

Proliferasi Gerakan Islam Konservatif Pasca-Otoritarianisme Orde Baru

Ahmad Anfasul Marom¹, Willy Vebriandy²

¹Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Indonesia

²Institute of Southeast Asian Islam (ISAI), Indonesia

Abstract

This article examines the proliferation of conservative Islamic movements in Indonesia following the collapse of the New Order in 1998. Drawing on a qualitative approach grounded in comprehensive literature analysis, the study employs political opportunity structure theory to demonstrate how the Reformasi Era opened new institutional and discursive spaces for previously marginalized conservative Islamic groups to renegotiate their position within national politics. The resurgence of these movements materialized in three principal forms: the proliferation of Islamic political parties in the 1999 general elections; the revitalization of debates on the Jakarta Charter during the constitutional amendment process; and the expansion of Sharia-inspired regional regulations across a wide range of local governments. The article argues that decentralization under the Reformasi Era inadvertently created enabling political opportunities that facilitated the consolidation, institutionalization, and public expansion of conservative Islamic activism in post-authoritarian Indonesia.

Keywords: Islamic conservatism; Islamic state; the Jakarta Charter; Shari'a local regulation

Article history

Received 2 December 2025

Revised 20 December 2025

Accepted 21 December 2025

Pendahuluan

Ketika Orde Baru berkuasa, ekspresi politik kelompok Islam termarginalisasi secara sistematis (Hefner, 2000). Melalui kebijakan asas tunggal Pancasila, fusi partai, dan pelarangan simbol-simbol Islam di ruang publik, Soeharto menutup aspirasi politik kelompok Islam, baik yang berhaluan konservatif maupun moderat. Trisula mesin politik Orde Baru—militer, Golkar (Golongan Karya), dan birokrasi—menjadi instrumen utama dalam meredam aktivisme politik kelompok Islam yang berpotensi menjadi oposisi terhadap kekuasaan pemerintah (Ward, 1974).

Walaupun berbagai kebijakannya terkesan seperti anti kelompok Islam, uniknya menjelang masa kepemimpinannya berakhir, Soeharto justru membangun aliansi politik dengan kelompok Islam lewat dukungan terhadap pendirian Ikatan Cendekiawan

CONTACT Ahmad Anfasul Marom ✉ aamarom@uin-suka.ac.id

© 2025 The Author(s). Published by Journal of Politics and Policy (JPPOL).

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives License (creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Muslim Indonesia (ICMI). Dukungan Soeharto ke ICMI dianggap sebagai usaha rezim Orde Baru untuk mengkooptasi kelompok Islam supaya dapat dimanfaatkan sesuai dengan kepentingan pemerintah (Latif, 2012; Ricklefs, 2023).

Runtuhnya rezim Orde Baru yang telah bercokol selama 32 tahun pada 1998, tidak hanya bermakna sebagai tanda berakhirnya era otoritarianisme Soeharto, tapi juga menjadi penanda dimulainya era Reformasi, di mana keran demokrasi dan kebebasan politik yang sebelumnya tertutup kini terbuka seluas-luasnya (Feith, 1999b). Situasi demikian berdampak signifikan terhadap berbagai kekuatan politik Islam yang selama Orde Baru berkuasa terpinggirkan. Di era reformasi, muncul banyak partai politik dan organisasi kemasyarakatan (ormas) Islam (Al-Hamdi, 2013). Kemunculan berbagai kelompok ini tidak hanya bermakna sebagai perayaan atas kebebasan politik yang selama ini sulit diekspresikan, tapi juga berarti sebagai usaha menegosiasikan ulang posisi politik dalam konstelasi politik nasional. Di era Reformasi, aktivis Islam konservatif menemukan momentum untuk tampil secara terbuka dan menonjol dalam mengekspresikan preferensi politik dan identitas keagamaannya dalam ruang publik. Jatuhnya pemerintahan Orde Baru menandai kembalinya politik Islam ke pusat panggung nasional (Hilmy, 2010).

Keberadaan kelompok Islam konservatif tidak muncul secara tiba-tiba di Indonesia. Jika dilacak ke belakang, kelompok Islam konservatif memiliki akar sejarah panjang yang dapat ditarik sejak era pra-kemerdekaan atau masa ketika Indonesia masih berada dalam cengkraman kolonialisme. Kelompok Islam konservatif secara umum memiliki cita-cita untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam dengan pemberlakuan Syariat Islam sebagai dasar negara. Dalam sejarahnya, strategi yang ditempuh gerakan Islam konservatif dalam konteks mewujudkan ide tentang negara Islam ditempuh melalui perjuangan bersenjata, seperti yang dilakukan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) tahun 1949 (Dijk, 1981) dan parlementer lewat Majelis Konstituante di pertengahan tahun 1950-an (Noor & Wiharso, 2024).

Seluruh usaha untuk mewujudkan negara Islam di Indonesia pada kenyataannya selalu menemui kegagalan. Namun uniknya, kegagalan tersebut tidak membuat aspirasi ini lenyap di alam pikiran para aktivis Islam konservatif. Gagasan tersebut justru masih hidup dan terus berkembang di era Reformasi. Walau demikian, terjadi perbedaan strategi perjuangan di era Reformasi dengan apa yang dilakukan para pendahulu gerakan ini di masa lalu. Di masa Reformasi, usaha untuk mewujudkan ide tentang negara Islam atau formalisasi Syariat Islam dalam aturan negara dilakukan lewat berbagai cara, seperti mendirikan partai-partai Islam, memasukkan Piagam Jakarta dalam poin pembahasan amandemen UUD 1945, menerbitkan berbagai Peraturan Daerah (Perda) berbasis Syariah, atau mengkampanyekan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) Bersyariah (Ricklefs, 2023).

Artikel ini berupaya menelaah bagaimana dinamika pasca-otoritarianisme Orde Baru menciptakan kondisi yang memungkinkan tumbuh suburnya gerakan Islam konservatif di Indonesia. Dengan menelusuri hubungan antara struktur kesempatan politik, identitas keagamaan, dan transformasi sosial pasca-Reformasi, tulisan ini berusaha menjelaskan bahwa kebangkitan Islam konservatif bukan sekadar reaksi terhadap kebebasan politik yang muncul setelah Soeharto turun dari kursi kekuasaan, melainkan hasil interaksi kompleks antara warisan politik Orde Baru dan transisi demokrasi yang belum mapan.

Tinjauan Pustaka

Istilah Islam konservatif yang dibahas dalam artikel ini merujuk pada orientasi politik dari kelompok-kelompok Islam yang berusaha mendorong kepatuhan literal dan eksklusif terhadap Syariat Islam dalam struktur politik dan hukum Indonesia, baik melalui formalisasi Syariat Islam, penguatan identitas Islam dalam kebijakan negara, maupun aspirasi untuk mendirikan negara Islam. Kelompok Islam konservatif dalam studi ini tidak dilekatkan pada aktor yang bersifat individual, melainkan kolektif berupa partai politik Islam, organisasi massa, dan jaringan aktivis yang secara sadar memobilisasi Islam sebagai basis legitimasi politik untuk mendorong formalisasi Syariat Islam atau gagasan negara Islam. Peneliti menyadari bahwa istilah Islam konservatif juga merupakan bagian dari konstruksi diskursif dalam politik Indonesia pasca-Reformasi. Label ini kerap diproduksi dan dipertukarkan dalam kontestasi politik antara aktor Islam, negara, dan kelompok sekuler. Oleh karena itu, dalam artikel ini, istilah Islam konservatif digunakan sebagai kategori analitis, bukan sebagai penilaian normatif atau label ideologis yang melekat secara esensial pada aktor tertentu.

Studi mengenai gerakan Islam konservatif di Indonesia telah banyak dilakukan oleh para cendekiawan sosial politik. Beberapa penelitian terdahulu melihat fenomena kebangkitan Islam konservatif melalui studi kasus spesifik yang muncul selama periode Reformasi. Zahroni, Makruf, dan Zulkifli (2024) meneliti bagaimana terjadinya pergeseran orientasi di kalangan kelompok Islam modernis di Sumatera Barat yang justru menjadi semakin konservatif di era Reformasi. Penelitian ini berpandangan bahwa perubahan yang muncul di kalangan Islam modernis di Sumatera Barat menuju Islam konservatif terjadi karena dipengaruhi oleh banyak faktor, yang salah satu di antaranya adalah struktur kesempatan politik yang membuat promosi atau penyebaran ide-ide tentang Islam konservatif menjadi mudah tersebar (Makruf et al., 2024).

Penelitian yang dilakukan oleh Kustiawan dkk., (2023) mencoba mengeksplorasi dinamika kelompok Islam konservatif dalam momentum Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Daerah Khusus Ibukota (DKI) Jakarta tahun 2017 dan Pemilu Presiden (Pilpres) 2019. Penelitian ini berargumen bahwa fenomena "Aksi Bela Islam" berperan besar dalam meningkatkan pengaruh dari gerakan Islam konservatif pada proses-proses politik elektoral di Pilkada DKI Jakarta dan Pilpres 2019 (Kustiawan et al., 2023). Senada dengan

penelitian Kustiawan dkk., (2023), Zuly Qodir dan Bilveer Singh (2022) juga mengeksplorasi mengenai dinamika kelompok Islam konservatif dalam berbagai peristiwa politik di Indonesia, khususnya yang terjadi dalam Pemilu 2014 dan 2019. Qodir dan Singh menelusuri peta pemikiran Islam pada dua pemilu tersebut, yang menurut temuannya telah terjadi persaingan atau kontestasi antara kelompok muslim progresif dan muslim konservatif untuk mendominasi ruang publik (Qodir & Singh, 2022).

Studi yang dilakukan oleh Leonard C. Sebastian dan Andar Nubowo (2019) secara komprehensif menganalisis munculnya pergeseran signifikan dalam lanskap Islam Indonesia, dari yang didominasi oleh Islam moderat menjadi semakin konservatif. Sebastian dan Nubowo menyatakan bahwa selama era Reformasi terjadi kebangkitan Islam konservatif di Indonesia. Keduanya mendasari analisisnya pada dinamika politik saat Pilkada DKI Jakarta 2017 yang dibarengi dengan demonstrasi besar bertajuk “Aksi Bela Islam” menuntut Ahok (Basuki Thajaya Purnama), Gubernur DKI Jakarta, supaya diproses hukum karena dianggap telah menista agama. Studi ini berpendapat bahwa Pilkada Jakarta adalah titik balik dalam pergeseran orientasi keberislaman masyarakat Indonesia karena setelah momen politik itu, politik identitas berbasis Islam memainkan peran vital dalam Pemilu 2019 (C. Sebastian & Nubowo, 2019). Riset yang dilakukan Noorhaidi Hasan (2008) cukup berbeda dengan penelitian-penelitian di atas. Studi ini menganalisis bagaimana dampak dari keterbukaan politik di era Reformasi tidak hanya memudahkan berbagai kelompok Islam konservatif untuk tampil dalam ruang publik, tapi juga memicu kekerasan etnis dan agama di berbagai wilayah Indonesia. Noorhaidi berargumen bahwa negara di periode reformasi gagal dalam mengelola keragaman etnis dan agama di masyarakat yang akhirnya memunculkan gesekan horizontal antar masyarakat Indonesia (Hasan, 2008).

Berbagai studi di atas memiliki kesamaan objek dengan penelitian ini, dalam konteks sama-sama membahas mengenai fenomena kelompok Islam konservatif yang muncul setelah runtuhnya Orde Baru. Perbedaan signifikan antara penelitian ini dengan penelitian terdahulu terletak pada fokus kajian. Penelitian terdahulu cenderung mengeksplorasi kelompok Islam konservatif dalam konteks studi kasus tertentu. Sebaliknya, penelitian ini justru tidak berfokus pada fenomena khusus, melainkan melihat kemunculan kelompok Islam konservatif sebagai fenomena politik dan historis. Itu sebabnya fokus studi ini adalah melihat bagaimana latar konteks dari proses kemunculan berbagai kelompok Islam konservatif, sekaligus strategi apa saja yang dilakukan oleh para aktivisnya dalam usaha mendirikan negara Islam atau memformalisasi Syariat Islam.

Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif untuk menggambarkan bagaimana proliferasi gerakan Islam konservatif di Indonesia pasca runtuhnya Orde Baru. Penelitian ini menggunakan studi pustaka sebagai teknik pengumpulan data.

Peneliti melakukan kajian pustaka dan dokumentasi dengan mengumpulkan dokumen-dokumen tertulis seperti buku, artikel surat kabar daring, dan laporan penelitian terkait gerakan Islam konservatif di Indonesia. Selain itu, peneliti juga melakukan wawancara mendalam kepada KH. Miftah Fauzi dan KH. Aminuddin Al-Bustomi. Keduanya adalah ulama penting yang terlibat dalam proses penyusunan Perda Syariah di Tasikmalaya. Seluruh teknik pengumpulan data ini dipilih supaya peneliti mendapat gambaran umum mengenai konteks sosial-politik yang melatari proses munculnya berbagai kelompok Islam konservatif di era Reformasi, bagaimana perdebatan internal di tiap kelompok yang nantinya terakumulasi menjadi ide tentang negara Islam, dan peta kelompok Islam konservatif di Indonesia.

Data yang dihasilkan melalui studi pustaka lalu diinterpretasikan menggunakan teori kesempatan politik milik Sydney Tarrow (2022). Teori ini dipakai sebagai kerangka analitis untuk memahami proliferasi gerakan Islam konservatif pasca-Reformasi. Dalam studi gerakan sosial, banyak teori-teori lain yang juga dapat dipakai untuk melihat bagaimana kemunculan suatu gerakan sosial (Snow et al., 1986; Tew, 2002; Tilly, 2008). Namun dalam studi ini, teori kesempatan politik milik Sydney Tarrow dipilih untuk mengidentifikasi kondisi struktural yang memungkinkan mobilisasi politik dapat terjadi.

Melalui teori kesempatan politik, Tarrow berpendapat bahwa kemunculan suatu gerakan sosial bukan hanya ditentukan oleh ketidakpuasan atas sumber daya yang dimiliki para aktivis atau penggerak gerakan, melainkan juga sangat bergantung pada struktur kesempatan politik yang menjadi latar sosial politik yang berkembang di masyarakat. Teori kesempatan politik merujuk pada dimensi-dimensi lingkungan politik yang memberikan kemudahan atau keuntungan bagi siapapun untuk melakukan aksi kolektif yang bertujuan politis. Empat dimensi utama struktur kesempatan politik menurut Tarrow, yaitu terbukanya akses politik, pergeseran aliansi elite, ketersediaan sekutu yang berpengaruh, dan perubahan pola represi negara, dioperasionalkan sebagai kategori analitis dalam membaca data historis dan kebijakan publik. Melalui kerangka tersebut, penelitian ini menelaah bagaimana perubahan konfigurasi politik pasca-1998 menciptakan peluang yang dimanfaatkan oleh aktor-aktor Islam konservatif, sekaligus menunjukkan bahwa peluang tersebut bersifat kontingen dan tidak secara otomatis menghasilkan keberhasilan politik yang berkelanjutan (Tarrow, 2022; Tilly & Tarrow, 2015).

Hasil dan Pembahasan

Keruntuhan Orde Baru dan Menjamurnya Partai Islam

Jatuhnya Soeharto dari kursi kepresidenan membuka keran demokrasi di Indonesia. Dalam perspektif teori struktur kesempatan politik Sidney Tarrow, Reformasi 1998 dapat dipahami sebagai momen pembukaan akses politik (*opening of political access*) yang secara drastis menurunkan hambatan bagi partisipasi politik kolektif (Tarrow, 2022). Setelah puluhan tahun hidup dalam bayang-bayang rezim otoriter Orde Baru, di era

Reformasi masyarakat kemudian dapat bebas berkumpul dan menyampaikan aspirasi di depan umum tanpa perlu takut direpresi aparat keamanan. Implikasi dari terbukanya struktur kesempatan politik tersebut tercermin dari menjamurnya berbagai partai politik dan ormas Islam pada masa transisi dari Orde Baru ke Reformasi. Berdasarkan data Departemen Kehakiman dan Komisi Pemilihan Umum (KPU), jumlah partai politik pasca-reformasi yang mendaftar secara resmi sebanyak 148 partai. Dari jumlah tersebut, 141 partai memperoleh pengesahan sebagai partai politik dan hanya 48 partai politik yang lolos memenuhi syarat mengikuti Pemilu 1999 (Asyari, 2019; Litbang Kompas, 1999; Rahmat, 2018). Dalam kerangka Tarrow, proliferasi partai-partai ini tidak dapat dibaca semata sebagai ekspresi ledakan ideologi, melainkan sebagai respons rasional terhadap terbukanya kanal institusional yang sebelumnya tertutup rapat. Reformasi mengubah kalkulasi biaya dan risiko politik, sehingga pembentukan partai menjadi strategi yang relatif murah dan sah untuk menyalurkan aspirasi politik.

Menjamurnya partai politik di awal Reformasi terlihat ada kemiripan dengan dinamika politik dalam Pemilu 1955. Meskipun konteksnya jelas berbeda, namun atmosfer politiknya bisa dibilang tidak berbeda jauh, Pemilu 1955 dan 1999 sama-sama berkembang dalam kondisi keamanan yang belum stabil dan kental dengan pengaruh ideologis (Feith, 1985). Kemiripan itu mewujud dalam bentuk pembelahan sosial, agama, suku, dan kedaerahan sebagaimana dijelaskan Geertz dalam konsep politik aliran (Geertz, 1976). Pada Pemilu 1955 terdapat 172 partai politik yang terbentuk dan pada Pemilu 1999 hal yang sama terjadi kembali dengan sekitar 148 partai politik yang muncul dari berbagai irisan ideologi (Nurhasim, 2016). Tumbuh suburnya partai politik pada Pemilu 1999 juga disebabkan oleh banyak aktor politik yang merasa aspirasi dan idealismenya tidak lagi terakomodasi oleh partai-partai lama seperti Golkar, PPP, dan PDI. Para aktor ini kemudian memilih untuk mendirikan atau bergabung dengan partai baru. Misalnya saja dari rahim PPP lahir Partai Ka'bah, Partai Persatuan, dan Partai Bintang Reformasi. Dari Golkar ada Partai MKGR, Partai Karya Peduli Bangsa, dan Partai Persatuan dan Keadilan Indonesia. Dan terakhir dari aktivis PDI muncul PDI Perjuangan, Partai Nasional Demokrat, Partai Penegak Demokrasi Indonesia, dan Partai Nasional Banteng Kemerdekaan (Rahmat, 2018). Dalam kerangka Tarrow, fragmentasi elite ini merupakan dimensi penting dari struktur kesempatan politik karena membuka peluang munculnya berbagai kekuatan politik baru sebagai penantang dari kekuatan politik lama.

Pada masa transisi dari Orde Baru ke Reformasi, terdapat sekitar 28 partai politik Islam yang terbentuk yaitu, Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), Partai Persatuan Tarikat Islam (PPTI), Partai Aliansi Kebangkitan Muslim Sunny Indonesia (AKMSI), Partai Politik Islam Indonesia Masyumi, Partai Syarikat Islam Indonesia 1905 (PSII 1905), Partai Masyarakat Ummat Muslimin Indonesia (PUMI), Partai Kebangkitan Kaum Ahlussunnah wal Jamaah (PAKKAM), Partai Ummat Islam (PUI), Partai Nahdlatul Ummat (PNU), Partai Kebangkitan Muslim Indonesia (PKMI), Partai abul Yatama, Partai Dua Syahadat (PDS), Partai Kabangkitan Ummat (PKU), Partai Era Reformasi Tarbiyah Islamiyah (PERTI), Partai

Islam Persatuan Indonesia (PIPI), Partai Gerakan Insan Muttaqin Indonesia (GIMI), Partai Ka'bah, Partai Kebangkitan Muslimin Indonesia (KAMI), Partai Persatuan (PP), Partai Pengamal Tarekat Indonesia (PPTI), Partai Republik Islam (PRI), Partai Solidaritas Uni Indonesia (Partai Suni), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Bulan Bintang (PBB, dan Partai Keadilan (PK) (Rahmat, 2018). Menariknya dari 28 partai tersebut, hanya 21 partai yang resmi menjadi peserta Pemilu 1999 dan hanya 9 partai yang memperoleh kursi di parlemen, yakni PKB (51/12,6%), PPP (58/10,7%), PAN (34/7%), PBB (13/1,9%), PK (7/1,4%), PNU (5/0,6%), PP, PSIII dan PKU. Untuk tiga partai urutan terakhir tersebut masing-masing memperoleh satu kursi dengan persentase 0,4% ke bawah. Total perolehan kursi partai Islam dalam Pemilu 1999 sebanyak 171 kursi alias 35,4% dari total suara pemilu (Marijan, 2010). Jumlah ini jauh merosot dibanding dengan perolehan gabungan suara partai Islam (Masyumi, Nahdlatul Ulama (NU), PSII, PERTI, PPTI, AKUI) pada Pemilu 1955, yang perolehan suaranya tembus 43,73% (Nurhasim, 2016). Perolehan suara partai-partai Islam di Pemilu 1955 dan 1999 pada kenyataannya juga tidak pernah mampu mengalahkan total suara partai-partai beraliran nasionalis sekuler (Feith, 1999a). Hasil Pemilu 1999 menunjukkan bahwa terbukanya kesempatan politik tidak secara otomatis berbanding lurus dengan keberhasilan elektoral. Ketidakmampuan partai-partai Islam dalam mendominasi Pemilu 1999 memperlihatkan bahwa untuk memenangkan kontestasi elektoral tidak cukup hanya bermodal seperangkat ideologi. Lebih jauh dari itu, untuk bisa mendominasi Pemilu dibutuhkan kepekaan terhadap komposisi struktural yang membayangi dinamika politik nasional, seperti fragmentasi elite di dalam partai Islam, kompetisi antarpolitis lintas ideologi, dan beragamnya preferensi pemilih, yang tidak dapat begitu saja diatasi hanya dengan mobilisasi politik berbasis ideologi.

Sebagian besar partai-partai Islam yang muncul menjelang Pemilu 1999 memiliki basis kultural dan ideologis yang tidak dapat dilepaskan dari praktik-praktik keagamaan ormas Islam dan partai Islam yang sudah ada sebelumnya, sebagaimana yang dipetakan dalam tabel berikut ini:

Tabel 1. Akar Kultural Partai Islam di Pemilu 1999

Partai Politik	Kultur Organisasi	
Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Politik Islam Indonesia Masyumi, Partai Masyarakat Ummat Muslimin Indonesia Baru (Masyumi Baru), Partai Ummat Muslimin Indonesia (PUMI)	Partai Masyumi	
Partai Ummat Islam (PUI)	Persatuan Islam (PUI)	Ummat

Partai Politik	Kultur Organisasi
Partai Era Reformasi Tarbiyah Islamiyah (PERTI)	Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI)
PSII dan PSII 1905	Persatuan Syarikat Islam Indonesia (PSII)
PAN	Muhammadiyah
PKB, PKU, PNU, PTTI, AKMSI, PAKKAM, Partai Pengamal Tarekat Indonesia	Nahdlatul Ulama

Diolah dari Imdadun Rahmat (2018)

Dalam kerangka struktur kesempatan politik milik Sydney Tarrow, menjamurnya partai-partai Islam di awal-awal Reformasi dapat dibaca sebagai respons strategis atas terbukanya akses politik terhadap institusi negara yang di era Orde Baru sulit untuk dilakukan. Peralnya, di bawah rezim Soeharto partai politik dibatasi hanya menjadi tiga saja, yaitu Golkar, PDI, dan PPP. Tiga partai inilah yang berhak mengikuti Pemilu dan diizinkan menjalankan agenda-agenda politik di masyarakat. Seluruh ekspresi politik yang berkembang di masyarakat wajib disalurkan dan diartikulasikan melalui tiga partai ini. Aktivitas politik di luar tiga partai tersebut dianggap ilegal dan berpotensi mendapat represi negara. Oleh karena itu, ketika saluran politik yang selama tiga dekade tertutup rapat tiba-tiba terbuka, situasi tersebut dimanfaatkan oleh para tokoh-tokoh Islam untuk membuat kendaraan politiknya secara resmi. Di sini terlihat bahwa runtuhnya Orde Baru juga berdampak pada terbukanya panggung politik baru yang lalu dimanfaatkan oleh para aktivis Islam politik demi mengartikulasikan aspirasi politiknya. Selain itu, dalam kerangka teoritik struktur kesempatan politik, kemunculan banyak partai Islam di era Reformasi juga dimungkinkan oleh menurunnya tingkat represi negara terhadap berbagai kekuatan politik. Setelah Soeharto lengser, terjadi demokratisasi di ruang publik. Masyarakat bisa leluasa mengekspresikan orientasi politiknya secara bebas tanpa takut mendapat intimidasi dari aparat keamanan seperti di era Orde Baru. Penurunan tingkat represi ini secara otomatis mempengaruhi para aktor politik, khususnya para aktivis Islam politik, untuk secara terbuka memobilisasi kelompoknya dalam pendirian partai politik.

Fragmentasi Politik dan Aliansi Partai Islam

Transisi kekuasaan dari Presiden Soeharto ke Presiden B.J Habibie, tidak hanya dimanfaatkan oleh para aktivis Islam politik dengan mendirikan partai-partai Islam, melainkan momentum tersebut juga digunakan untuk membela posisi politik Habibie dalam Sidang Istimewa (SI) Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) tahun 1998. Pembelaan semacam ini jelas dibutuhkan Habibie untuk memperkuat posisinya di hadapan elite-elite politik lain. Habibie menyadari bahwa secara kalkulatif, kelompok Islam memiliki daya pikat politik yang sangat menjanjikan dalam realitas politik Indonesia, meskipun pada kenyataannya kelompok Islam di Indonesia tidaklah

monolitik. Situasi demikian yang menjelaskan bahwa dukungan terhadap Habibie hanya dilakukan oleh sebagian kelompok Islam. NU menjadi contoh dari kelompok Islam yang tidak termasuk barisan pendukung Habibie.

Mobilisasi dukungan terhadap Habibie dilakukan melalui tangan Pam Swarkarsa dengan menginisiasi demonstrasi di berbagai sudut kota Jakarta. Kelompok Islam yang terlibat dalam demonstrasi yang diinisiasi Pam Swarkarsa adalah Komite Solidaritas Islam Indonesia (KISDI), Furkon, Gerakan Pemuda Islam (GPI), Brigade Hizbullah, Badan Koordinasi Umat Islam (BKUI), Liga Muslim, dan beberapa organisasi kepemudaan yang berafiliasi dengan militer (Gunawan et al., 2000). Berbagai kelompok ini bisa disebut sebagai kelompok Islam konservatif karena secara ideologis menginginkan aturan Islam dipraktikkan secara formal di Indonesia. Sebagian besar peserta demonstrasi memakai ikat kepala yang bertuliskan lafaz Arab (*Allahu Akbar, La ilaha illallah*) sembari membawa senjata tajam seperti golok, pedang, tongkat, dan bambu runcing. Menurut pengakuan Mayor Jenderal TNI (Purn) Kivlan Zen dalam proses mobilisasi massa Pam Swarkarsa terdapat beberapa orang sipil yang mendapat pelatihan dari polisi dan tentara (Zen, 2004). Ribuan orang yang memakai atribut dengan simbol Islam dan dilengkapi senjata tajam tersebut digunakan untuk membendung gelombang aksi mahasiswa yang semakin hari semakin radikal. Para mahasiswa menuntut perubahan mendasar seperti pencabutan lima paket undang-undang politik dan Angkatan Bersenjata Republik Indonesia/ABRI. Dukungan politik dan moral yang diberikan oleh sebagian kelompok Islam konservatif kepada Habibie tidak muncul dari ruang kosong. Dukungan ini juga dipengaruhi oleh berbagai kebijakan politik yang dikeluarkan Habibie yang dianggap simpatik terhadap umat Islam. Salah satu kebijakan tersebut ialah membebaskan para tahanan politik berlatar belakang Islam konservatif yang terlibat aksi subversif melawan rezim Orde Baru dalam kasus Komando Jihad, Gerakan Teror Warman, dan Gerakan Warsidi di Lampung. Pembebasan ini terjadi menjelang Pemilu 1999 (Mubarak, 2008).

Dekatnya hubungan Habibie dengan berbagai kelompok Islam konservatif sebenarnya sudah terjalin jauh sebelum Habibie menjadi presiden, tepatnya ketika Habibie masih menjadi Ketua Umum ICMI. Habibie oleh para aktivis Islam konservatif dipandang sebagai figur dengan komitmen keislaman yang jelas dan relatif bersahabat terhadap aspirasi umat Islam. (Hefner, 2000; Sumargono, 1999). Saat menjadi presiden, Habibie mengaktifkan kembali relasi politik yang sebelumnya telah terbangun demi memuluskan ambisi politiknya untuk bertahan menjadi Presiden Indonesia. Kelompok Islam konservatif dimanfaatkan oleh Habibie tidak hanya untuk membela dan menangkis serangan dari para pengkritik pemerintah, tapi juga digunakan untuk membangun persepsi publik bahwa Habibie adalah sosok yang layak untuk menjadi presiden di Pemilu 1999. Hal demikian terjadi karena saat itu mengemuka perdebatan mengenai boleh tidaknya perempuan menjadi kepala negara. Isu ini secara tidak langsung mengarah kepada Megawati Soekarnoputri yang digadang-gadang bakal menjadi saingan Habibie dalam memperebutkan kursi presiden di Pemilu 1999.

Sebagian kelompok Islam tidak setuju apabila Indonesia dipimpin oleh seorang perempuan. Ketidaksetujuan itu kemudian terakumulasi dalam Kongres Umat Islam Indonesia (KUII) pada tanggal 3-7 November 1998 yang melibatkan perwakilan kelompok-kelompok organisasi Islam dari seluruh Indonesia, khususnya Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dalam forum tersebut penolakan terhadap presiden perempuan mencuat secara terbuka (O'Rourke, 2002). Para peserta kongres di akhir kegiatan menyampaikan beberapa rekomendasi politik, yang salah satunya berbunyi, "Mengingat bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah muslim maka Kongres Umat Islam Indonesia ke-3 ini merekomendasikan Presiden dan Wakil Presiden RI adalah seorang pria yang bertakwa kepada Allah SWT" (Mubarak, 2008). Pernyataan ini secara otomatis bermakna bahwa KUII menolak Megawati menjadi Presiden Indonesia. Suara anti-Megawati tersebut terus menggaung di sebagian besar organisasi Islam, mereka serentak menolak presiden perempuan karena terpapar sentimen nilai-nilai agama. Di antara organisasi-organisasi yang menolak tersebut adalah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Persatuan Islam (Persis), Perti, Jami'atul Washliyyah, dan organisasi-organisasi Islam yang dikenal berhaluan sayap kanan seperti Front Pembela Islam (FPI) dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI). Bahkan secara khusus KISDI menggelar tabligh akbar yang intinya mengharamkan perempuan menjadi presiden jelang beberapa hari sebelum Pemilu 1999 (Afadlal et al., 2005).

Sikap keras kelompok Islam konservatif tersebut ternyata tidak membuahkan hasil, Habibie yang selama ini mereka harapkan terpilih lagi menjadi Presiden laporan pertanggungjawabannya ditolak yang berimplikasi juga dengan penarikan dirinya dari bursa calon presiden. Namun demikian, Megawati yang meskipun partainya (PDI-P) memperoleh suara terbanyak (33,7%) dalam Pemilu 1999 juga tidak bisa otomatis menjadi presiden. Hal itu dikarenakan proses pemilihan presiden ditentukan MPR di parlemen. Meskipun suara PDI-P yang paling tinggi secara nasional, tapi tidak sampai mendominasi kursi parlemen. Akhirnya partai-partai Islam yang tergabung dalam koalisi Poros Tengah bersama sebagian kalangan Golkar melabuhkan suara politiknya pada Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Meskipun Gus Dur bukanlah sosok yang disukai oleh kelompok Islam konservatif, tapi mereka tidak punya pilihan selain mendukung Gus Dur. Daripada kursi kepresidenan jatuh ke tangan Megawati, lebih baik Gus Dur yang menjadi presiden (Suaedy & Antony, 2009).

Berbagai manuver politik yang dilakukan oleh kelompok Islam konservatif saat Habibie berkuasa, dalam perspektif teori struktur kesempatan politik Sidney Tarrow, dimungkinkan terwujud karena periode transisi kekuasaan dari Soeharto ke Habibie diwarnai oleh fragmentasi dan pergeseran aliansi elite yang signifikan. Runtuhnya kekuasaan Orde Baru menciptakan kondisi politik yang cair, di mana otoritas negara tidak lagi terpusat dan berbagai faksi elite bersaing untuk memperoleh legitimasi politik. Situasi ini dimanfaatkan dengan cerdas oleh para tokoh Islam konservatif untuk masuk ke dalam arena politik nasional melalui aliansi politik dengan Habibie lewat kanal Pam

Swarkarsa. Melalui aliansi ini, kelompok Islam konservatif yang sebelumnya berada dipinggir kekuasaan karena marginalisasi politik selama era Orde Baru, kini justru menjadi salah satu aktor penentu yang mewarnai jalannya kontestasi. Walaupun pada akhirnya aliansi ini tidak bertahan lama karena Habibie gagal mempertahankan posisinya sebagai presiden, namun aliansi tersebut menunjukkan bahwa Islam tetap menjadi basis kekuatan potensial dalam kontestasi politik nasional. Selain itu, gagalnya Habibie menjadi presiden tidak serta merta membuat kelompok politik nasionalis-sekuler dapat menjadikan Megawati sebagai presiden. Fakta bahwa terdapat fragmentasi di kalangan elite politik berdampak terhadap komposisi kursi parlemen yang juga ikut terfragmentasi. Kenyataan itulah yang menjelaskan mengapa meskipun PDI-P memenangkan Pemilu 1999, namun untuk menjadikan Megawati sebagai presiden perlu negosiasi elite di MPR. Dalam kondisi demikian, kelompok Islam konservatif lalu mengalihkan dukungannya kepada aliansi Poros Tengah yang menjagokan Gus Dur sebagai presiden. Dukungan ini mencerminkan adaptasi strategis terhadap perubahan struktur kesempatan politik yang sedang berlangsung. Dalam perspektif Tarrow, ketika satu peluang tertutup, gerakan politik cenderung mengalihkan strategi dengan memanfaatkan konfigurasi aliansi elite yang masih tersedia, meskipun pilihan tersebut tidak sepenuhnya sejalan dengan preferensi ideologis mereka.

Bangkitnya kembali Perdebatan Piagam Jakarta

Selain bermanuver dengan menolak perempuan sebagai pemimpin negara dan kemudian mendukung Habibie sebagai presiden dalam SI MPR 1999, para tokoh Islam konservatif juga berupaya keras supaya tujuan besar mereka untuk menjadikan Indonesia negara Islam dapat terwujud. Salah satu usaha yang ditempuh saat itu adalah dengan membawa diskursus tentang Piagam Jakarta ke dalam sidang-sidang pembahasan amandemen UUD 1945. Mulanya isu tersebut diangkat oleh organisasi dan partai-partai Islam untuk menarik simpati pemilih di kalangan masyarakat muslim jelang Pemilu 1999. Tuntutan itu ditawarkan sebagai solusi untuk mengatasi segala persoalan sosial, ekonomi, politik dan hukum yang menjangkiti Indonesia. Para pengusung wacana ini mengklaim bahwa sistem sekuler telah terbukti gagal mengatasi berbagai krisis yang terjadi. Oleh sebab itu, dalam kesempatan politik tersebut mereka mencoba mengusung kembali Piagam Jakarta dalam pembahasan amandemen UUD 1945 (Afadlal et al., 2005). Seiring berjalannya waktu, tuntutan ini kemudian bergulir lebih jauh hingga masuk dalam agenda pembahasan dalam sidang-sidang MPR.

Dari sembilan partai Islam yang memperoleh kursi parlemen di Pemilu 1999, pada kenyataannya hanya tiga partai yang secara terbuka mendorong Piagam Jakarta dalam sidang MPR, yaitu PPP, PBB, dan PK. Menurut Mujani alasan mengapa ketiga partai itu masih tergerak untuk menghadirkan kembali Piagam Jakarta dalam pembahasan amandemen UUD 1945 salah satunya karena kultur politik yang telah membentuk perilaku dan perspektif para politisinya. Selain itu, isu-isu ekonomi, pembangunan, integrasi nasional, dan infrastruktur pada kenyataannya telah didominasi oleh partai-

partai besar yang lebih populer seperti PDIP, Golkar, PKB, dan PAN, maka cukup beralasan kalau PPP, PBB, dan PK melirik Piagam Jakarta sebagai isu strategis daripada isu-isu yang telah didominasi partai lainnya dalam memikat hati umat Islam (Mujani, 2007).

Dalam rapat Panitia Ad Hoc PAH I Badan Pekerja (PAH I BP) MPR, 6 Desember 1999. Fraksi PBB melalui juru bicaranya Hamdan Zoelva menyampaikan usulan terkait muatan dalam pasal 29 ayat (1) UUD 1945. Zoelva mengusulkan agar tujuh kata Piagam Jakarta yang pernah dihapus itu dimasukkan kembali ke dalam konstitusi agar negara bisa mengatur kehidupan beragama masyarakat. (Rahmat, 2018). Tiga hari setelahnya, tepatnya pada rapat PAH I tanggal 9 Desember 1999, pembahasan materi agama dalam agenda amandemen justru sepi dari usulan fraksi-fraksi di parlemen. Padahal sebelumnya isu tentang Piagam Jakarta telah ramai dibicarakan oleh banyak kalangan di ruang publik. Patut diduga bahwa minimnya pembicaraan mengenai isu Piagam Jakarta dalam sidang 9 Desember 1999 adalah karena para anggota MPR berusaha menghindari perdebatan tidak berujung mengenai tema tersebut. Pasalnya, Indonesia punya pengalaman sidang Majelis Konstituante 1957-1959 yang berakhir buntu dalam menetapkan dasar negara Indonesia, di samping tentunya faktor penolakan-penolakan yang disampaikan oleh partai-partai lain, seperti PDIP yang secara tegas menyatakan supaya pasal 29 tidak perlu diubah.

Pada tanggal 14 Juni 2000, pembahasan Bab XI tentang agama kembali lagi muncul dalam pembahasan rapat ke-44 PAH I BP MPR. Materi utamanya adalah Penyampaian Pandangan Fraksi-Fraksi mengenai masuk tidaknya tujuh kata Piagam Jakarta ke dalam pasal 29 UUD 1945 (Rahmat, 2018). Dalam persidangan tersebut, pasal 29 ayat (1) yang berbunyi “Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa”, dalam perkembangannya melahirkan tiga usulan perubahan. Antara lain:

1. Negara berdasarkan atas ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.
2. Negara berdasarkan atas ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan ajaran agama bagi masing-masing pemeluknya.
3. Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Sedangkan untuk pasal 29 ayat (2) yang berbunyi “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”, juga memunculkan tiga usulan alternatif:

1. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya.

2. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, serta untuk mendirikan tempat peribadatan masing-masing.
3. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing, melaksanakan ajaran agamanya dan beribadat menurut kepercayaan agama.

Secara umum pandangan fraksi-fraksi saat itu bisa dikategorikan menjadi tiga kelompok. *Pertama*, kelompok yang menyatakan tidak perlu perubahan. Kelompok ini tetap mempertahankan rumusan pasal 29 ayat (1) dan (2) UUD tetap seperti yang sudah ada. Mereka antara lain F-PDIP, F-PG, F-UG, F-TNI/POLRI, F-KKI, F-PDU, dan F-DKB. *Kedua*, kelompok pendukung Piagam Jakarta yang ingin memasukkan kembali tujuh kata ke dalam rumusan pasal 29 ayat (1) UUD 1945. Antara lain F-PBB dan F-PPP. *Ketiga*, kelompok moderat yang mengakomodir tuntutan kelompok pertama dan kedua dengan menambahkan rumusan keharusan menjalankan ajaran agama bagi masing-masing pemeluknya. Penekanannya tidak hanya pada umat Islam saja akan tetapi bagi semua agama. Fraksi yang mendukung jalan tengah ini adalah F-PKB dan Fraksi Reformasi. Kategori ini diolah dari Risalah Rapat Panitia Ad Hoc I Badan Pekerja MPR (Sekretariat Jenderal MPR RI, 2000).

Kategori-kategori tersebut juga dapat dilacak dari pandangan umum partai yang disampaikan dalam rapat PAH I Badan Pekerja MPR. F-PKB misalnya melalui K.H. Yusuf Muhammad mengusulkan amandemen pasal 29 ayat (1) menjadi “Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan ajaran agama bagi pemeluk-pemeluknya”. Sedangkan Fraksi Reformasi melalui jubirnya, A.M. Luthfi menyampaikan bahwa ayat (1) tetap, tapi ada tambahan ayat (3) yang berbunyi “Tiap Pemeluk agama diwajibkan melaksanakan ajaran agamanya masing-masing. Untuk pandangan yang pro-Piagam Jakarta dapat dilacak melalui pandangan F-PPP yang disampaikan oleh Zain Badjeber, S.H. Menurut Zain pengembalian Piagam Jakarta akan memberi pengakuan konstitusional yang jelas bagi kedudukan Syariah Islam. Dalam kesempatan itu, Zain juga berusaha meyakinkan publik agar tidak terlalu khawatir dengan rencana penerapan kembali Piagam Jakarta tersebut karena frase Syariah Islam itu hanya akan diterapkan bagi penduduk yang beragama Islam saja (Sekretariat Jenderal MPR RI, 2000). Pernyataan tersebut diperkuat oleh kader PPP lainnya, Drs. Zainudin Isman. Isman coba mempersuasi fraks-fraksi lainnya agar tidak terlalu fobia terhadap Islam dalam memandang usul pencantuman kembali tujuh kata Piagam Jakarta. Pencantuman kembali tujuh kata tersebut, bukan berarti akan membuat Indonesia menjadi negara Islam. Dalam pandangan Isman, hal itu justru akan memperkuat nasionalisme Indonesia dalam wadah persatuan. Stigmatisasi terhadap Syariah Islam dan Islamofobia itulah yang menurut F-PPP justru perlu diwaspadai karena sering kali memberi komentar-komentar negatif yang kemudian membuat kelompok Islam marah. Menurutnya Piagam Jakarta merupakan hasil kristalisasi pemikiran para tokoh nasional

yang berasal dari Indonesia bagian barat yang notabene beragama Islam dan timur yang merepresentasikan umat Kristiani (Rahmat, 2018).

Senada dengan itu F-PBB yang diwakili oleh K.H. Nadjid Ahdjat juga mengatakan bahwa usul pengembalian Piagam Jakarta itu justru wujud pelaksanaan dari konsideran Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang menegaskan bahwa Piagam Jakarta menjiwai dan menjadi bagian tak terpisahkan dari UUD 1945. Berbeda dengan fraksi yang secara terbuka mendukung Piagam Jakarta, di internal Fraksi Reformasi justru terjadi pembelahan antara yang pro dan kontra terhadap penambahan tujuh kata dari Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945. Kubu yang pro diwakili oleh PK yang menegaskan menegaskan agar bab agama tetap perlu dipertahankan untuk meningkatkan akhlak dan perilaku saleh bagi para pemeluknya (Rahmat, 2018). Sementara yang kontra menyatakan bahwa pencantuman kembali tujuh kata dalam Piagam Jakarta perlu ditolak karena merupakan tahapan untuk membentuk sebuah negara Islam. Pandangan yang kontra ini diwakilkan oleh F-PDIP, F-PG, F-TNI/Polri, dan F-DKB. G. Seto Hariyanto dari F-DKB menyatakan bahwa pencantuman kembali Piagam Jakarta hanya akan mempersulit umat Kristiani dalam mendirikan rumah ibadah dan memperoleh jaminan keamanan dari pengrusakan/pembakaran gereja, tentu saja pandangan itu menuai protes dari FPP kubu pro Piagam Jakarta (Sekretariat Jenderal MPR RI, 2000).

Dalam perkembangannya kubu pendukung Piagam Jakarta, khususnya F-PPP dan F-PBB, tidak berhasil meyakinkan fraksi lain untuk mengubah pandangannya. Alih-alih mendukung ide soal Piagam Jakarta, fraksi-fraksi yang ada justru semakin kokoh dengan sikap dan pandangannya untuk menolak gagasan itu. Kedua fraksi tersebut kecewa karena usulannya dalam persidangan di PAH I BP MPR tidak menemukan kata sepakat. Akhirnya F-PPP dan F-PBB membawanya dalam sidang Komisi A, yang sayangnya waktu yang disediakan oleh Komisi A sangat terbatas sehingga amandemen Bab XI tentang agama pasal 29 itu tidak tersentuh. Di tengah keterbatasan waktu, Komisi A memprioritaskan pembahasan-pembahasan yang dirasa sudah “bersih”, yakni bab yang telah mencapai kata sepakat dalam sidang PAH I BP Majelis atau Rapat Paripurna. Langkah prioritas tersebut mengakibatkan pembahasan tentang amandemen pasal 29 itu menempati urutan paling akhir dalam agenda sidang. Hal itu membuat fraksi-fraksi yang tadinya berharap dapat menyelesaikannya di sini justru malah tidak mendapatkan kesempatan sama sekali untuk membahasnya (Mubarak, 2008; Rahmat, 2018). Alhasil, ST MPR tahun 2000 memutuskan untuk menunda pembahasan amandemen Bab XI tentang agama pada pasal 29 terkait dengan tujuh kata Piagam Jakarta itu untuk nantinya dibahas kembali pada sidang tahunan MPR berikutnya. Dalam situasi ini dua fraksi pendukung Piagam Jakarta—F-PPP dan F-PBB—berusaha mengobati harapan pendukungnya dengan menyatakan bahwa mereka akan kembali memperjuangkan Piagam Jakarta pada kesempatan ST MPR berikutnya (Basalim, 2002).

Dalam kerangka teori struktur kesempatan politik, kembalinya perdebatan mengenai Piagam Jakarta dalam pembahasan amandemen UUD 1945 dapat dipahami sebagai

ekspresi dari terbukanya akses institusional pasca runtuhnya Orde Baru. Reformasi membuka arena konstitusional yang memungkinkan partai-partai Islam untuk mengartikulasikan aspirasi politik tentang formalisasi Syariat Islam secara terbuka. Akan tetapi, terbukanya kesempatan tersebut tidak begitu saja menjamin bahwa keinginan untuk mengembalikan semangat Piagam Jakarta dapat diwujudkan dengan mulus. Pada kenyataannya, komposisi parlemen yang terfragmen dalam berbagai latar belakang ideologi membuat usaha memasukkan Piagam Jakarta dalam undang-undang dasar menjadi sulit dilakukan karena munculnya resistensi dari partai-partai yang tidak setuju dengan gagasan tersebut. Dengan demikian, kebangkitan wacana Piagam Jakarta tidak hanya mencerminkan keberhasilan kelompok Islam konservatif dalam memanfaatkan peluang artikulasi politik, tetapi juga menegaskan kegagalan mereka dalam menginstitutionalisasi tuntutan tersebut ke dalam kerangka konstitusional negara. Temuan ini memperlihatkan bahwa struktur kesempatan politik pasca-Reformasi memungkinkan ekspresi politik Islam konservatif untuk bertahan, namun tidak cukup kondusif untuk mendorong transformasi ideologis negara secara fundamental.

Desentralisasi dan Perda Syariah Islam

Salah satu implikasi dari runtuhnya Orde Baru adalah perubahan tata kelola pemerintahan di Indonesia. Di era Orde Baru, pemerintahan dijalankan secara sentralistis, sedangkan di masa Reformasi, pemerintahan dijalankan dengan model desentralisasi. Desentralisasi adalah pemberian wewenang dari pemerintah pusat ke pemerintah lokal untuk mengatur dan mengurus urusan tertentu sebagai urusan rumah tangganya sendiri (Huda, SH., M.Hum, 2021). Dengan diterapkannya desentralisasi melalui Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, hal itu berdampak pada terbukanya kesempatan bagi pemerintah daerah untuk menentukan apa yang dibutuhkan di wilayahnya secara independen di luar urusan politik luar negeri, pertahanan, keamanan, yustisi, moneter/fiskal, dan agama (da Cruz, Lic.Dir.,MD., 2023).

Perubahan tata kelola pemerintahan tersebut kemudian dimanfaatkan oleh kelompok Islam konservatif untuk mendorong formalisasi Syariat Islam dalam mekanisme Peraturan Daerah (Perda). Para pengusung ide ini memanfaatkan celah dalam tata kelola perundang-undangan yang memberi kewenangan bagi pemerintah daerah untuk mengatur sendiri beberapa aturan untuk wilayahnya tanpa campur tangan pemerintah pusat. Salah satu daerah yang menerapkan Perda Syariah adalah Kota Tasikmalaya. Inisiatif untuk menerapkan Perda Syariah Islam di Tasikmalaya datang dari sekelompok tokoh yang dikenal dengan sebutan *Ajengan Bendo*. Istilah *Ajengan* merupakan sebutan lokal masyarakat Jawa Barat untuk menyebut seseorang yang mempunyai kedudukan terhormat di hadapan umat Islam. Mereka disegani dan menjadi teladan masyarakat. *Ajengan* dianggap sebagai orang yang punya pemahaman keagamaan yang mumpuni. Setiap tindakan dan ucapannya didengar dan cenderung dipakai sebagai petunjuk. *Ajengan* sama dengan kyai dalam terminologi pesantren. Keduanya merupakan gelar yang diberikan masyarakat kepada seseorang yang

dipandang ahli agama Islam dan punya kecakapan untuk mengajarkan ajaran agama kepada para santri. *Ajengan* dan kyai juga tinggal dalam kompleks pesantren. Aktivitas kesehariannya pun tidak pernah jauh dari mengajar umat tentang agama. Di dunia pesantren, seseorang yang dipanggil kyai ialah pemimpin suatu pondok pesantren (Dhofier, 1994). Dalam kultur masyarakat Tasikmalaya, *Ajengan Bendo* disematkan kepada sekelompok *ajengan* yang dalam kesehariannya memakai “Bendo” di kepalanya dan berpakaian gamis seperti *walisongo*. Pemikiran keagamaan para *Ajengan* ini cenderung konservatif dan cara pandang politik keagamaannya juga kaku. Tokoh-tokoh yang termasuk kategori *Ajengan Bendo*, yaitu KH. Acep Mubarok, KH. Miftah Fauzi, KH. Amang Baden, KH. Asep Ahmad Maoshul Affandy (alm), KH. Nuril Mubin, KH. Zenzen, KH. Didi, dan KH. Mukmin. Sebagian besar dari mereka ialah alumni Pesantren Miftahul Huda Manonjaya (Murod Al-Barbasy, 2016).

Menurut salah satu tokoh *Ajengan Bendo*, KH. Miftah Fauzi alasan dituntutnya penerapan Perda Syariah Islam di kota Tasikmalaya adalah karena para *Ajengan* semakin risau dengan fenomena pelanggaran etika dan norma-norma agama yang marak terjadi di masyarakat. Pelanggaran etika dan norma yang dimaksud ialah seperti perjudian, prostitusi dan peredaran minuman keras. Kondisi tersebut diperparah dengan menjamurnya kumpulan anak muda yang tergabung dengan geng motor dan meresahkan masyarakat. Dalam perspektif para *Ajengan Bendo*, permasalahan di atas bisa diselesaikan dengan penerapan Syariah Islam. Apa yang disampaikan Kyai Miftah dibenarkan oleh Ketua MUI Tasikmalaya KH. Aminuddin Al-Bustomi yang menyatakan bahwa ide tentang Perda Syariah di Tasikmalaya berasal dari inisiatif para tokoh-tokoh Islam yang kemudian membawa ide itu kepada pemerintah. Berangkat dari keresahan bersama tentang situasi sosial di masyarakat itulah maka para *Ajengan Bendo* dan tokoh-tokoh muslim lain yang berasal dari ormas-ormas Islam *non-mainstream* di Tasikmalaya, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), dan Brigade Thaliban, bersepakat membentuk PKPPSI (Presidium Komite Persiapan Penegakan Syari’at Islam) dengan KH. Miftah Fauzi sebagai ketuanya (Anfasul Marom, 2023a, 2023b; Aripudin, 2013; Murod Al-Barbasy, 2016).

PKPPSI dimaksudkan sebagai panitia kerja yang ditugaskan membentuk draf Perda Syariah yang nantinya akan ditawarkan kepada DPR dan pemerintah daerah. Sesuai tugasnya, PKPPSI sukses membuat tujuh draf Rancangan Peraturan Daerah (Raperda), yaitu Raperda tentang Pelaksanaan Syariah Islam, Raperda Peradilan Syariah Islam, Raperda Pelaksanaan Syariah Islam Bidang Aqidah, Ibadah, Syi’ar Islam, Raperda tentang Hubungan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama dengan Badan Eksekutif, Legislatif, dan instansi lainnya, Raperda tentang Minuman Khamar dan sejenisnya, Raperda tentang Maisir (Perjudian), dan Raperda tentang Khalwat (Mesum). Setelah seluruh draft ini selesai, KH. Miftah Fauzi selaku ketua PKPPSI mengundang para *Ajengan Bendo* lain, seperti KH. Amang Baden, KH. Amin Aminuddin, KH. Asep Nur Ilyas, KH. Nurul Mubin, perwakilan ormas Islam, dan puluhan cendekiawan Muslim Tasikmalaya

untuk membahas draf Raperda yang telah dibuat. Pertemuan ini dilaksanakan di Pesantren Al-Asyairoh Tajur milik KH. Miftah Fauzi. Pertemuan tersebut menghasilkan draf final Raperda Syariah di Tasikmalaya. K.H. Miftah Fauzi lalu membawa draf itu ke DPRD Kota Tasikmalaya untuk didiskusikan dengan para anggota dewan dari Komisi C. Selain dibawa ke DPRD, Raperda itu juga diserahkan kepada perwakilan pemerintah kota (Pemkot) Tasikmalaya (Anfasul Marom, 2023b). Setelah melalui berbagai proses diskusi dan negosiasi antara Pemkot, DPRD, dan ormas-ormas Islam Tasikmalaya, akhirnya Raperda tentang Syariat Islam kemudian ditetapkan sebagai Peraturan Daerah Nomor 12 Tahun 2009 tentang Pembangunan Tata Nilai Kehidupan Kemasyarakatan yang Berlandaskan Agama Islam (Perda Syariah).

KH. Miftah Fauzi dan para *Ajengan Bendo* menyatakan bahwa usulan tentang Perda Syariah di Tasikmalaya sesuai dengan aspirasi umat Islam di Tasikmalaya. Namun pada kenyataannya ormas-ormas keislaman besar seperti NU, Muhammadiyah, atau Persis cenderung tidak terlalu dilibatkan dalam proses penyusunan draf Perda Syariah. Tiga ormas ini justru pasif terhadap aspirasi mengenai Perda Syariah. NU dan Muhammadiyah pada prinsipnya justru sepenuhnya tidak bersepakat dengan penerapan Perda Syariah di Kota Tasikmalaya. Hal ini tampak terlihat dari minimnya peran dua ormas Islam *mainstream* tersebut dalam rangkaian kegiatan kampanye formalisasi Syariat Islam di Kota Tasikmalaya. NU dan Muhammadiyah cenderung menghendaki agar nilai-nilai Islam dapat mewarnai dalam setiap pembuatan peraturan perundang-undangan di Kota Tasikmalaya, tanpa harus diformulasikan secara formal dalam bentuk Perda Syariah. Dalam pandangan keduanya, dengan cara seperti itu justru pesan Islam akan lebih mudah tersampaikan kepada masyarakat. Dengan sikapnya tersebut, NU dan Muhammadiyah tetap mendukung penerapan Perda Syariah, namun tidak menjadi bagian dari kelompok penyokong utama Perda Syariah sebagaimana layaknya HTI, FPI, atau Brigade Thaliban (Murod Al-Barbasy, 2017).

Penerapan Perda Syariah di Tasikmalaya menunjukkan bahwa usaha untuk menerapkan Syariat Islam secara formal di Indonesia tidak hanya terjadi di level nasional, tapi juga terjadi di daerah. Tumbangnya Orde Baru membuka banyak kanal politik yang dapat dimanfaatkan oleh siapa saja sesuai kepentingan politiknya. Ketika upaya formalisasi Syariat Islam di level nasional gagal, hal itu membuat panggung perdebatan tentang ide tersebut bergeser ke daerah sebagai akibat desentralisasi politik. Di level lokal, aktor-aktor utama dalam proses ini tidak didominasi oleh Partai Islam, melainkan oleh ormas-ormas Islam dan figur otoritas keagamaan lokal seperti *Ajengan Bendo* dalam konteks Tasikmalaya. Mereka berperan sebagai *political brokers* yang menjembatani aspirasi moral-keagamaan dengan kepentingan praktis elite lokal. Legitimasi simbolik para tokoh agama ini memungkinkan tuntutan Perda Syariah dikemas bukan sebagai agenda ideologis sempit, melainkan sebagai solusi atas problem sosial seperti kriminalitas, dekadensi moral, dan ketertiban umum.

Selain itu, keberhasilan kelompok Islam konservatif dalam mendorong penerapan Perda Syariah di Tasikmalaya tidak terjadi hanya karena pengaruh desentralisasi tata kelola pemerintahan sebagai implikasi logis dari reformasi politik pasca-Orde Baru. Dalam kerangka teori struktur kesempatan politik, perubahan institusional dalam bentuk desentralisasi kekuasaan berpengaruh besar terhadap pembukaan akses bagi aktor-aktor politik untuk mengartikulasikan aspirasinya. Namun hal itu tidak menjamin bahwa aspirasi politik yang dicita-citakan tersebut dapat dengan mudah diterapkan. Keterbukaan akses politik baru bisa berjalan efektif apabila dapat bernegosiasi dengan struktur politik lain, seperti aliansi elite politik hingga strategi mobilisasi. Dalam konteks Perda Syariah di Tasikmalaya, para *Ajengan Bendo* sukses mendorong aturan ini karena juga dipengaruhi oleh aliansi elite lokal, mobilisasi ormas-ormas Islam, dan kebutuhan pragmatis untuk menciptakan stabilitas politik di daerah. Dengan kata lain, lahirnya Perda Syariah di Tasikmalaya harus dipahami sebagai produk dari kompromi antara aktor Islam konservatif dengan elite pemerintahan daerah dan DPRD. Dari sini kemudian bisa dilihat bahwa munculnya fenomena Perda Syariah di banyak wilayah Indonesia setelah runtuhnya Orde Baru bukan konsekuensi langsung dari otonomi daerah, melainkan hasil dari proses politik yang melibatkan negosiasi, kompromi, dan kalkulasi kepentingan di tingkat lokal.

Respons pemerintah pusat terhadap lahirnya Perda Syariah pada periode awal Reformasi cenderung ambigu dan permisif. Meskipun secara normatif urusan agama merupakan kewenangan pemerintah pusat, dalam praktiknya negara memilih untuk tidak melakukan intervensi langsung selama Perda Syariah tersebut tidak secara eksplisit bertentangan dengan konstitusi atau mengancam stabilitas nasional. Pemerintah pusat, yang pada saat itu masih disibukkan dengan konsolidasi demokrasi dan stabilisasi pasca-krisis, cenderung membiarkan pemerintah daerah bereksperimen dengan kebijakan berbasis moral dan agama (Hutabarat, 2023). Alhasil, Perda Syariah kemudian dapat diterapkan di banyak wilayah di Indonesia, tidak hanya di Tasikmalaya saja.

Jalur Informal Kelompok Islam Konservatif

Kegagalan upaya formalisasi Syariat Islam di level nasional dalam mekanisme amandemen UUD 1945 tidak serta-merta mengubur ide tersebut di Indonesia. Para aktivis kelompok Islam konservatif kemudian bergerak di level lokal dengan mendorong Perda Syariah di berbagai daerah. Pada kenyataannya, usaha ini relatif berhasil karena banyak daerah yang menerapkan Perda Syariah di Indonesia. Namun, di luar usaha-usaha yang bersifat formal dalam usaha menegakkan aturan Islam di Indonesia, dalam perjalanannya ada kelompok Islam konservatif yang alih-alih menempuh jalur politik prosedural, justru berjuang lewat jalur informal di massa akar rumput. FPI dan HTI adalah contoh dari kelompok Islam konservatif yang mengambil jalur perjuangan demikian. Keduanya bergerak lewat jalur dakwah di masyarakat dengan mengajak masyarakat

untuk menerapkan aturan Islam dalam kehidupan sehari-hari. Meski begitu harus diakui bahwa FPI dan HTI memiliki corak strategi dan orientasi perjuangan yang relatif berbeda.

FPI tidak secara konsisten menempuh jalur legislasi atau konstitusional dalam mendorong formalisasi Syariat Islam. Di beberapa daerah, FPI memang terlibat dalam penyusunan Perda Syariah, namun tindakan tersebut muncul bukan atas inisiatif FPI sendiri, melainkan buah dari aliansi lintas ormas Islam. FPI lebih fokus pada melakukan gerakan penyadaran di kalangan umat Islam untuk mempraktikkan ajaran Islam secara *kaffah*. Persoalannya kemudian, gerakan penyadaran ini tidak hanya ditempuh melalui jalur dakwah dalam bentuk pengajian atau *tabligh akbar*, tapi juga dilakukan lewat jalan kekerasan. Dengan dalih menegakkan *amar maruf nahi munkar*, FPI kerap melakukan *sweeping* atau razia tempat hiburan malam, membubarkan diskusi-diskusi yang dianggap bertentangan dengan Syariat Islam, dan menolak acara-acara lintas agama (D. Wilson, 2005). FPI terkenal selain karena berbagai aktivitas kontroversialnya, juga populer karena mendukung gagasan NKRI Bersyariah (timdetik.com, 2019a). Menurut Ketua FPI, Rizieq Shihab, hanya syariah yang mampu menjaga dan melindungi NKRI dan Pancasila dari paham komunis-sosialis dan liberal-kapitalis (timdetik.com, 2019b).

HTI secara prinsip memiliki tujuan yang serupa dengan FPI, yaitu menginginkan penerapan Syariat Islam di Indonesia. Namun HTI berbeda secara ideologis dengan FPI dalam melihat bagaimana negara Islam dijalankan. FPI membayangkan Indonesia sebagai negara Islam yang mandiri, berdaulat, dan otonom. FPI juga masih mengakui Indonesia sebagai entitas negara bangsa. Sedangkan HTI melihat negara Islam Indonesia sebagai bagian dari rezim khilafah dunia. Artinya Indonesia diproyeksikan menjadi semacam sub-bagian dari kekhilafahan Islam di dunia. Imajinasi demikian muncul karena HTI menolak konsep negara bangsa atau nasionalisme. HTI juga menolak konsep demokrasi karena dianggap bertentangan dengan ajaran Islam (Rofiq al-Amin, 2012; Syeirazy, 2020). Oleh karena itu, HTI menolak mengikuti Pemilu di Indonesia meskipun HTI sendiri secara organisasi adalah partai politik. Usaha untuk mendirikan khilafah di Indonesia dilakukan HTI melalui gerakan penyadaran di masyarakat dengan membentuk komunitas-komunitas kajian di berbagai wilayah. Sebelum akhirnya dinyatakan sebagai ormas terlarang oleh pemerintah, HTI memiliki pengikut yang cukup banyak.

Selain FPI dan HTI, kelompok-kelompok Islam konservatif yang cukup berpengaruh setelah runtuhnya Orde Baru ialah Jamaah Islamiyah (JI), Laskar Jihad, dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Ketiga kelompok ini adalah gambaran dari mereka yang menempuh jalur perjuangan yang lebih radikal daripada ormas-ormas Islam lain. JI, misalnya, berbeda dengan FPI dan HTI yang cenderung mengambil jalur dakwah dalam konteks penerapan Syariat Islam, JI tidak terjun ke masyarakat untuk mengkampanyekan ide mereka soal negara Islam, sebaliknya JI justru memilih melakukan aksi kekerasan terorganisir berupa teror bom dan pembunuhan kepada siapa saja yang dianggap musuh kelompoknya (Solahudin, 2011). JI adalah kelompok yang dianggap paling bertanggung jawab atas berbagai aksi teror yang pernah terjadi di Indonesia di awal-awal tahun 2000-

an. Apa yang dilakukan JI merupakan respons terhadap apa yang mereka pandang sebagai kegagalan sistem politik sekuler dalam menciptakan keadilan di dunia yang nantinya membuat umat Islam hidup penuh kesengsaraan.

Tidak berbeda jauh dengan JI, Laskar Jihad juga menempuh jalur kekerasan terorganisir. Laskar Jihad Ahlus Sunnah wal Jama'ah atau yang populer dikenal dengan Laskar Jihad adalah organisasi paramiliter Islam yang dibentuk pada tahun 2000 oleh Ja'far Umar Thalib. Tujuan utama didirikannya organisasi ini adalah sebagai sarana mobilisasi pejuang muslim dalam konflik komunal di Maluku antara komunitas Islam dan Kristen yang pecah sejak tahun 1999. Thalib membingkai konflik di Maluku sebagai arena jihad bagi umat Islam Indonesia. Meskipun didirikan untuk tujuan jihad secara militer, namun Laskar Jihad secara ideologis juga menginginkan penerapan Syariat Islam di Indonesia (Hasan, 2006). MMI juga bisa dikatakan serupa dengan JI dan Laskar Jihad. Ketiga kelompok ini secara doktrin keagamaan cenderung puritan dan tekstual dalam memaknai ajaran Islam. Ketiganya menginginkan supaya Syariat Islam diterapkan secara *kaffah* di Indonesia, tidak hanya dalam konteks ibadah, tapi juga dalam konteks politik atau pemerintahan. MMI didirikan oleh Abu Bakar Ba'asyir, aktivis Islam yang terkenal sebagai figur kunci dalam JI sekaligus pendiri Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki, Solo pada 7 Agustus 2000. Agenda utama MMI adalah menerapkan Syariat Islam secara formal di Indonesia. MMI berbeda dengan NU dan Muhammadiyah yang secara tegas menerima Pancasila sebagai kesepakatan *final* untuk dasar negara Indonesia, MMI justru menolak Pancasila. Bagi MMI, Pancasila adalah sistem sekuler yang bertentangan dengan hukum-hukum Allah. Selain itu, MMI juga berpendapat bahwa Syariat Islam adalah solusi dari seluruh krisis yang terjadi di Indonesia. Secara doktrin keagamaan, MMI masuk kategori salafi garis keras, yang anti tradisi, puritan, dan tekstual dalam memandang teks-teks Al-Quran dan Sunnah Nabi. Dalam perkembangannya, MMI kerap diasosiasikan sebagai kelompok teroris karena faktor kedekatan Ba'asyir dengan berbagai kelompok teroris lain (Hilmy, 2010; Ricklefs, 2023).

Variasi perjuangan yang diperlihatkan oleh FPI, HTI, JI, MMI, dan Laskar Jihad menunjukkan bahwa usaha memformalisasi Syariat Islam tidak bergerak secara linear, melainkan mengikuti dinamika politik yang terus berubah. Seluruh kelompok tersebut dapat bergerak dan bereksperimen secara leluasa karena faktor perubahan struktur politik di Indonesia pasca runtuhnya Orde Baru, yang meniscayakan keterbukaan akses politik dan kesempatan mengimplementasikan aspirasi politik secara bebas. Selain itu, pilihan strategi untuk berjuang di luar bingkai politik formal, menggambarkan adaptasi politik yang berbeda-beda terhadap perubahan peluang, batas toleransi negara, dan konfigurasi kekuasaan di era Reformasi. Kemampuan untuk beradaptasi terhadap struktur politik yang bergerak dinamis menjadi salah satu faktor kunci yang memastikan bahwa keberlanjutan gerakan dapat terus dijaga.

Kesimpulan

Artikel ini menunjukkan bahwa proliferasi gerakan Islam konservatif pasca-Reformasi tidak dapat dipahami semata-mata sebagai konsekuensi langsung dari liberalisasi politik atau menguatnya identitas keagamaan di ruang publik. Kebangkitan tersebut merupakan hasil interaksi kompleks antara warisan politik Orde Baru, dinamika transisi demokrasi, dan perubahan struktur kesempatan politik pasca-1998. Runtuhnya Orde Baru membuka akses politik yang sebelumnya tertutup menjadi lebih demokratis. Selain itu, tumbanganya Soeharto dari kekuasaan berdampak pula pada menurunnya tingkat represi negara, memicu fragmentasi antar elite politik, serta menciptakan ruang politik baru bagi berbagai aspirasi politik yang sebelumnya dilarang. Keterbukaan akses politik tersebut dimanfaatkan secara strategis oleh berbagai kelompok Islam konservatif untuk mengartikulasikan visinya tentang formalisasi Syariat Islam di Indonesia, yang ditandai dengan kemunculan banyak partai Islam, kembalinya perdebatan tentang Piagam Jakarta dalam proses pembahasan amandemen UUD 1945, dan menjamurnya Perda Syariah di berbagai daerah. Meski demikian, temuan studi ini menunjukkan bahwa keterbukaan akses politik di era Reformasi tidak menjamin keberhasilan institusionalisasi agenda negara Islam atau Syariat Islam di tingkat nasional. Runtuhnya Orde Baru memang membuka struktur kesempatan politik yang memungkinkan munculnya aktor, panggung, dan ide-ide politik baru. Tapi struktur tersebut tidak otomatis menggaransi keberhasilan dari tiap gerakan yang muncul setelahnya.

Dengan menggunakan teori struktur kesempatan politik milik Sidney Tarrow, artikel ini memperlihatkan bahwa gerakan Islam konservatif di Indonesia pasca-Orde Baru juga bersifat adaptif dan oportunistik dalam memilih arena perjuangan. Ketika perjuangan melalui jalur politik formal di parlemen mengalami kebuntuan, perjuangan bergeser ke level lokal melalui Perda Syariah. Usaha ini dalam beberapa kasus menghasilkan kesuksesan, seperti yang dibahas dalam studi ini terjadi di Tasikmalaya. Namun ternyata, studi ini menemukan bahwa terdapat variasi perjuangan lain di luar jalur politik formal, yaitu melalui mobilisasi kultural, moral, dan dalam beberapa kondisi menggunakan aksi teror dan kekerasan, seperti yang dilakukan oleh FPI, HTI, JI, MMI, dan Laskar Jihad. Studi ini menegaskan bahwa keberlanjutan gerakan Islam konservatif pasca-Reformasi lebih ditentukan oleh kemampuan mereka bernegosiasi dengan struktur kekuasaan dan beradaptasi terhadap perubahan konfigurasi politik yang berjalan dinamis. Dengan demikian, artikel ini berkontribusi pada pemahaman politik Islam di Indonesia dengan menempatkan Islam konservatif sebagai fenomena politik yang dinamis, kontekstual, dan terus dinegosiasikan dalam lanskap demokrasi pasca-otoritarian.

Daftar Pustaka

- Afadlal, Irewati, A., Mashad, D., & Turmudi, E. (2005). *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Al-Hamdi, R. (2013). *Partai Politik Islam: Teori dan Praktik di Indonesia*. Graha Ilmu.

- Anfasul Marom, A. (2023a). *Wawancara Pribadi dengan KH. Aminuddin Al-Bustomi*.
- Anfasul Marom, A. (2023b). *Wawancara Pribadi dengan KH. Miftah Fauzi*.
- Aripudin, A. (2013). Brigade Tholiban: Politik Lokal Santri antara Kepentingan Dakwah dan Tuntutan Ekonomi. *Millah: Journal of Religious Studies, Vol. X II, No. 2, Februari 2013*, 329–359.
- Asyari, H. (2019). *Konsolidasi Demokrasi: Pergulatan Politik Pemilu di Indonesia*. Thafa Media.
- Basalim, U. (2002). *Pro-Kontra Piagam Jakarta di Era Reformasi*. Pustaka Indonesia Satu.
- C. Sebastian, L., & Nubowo, A. (2019). The “Conservative Turn” in Indonesian Islam: Implications for the 2019 Presidential Elections. *Asie.Visions*, 106.
- D. Wilson, I. (2005). *The Politics of Protection Rackets in Post-New Order Indonesia: Coercive Capital, Authority and Street Politics*. Routledge.
- da Cruz, Lic.Dir.,MD., Dr. R. (2023). *Desentralisasi Pemerintahan*. Amerta Media.
- Dhofier, Z. (1994). *Tradisi Pondok Pesantren (Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai)*. LP3ES.
- Dijk, C. van. (1981). *Rebellion under the banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. Martinus Nijhoff.
- Feith, H. (1985). *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Cornell University Press.
- Feith, H. (1999a). *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Feith, H. (Ed.). (1999b). *Titik Tolak Reformasi: Hari-Hari Terakhir Presiden Soeharto*. LKiS.
- Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. University of Chicago Press.
- Gunawan, F. R., Patria, N., Simanjuntak, T., & Suaedy, A. (2000). *Premanisme Politik*. Institute Studi Arus Informasi.
- Hasan, N. (2006). *Laskar Jihad Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Cornell University Press.
- Hasan, N. (2008). Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities, Vol. 1, 2008*, 23–51. <https://doi.org/10.14203/jissh.v1i1.2>
- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press.
- Hilmy, M. (2010). *Islamism and Democracy in Indonesia*. ISEAS.

- Huda, SH., M.Hum, Dr. N. (2021). *Desentralisasi secara Umum dan Desentralisasi Asimetris di Indonesia*. Nusamedia.
- Hutabarat, F. (2023). Navigating Diversity: Exploring Religious Pluralism and Social Harmony in Indonesian Society. *European Journal of Theology and Philosophy*, 3(6). <https://doi.org/10.24018/theology.2023.3.6.125>
- Kustiawan, M. T., Rasidin, M., Witro, D., Busni, D., & Jalaluddin, M. L. (2023). Islamic Leadership Contestation: Exploring the Practices of Conservative Islamic Movements in Indonesia. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 23(2), 196–217. <https://doi.org/10.22373/jiif.v23i2.14938>
- Latif, Y. (2012). *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Democracy Project.
- Litbang Kompas. (1999). *Partai-Partai Politik Indonesia: Ideologi, Strategi, dan Program*. Kompas.
- Makruf, J., Jahroni, J., & Zulkifli. (2024). From Islamic modernism to Islamic conservatism: The case of West Sumatra Provinces, Indonesia. *Cogent Social Sciences*, 10(1), 2406297. <https://doi.org/10.1080/23311886.2024.2406297>
- Marijan, Prof. Dr. K. (2010). *Sistem Politik Indonesia: Konsolidasi Demokrasi Pasca-Orde Baru*. Kencana.
- Mubarak, M. Z. (2008). *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*. LP3ES.
- Mujani, S. (2007). *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Gramedia Pustaka Utama.
- Murod Al-Barbasy, M. (2016). Islam dan Negara: Perdebatan dalam Pembuatan Perda Syariat di Kota Tasikmalaya. *AFKARUNA*, Vol. 12 No. 2, 223–252.
- Murod Al-Barbasy, M. (2017). *Politik Perda Syariat: Dialektika Islam dan Pancasila di Indonesia*. Penerbit Suara Muhammadiyah.
- Noor, F., & Wiharso, A. (2024). *Partai Islam dan Pluralisme: Kajian atas Pandangan dan Sikap Politik Partai Masyumi*. Penerbit BRIN.
- Nurhasim, Moch. (Ed.). (2016). *Masa Depan Partai Islam di Indonesia: Studi tentang Volatilitas Elektoral dan Faktor-faktor Penyebabnya*. Pustaka Pelajar.
- O'Rourke, K. (2002). *Reformasi: The struggle for power in post-Soeharto Indonesia*. Allen & Unwin.

- Qodir, Z., & Singh, B. (2022). The Contestation of Contemporary Islam: Conservative Islam versus Progressive Islam. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 23(2), 147–165. <https://doi.org/10.14421/esensia.v23i2.4316>
- Rahmat, M. I. (2018). *Islamisme di Era Transisi Demokrasi: Pengalaman Indonesia dan Mesir*. LKiS.
- Ricklefs, M. C. (2023). *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*. Baca.
- Rofiq al-Amin, Dr. A. (2012). *Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir di Indonesia*. LKiS.
- Sekretariat Jenderal MPR RI. (2000). *Risalah Sidang Tahunan MPR RI 7-18 Agustus 2000*.
- Snow, D. A., Rochford, E. B., Worden, S. K., & Benford, R. D. (1986). Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*, 51(4), 464–481. <https://doi.org/10.2307/2095581>
- Solahudin. (2011). *Nii sampai Ji: Salafy Jihadisme di Indonesia (Cetakan Pertama)*. Komunitas Bambu.
- Suaedy, A., & Antony, R. J. (2009). *Para Pembaharu Pemikiran dan Gerakan Islam Asia Tenggara*. SEAMUS.
- Sumargono, A. (1999). *Refleksi Ideologis H. Ahmad Sumargono: Saya Seorang Fundamentalis*. Global Cita Press.
- Syeirazy, M. K. (2020). *Wasathiyah Islam: Anatomi, Narasi, dan Kontestasi Gerakan Islam*. alif.id.
- Tarrow, S. (2022). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge University Press.
- Tew, J. (2002). *Social Theory, Power and Practice*. Palgrave Macmillan.
- Tilly, C. (2008). *Contentious Performances*. Cambridge University Press.
- Tilly, C., & Tarrow, S. (2015). *Contentious Politics*. Oxford University Press.
- timdetik.com. (2019a, Agustus). Habib Rizieq Bicara NKRI Bersyariah di Milad FPI: Pancasila Bukan Pilar Negara. *Detik.Com*. <https://news.detik.com/berita/d-4679056/habib-rizieq-bicara-nkri-bersyariah-di-milad-fpi-pancasila-bukan-pilar-negara>
- timdetik.com. (2019b, Agustus). Syariat Dikaji Pemerintah, FPI Bicara NKRI Bersyariah. *Detik.Com*. <https://news.detik.com/berita/d-4650552/syariat-dikaji-pemerintah-fpi-bicara-nkri-bersyariah>

Ward, K. (1974). *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*. Clayton.

Zen, K. (2004). *Konflik dan Integrasi TNI AD*. Institute for Policy Studies.