commodification of Religion and the 'Religification' of Commodities", dalam Pattana Kitiarsa, ed., *Religious Commodifications in Asia: Marketing Goods*. London and New York: Routledge, 220-234.

Mandaville, P. (2007). *Global Political Islam*. London and New York: Routledge.

Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson.

Miller, V. J. (2004). *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in A Consumer Culture*. London: Continuum.

Mujibburahman, (2006). *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Müller, D. M. (2014). *Islam, Politics and Youth in Malaysia The Pop-Islamist Reinvention of PAS*. London dan New York: Routledge.

Muzakki, A. (2008). *Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia*", dalam Pattana Kitiarsa, ed., *Religious Commodifications in Asia: Marketing Goods*. London and New York: Routledge, 205-219.

Nasr, V. (2005). "The Rise of 'Muslim Democracy'." *Journal of Democracy* 16 (2): 13-27.

Roy, O. (1996). *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (2004). *Globalised Islam: A Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Tayob, A. (2015). “The Role and Identity of Religious Authorities in the Nation-State: Egypt, Indonesia, and South Africa Compared”, dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J Kaptein, eds., *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20<sup>th</sup> Century Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS, 79-92.

Varisco, D. (2010). “Inventing Islamism: The Violence of Rhetoric”, in Richard C. Martin dan Abbas Barzegar, eds., *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Weng, H. W. (2016). “A Rise in Anti-Chinese Rhetoric”, *New Mandala* (28 September), [www.newmandala.org/rise-anti-chinese-politics-malaysia-indonesia](http://www.newmandala.org/rise-anti-chinese-politics-malaysia-indonesia).

Zaman, M. Q. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.