

MASJID SEBAGAI MEDIA DERADIKALISASI DI INDONESIA

Munawir Aziz

Alumnus CRCS Pascasarjana UGM dan
Research Fellow di Goethe, Frankfurt University, Jerman
email: moena.aziz@gmail.com

Abstract

The mosque becomes the arena for power struggling between ideology and political interests in terms of identity negotiation among Islamic mainstreams in Indonesia. The mosque is also considered to be the important part in the context of religious movement and symbol of the collective identity. Then, the conflict of interest in terms of its philosophy and authority of the mosque becomes inevitable issue. Such phenomenon actually emerged from the reality of the growing diversity of religious models in Indonesia, particularly in the corpus of Islamic religion. The emergence of radical movements in the Indonesian Muslim society becomes an important mark that changes social structures of religion in the country. On one side, the issue of caliphate or Islamic state is used as a weapon of discourse that facilitates the involvement of any party in the political system. Consequently, it leads to the interest contestation in a broad sense of mosque. The mosque became the center of political interest; it turns as a commodity to support the representatives. So, this paper will explore the genealogy of radicalism in Indonesia that investigates the root of interest contestation in the "public area" of mosque. Furthermore, identity negotiation perspective and "public sphere" of Habermas will be used to analyze the models of power struggle in the mosque. At the end, the writer offers deterrorization and de-radicalization strategies for the mosque communities by making the mosque and community as a "habitus" in the framework of Bourdieu.

Keywords: Mosque, Identity, Radicalism, Community, Public Sphere, Habitus.

Abstrak

Masjid menjadi arena pertarungan ideologi dan kepentingan politik dalam kerangka negosiasi identitas antar aliran Islam di Indonesia. Masjid juga dianggap sebagai

bagian penting dalam konteks gerakan keagamaan dan simbol dalam ruang identitas kolektif. Maka, perebutan wilayah makna dan kuasa atas masjid tak terhindarkan. Fenomena ini, tak lepas dari semakin beragamnya varian keagamaan di Indonesia, khususnya dalam korpus agama Islam. Munculnya gerakan radikal dalam varian masyarakat muslim di Indonesia menjadi penanda penting yang mengubah struktur sosial dalam wilayah keagamaan di Indonesia. Di satu sisi, isu khalifah maupun negara Islam bergulir sebagai senjata wacana yang menjadi media untuk bergerak di ranah politik. Akibatnya, terjadi kontestasi kepentingan di wilayah masjid dalam spektrum yang luas. Masjid menjadi simpul kepentingan politik, ia menjelma sebagai komoditas untuk mendukung representasi. Tulisan ini akan melacak genealogi radikalisme di Indonesia untuk membaca akar kontestasi kepentingan dalam “ruang publik” masjid. Selanjutnya, perspektif negosiasi identitas dan “ruang publik” Habermas akan digunakan untuk menganalisis pola-pola perebutan kuasa di masjid. Pada akhir tulisan ini, penulis menawarkan strategi deterorisasi dan deradikalisasi pada komunitas masjid, dengan menjadikan masjid dan komunitas sebagai “habitus” dalam kerangka pemikiran Boudieu.

Kata Kunci: Masjid, Identitas, Radikalisme, Komunitas, Ruang Publik, Habitus.

A. Pendahuluan

“Tempat yang paling dicintai Allah dalam sesuatu negeri (wilayah) adalah masjid-masjidnya dan tempat yang paling dibenci Allah dalam sesuatu negeri adalah pasar-pasarnya.” (Hadist Riwayat Imam Muslim).

Selama beberapa tahun terakhir, gerakan ormas dan kelompok radikal semakin meningkat. Gerakan ini tak hanya mewujud dalam wajah kelompok garis keras berubah agama, namun juga menyusup ke institusi keagamaan dan rumah ibadah. Ormas-ormas keagamaan garis keras bermunculan untuk menggeser kelompok moderat dan toleran. Di samping itu, masjid-masjid di beberapa kota juga telah banyak direbut serta dikuasai oleh sekelompok pengikut aliran

keagamaan berbasis radikal. Masjid menjadi ajang kontestasi kekuasaan dan ideologi, yang saling berimpitan kepentingan¹.

Pada konteks global, isu masjid juga menjadi perdebatan serius di kalangan agamawan di Amerika Serikat, ketika muncul rencana pembangunan masjid di Park 51, dua blok dari Ground Zero, sebuah monumen bekas dua menara kembar yang dihancurkan oleh kelompok Al Qaeda. Rencana ini mendapat tentangan keras dari sebagian masyarakat yang menganggap pembangunan masjid di wilayah Ground Zero akan membangkitkan ingatan akan peristiwa 9/11. Meski, Presiden Barack Obama dan Walikota New York, Michael Bloomberg mendukung rencana ini.² Masa depan Islam berada pada kontestasi kepentingan antara muslim radikal dan moderat³.

Dalam konteks Indonesia, kontestasi kepentingan dalam wilayah Masjid sudah sering terjadi, antar kelompok organisasi keagamaan. Kontestasi ini tampak pada upaya sistematis dari kelompok radikal yang berusaha menguasai masjid untuk kepentingan golongan, sebagai bagian kampanye mendorong impian negara Islam.⁴

Dalam konteks Indonesia saat ini, masjid juga menjadi bagian dari skema terorisme. Kasus bom bunuh diri di Masjid Adz-Dzikra, kompleks Mapolres Kota Cirebon pada Jumat (15/4/2013) merupakan teror dan deligitimasi simbol keagamaan. Masjid menjadi bagian pertarungan kepentingan, serta menjadi simbol penting untuk melancarkan aksi teror. Di samping itu, teror lain berupa teror berupa bom buku (15/3/2013) dan bom Serpong (21/4/2012) juga menjadi bagian dari skema teror di negeri ini. Belakangan ini, kasus cuci otak

¹ Noorhaidi Hasan, *Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme*, dalam Abd. Moqsih Ghazali, Djohan Effendi (ed). *Merayakan kebebasan beragama: bunga rampai menyambut 70 tahun Djohan Effendi*, (Jakarta: ICRP dan Kompas, 2009), hlm. 23.

² *Tempo Interaktif*, 23/08/2010).

³ John L Esposito, *The Future of Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 7-13

⁴ Dalam konteks kasus perebutan masjid antar kelompok keagamaan di beberapa daerah, simak ulasan Gus Dur atas cerita KH. Muadz Thohir (Pati) dan Abdul Munir Mulkan, *Ilusi Negara Islam*, (Yogyakarta: Airlangga, 2008), hlm. 11-41.

yang menyoar pada kalangan mahasiswa di beberapa perguruan tinggi, merupakan fenomena penting yang bernada teror. Aksi cuci otak ini mengarah pada strategi organisasi keagamaan tertentu, yang berakar pada upaya membangun negara Islam (*dār al-Islām*) di Indonesia.

B. Menggugat Radikalisme

Gambaran tentang menguatnya radikalisme keberagamaan di Indonesia, yang ditandai dengan merebaknya terorisme, pengeboman, aksi kekerasan dan berbagai kejahatan ideologis lainnya, merupakan tantangan besar bagi masa depan harmoni agama di Indonesia. Jika pluralitas dipahami secara sempit sekelompok kalangan sebagai bagian dari isu kepentingan Barat, maka harmoni merupakan konsep lokal yang menjelaskan model dan tradisi keagamaan di Nusantara. Keragaman merupakan bagian dari identitas warga Indonesia, yang terwarisi oleh spirit kehidupan dan peradaban Nusantara. Dengan demikian, konsep damai, keragaman dan harmoni menjadi bagian dari identitas kultural warga Indonesia lintas agama. Fakta ini masih dapat dilacak di desa-desa pedalaman yang memang tidak ada masalah dengan perbedaan, dengan menganggap beda pendapat, beda agama dan beda keyakinan itu merupakan keniscayaan. Proses politik yang menghendaki model representasi yang membangkitkan perbedaan sebagai kekuatan dengan menempatkan antar kelompok dengan sisi jurang yang tajam dan semakin dalam. Semakin rasial dan komunal isunya, maka akan semakin dalam dan luas dampak politiknya.

Nah, dalam ranah agama, gejala ini merembet menjadi saling tuding perbedaan keyakinan. Hal ini juga dipercepat dengan semakin ekstrimnya kontestasi kepentingan antara kelompok agama. Di samping, politik representasi dengan menggunakan simbol-simbol keagamaan. Pada ranah ini, masjid menjadi komoditas sekaligus ruang publik di mana perebutan kepentingan berlangsung. Merebaknya kelompok Islam beraliran radikal mempertegas hal ini dalam konteks perebutan kuasa. Perebutan kepentingan juga berlangsung dalam

kerangka negosiasi identitas, untung saling berebut kuasa merepresentasikan Islam di Indonesia. Padahal, kelompok muslim beraliran radikal hanya menjadi bagian terakhir dalam korpus Islam di Indonesia. Dalam historiografi Nusantara, Islam di Indonesia merupakan varian dan derivasi dari Islam sufistik dan kultural seperti dikembangkan oleh Walisanga pada masa kerajaan Demak. Jauh sebelumnya, Laksamana Cheng Ho juga membawa panji-panji Islam dari tanah Tiongkok, pada abad 15 di bawah rezim dinasti Ming.

Pada abad 17, ulama sufistik sekaliber Yusuf al-Maqassari, Abdurrauf as-Singkili dan beberapa muridnya menjadi bagian dari penyebaran Islam sufistik yang mampu mengakomodasi kultur. Perkembangan Tarekat Qadiriyyah, Naqsyabandiyah, Syattariyyah, Khalwatiyyah pada penghujung abad ke-17 dan abad ke-18, merupakan momentum penting dalam konteks Islam Nusantara.⁵ Dalam konteks ini, peran “ulama Jawi” menjadi sangat penting sebagai jangkar keilmuan, spiritualitas dan politik kerakyatan. Ulama sufi menjadi referensi keilmuan dan muara solusi atas problem sosial dan personal masyarakat. Pada wilayah inilah, Kiai Mutamakkin Kajen berperan sebagai referensi ulama sufi pesisir Jawa yang mampu mengokohkan Islam damai dengan sendi kearifan nilai tradisi dan filsafat Jawa. Syech Ahmad al-Mutamakkin, tak hanya menjadi rujukan, ia juga menjadi penyambung estafet ulama abad 17 yang terepresentasi oleh dan abad 18⁶. Walisanga dan ulama-ulama sufistik lainnya juga menempatkan masjid sebagai panggung penting dalam penyebaran agama. Maka, dapat kita saksikan masjid-masjid kuno peninggalan para ulama terdahulu.

Nah, pada abad ini, masjid juga menjadi bagian dari kontestasi. Namun, tidak hanya pada ajakan untuk meraih spiritualitas dan berdialog dengan budaya lokal seperti yang dipraktikkan ulama dari abad 15 sampai 18, namun lebih pada perebutan kepentingan dan

⁵ Martin Van Bruinessen, “*Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia*”, (Southeast Asia Research, 10 no.2, 2002), hlm. 36-38

⁶ Zakiyuddin Baidhawi, *Dinamika Radikalisme Dan Konflik Bersentimen Keagamaan di Surakarta*, (Makalah ACIS, 2010), hlm. 103.

politik representasi. Radikalisme menyebar di Indonesia sebagai bagian dari wacana politik global. Kelompok Islam bersendi radikal berusaha menguasai ruang-ruang publik dan simbol keislaman di Indonesia. Pada kerangka ini, Noorhaidi Hasan melacak genealogi kelompok radikal sebagai efek samping kegagalan negara dalam mengokohkan keberagaman di wilayah publik, khususnya agama dan kemasyarakatan. Hasan mengungkapkan bahwa munculnya gerakan Islam radikal terkait erat dengan kegagalan negara menerapkan pola manajemen keragaman keagamaan (*religious diversity*) secara tepat. Radikalisme agama itu sendiri merupakan cerminan dari lemahnya kohesi sosial. Dari sudut pandang sosiologis, gejala ini berhubungan dengan ekspansi modernisasi yang menciptakan kondisi dunia modern yang sangat paradoksial dan ini menimbulkan tekanan terhadap sistem disposisi berkelanjutan individual yang mengintegrasikan pengalaman-pengalaman masa lalu dan berfungsi sebagai matriks persepsi dan tindakan. Bourdieu menyebut hal ini dengan “habitus”, yang memungkinkan orang untuk merasa nyaman ataupun tak nyaman dengan tempat, suasana, praktik, tindakan dan kebiasaan tertentu.

Dengan demikian, munculnya gerakan radikal di dunia internasional dan Indonesia tak bisa lepas dari ketimpangan sosial dan kepentingan politik. Radikalisme Islam mulai memperlihatkan api pengaruhnya pada permulaan abad ke-20, ketika Hasan al-Banna (1906 – 1949), pendiri Ikhwan al-Muslimin di Mesir, Abul A’la al-Maududi (1093-1978), pencetus partai Jama’at Islami di Indo Pakistan, memperkenalkan gerakan pemikiran yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai ideologi politik, berhadap-hadapan dengan ideologi politik besar lainnya di abad ke-20⁷.

Munculnya radikalisme sebagai bagian dari isu global untuk saling mencitrakan Islam untuk membentuk formulasi baru dalam konfigurasi Islam Indonesia. Pelbagai kasus kekerasan yang terjadi selama hampir dua dekade terakhir, merupakan penanda untuk membaca konsep dan konteks radikalisme. Maka, jika dibaca secara

⁷ Noorhaidi Hasan, *Multikulturalisme dan Tantangan ...*, hlm. 208.

mendalam, serangkaian peristiwa bom bunuh diri, bom buku dan kasus cuci otak menggiring ketakutan dan teror mental, yang menggunakan motif radikalisme keagamaan. Peristiwa bom buku dan bom bunuh diri dapat dimaknai pada dua perspektif. *Pertama*, penyerangan terhadap simbol negara. *Kedua*, pembantaian simbol-simbol agama. Pembantaian terhadap simbol negara ini terlihat dari ruang dan makna dalam lingkaran peristiwa bom bunuh diri. Kasus ini bisa diartikan sebagai penyerangan terhadap kepolisian, sebagai institusi penting keamanan di Indonesia.

Penyerangan terhadap simbol negara ini merupakan lanjutan dari serangkaian peristiwa serupa selama beberapa tahun terakhir. Tren teror tak lagi berusaha menghancurkan simbol-simbol asing dan lambang Barat, seperti yang terjadi pada kasus di beberapa kota di Indonesia. pada tahun 2000 silam, bom meledak di 11 kota di Indonesia menjelang perayaan Natal; pada Juli 2001 di gereja HKBP dan Santa Ana Jakarta; pada 12 Oktober 2002 di Kuta, Bali; lalu pada Agustus 2003, bom meledak di Hotel J.W. Marriot dan Ritz-Carlton, Jakarta; Bom Bali II pada 1 Oktober 2005 dan 17 Juli 2009 di Hotel J.W Marriot dan Ritz-Carlton, serta bom terakhir di Gerja Kepunton Solo (25 September 2011). Penyerangan terhadap simbol-simbol agama dan “asing” ini menjadi dasar terorisme dalam jejaring internasional. Tentu, perusakan simbol Barat hadir dalam pola teror untuk menyerang kuasa ekonomi, politik dan militer negeri-negeri asing, pasca peristiwa September 2001.

Selain penyerangan simbol negara, pembantaian simbol agama juga hadir dalam peta kekerasan di negeri ini. Kasus Cirebon merupakan peristiwa mutakhir yang menggambarkan perusakan terhadap simbol-simbol agama dan negara. Aksi bom bunuh diri terjadi di dalam masjid, di tengah ritual Shalat Jum'at. Masjid, ritual shalat dan ruang sosial keagamaan ini menjadi sasaran teror. Proses penyerangan terhadap simbol akan berimplikasi pada makna, sistem dan ruang sosial yang lebih luas.

Sejumlah kasus penyerangan terhadap simbol agama, tampak marak pada beberapa tahun terakhir. Kasus kekerasan terhadap Jama'ah Ahmadiyah di Kuningan, peristiwa Pandeglang (Jawa Barat), kekerasan antar-agama di Temanggung (Jawa Tengah), penyerangan kelompok Syiah di Pasuruan (Jawa Timur) merupakan rangkaian kasus kekerasan lintas agama. Implikasinya, ketegangan internal dan lintas agama semakin menguat. Kekerasan terhadap simbol, aktifitas dan institusi keagamaan menghasilkan efek luas sebab sensitif dan berkaitan dengan ranah ideologi. Kekerasan dalam ranah agama, menghasilkan efek domino berupa retaknya harmoni, menguatnya prasangka dan lemahnya relasi umat beragama.

Kasus-kasus kekerasan yang terjadi berbagai lokasi di negeri ini, merupakan teror mental dan sosial agar kondisi keamanan makin keruh. Ketika keamanan dan hukum tak terjamin, maka yang muncul hanyalah prasangka, teror dan kekerasan. Pembantaian simbol-simbol negara merupakan upaya delegitimasi hukum negara. Ketika struktur politik dan legitimasi hukum terdekonstruksi, maka yang lahir hanyalah kekerasan dan kekacauan antar warga negara. Penyerangan terhadap simbol, institusi dan subyek keagamaan merupakan ranah konflik, agar kekerasan menemukan ruang subur yang berdampingan dengan resistensi ideologi.

Pada titik ini, aksi teror dan kekerasan tak hanya hadir di ruang publik, ia juga menembus ruang-ruang privat. Selain itu, teror tak hanya dilakukan oleh kelompok ataupun individu, namun juga tanggungan negara. Ariel Heryanto menyebutnya sebagai "*state terrorism*". Pola teror ini tak hanya menjadikan negara sebagai ruang, namun juga subyek sebagaimana yang terjadi pada periode panjang Orde Baru. Pasca peristiwa '65, komunisme seolah menjadi musuh bersama (*common enemy*), ia terus dipasang sebagai simbol musuh negara. Komunis tak hanya menjadi obyek, ia menembus sebagai simbol, identitas sekaligus kambing hitam.

Ariel Heryanto menyebut; "*state terrorism not simply a neutral instrument, available for any incumbent agents of state to employ. Rather, state*

terrorism has both a relative autonomy from individual agents of state and a compelling force upon subjects in contradictory positions”⁸. Dengan demikian, terorisme (kuasa) negara tak hanya instrumen netral, namun digerakkan oleh agen kuasa negara. Pada konteks ini, terorisme tak hanya lahir dari akar rumput berbasis ideologi dan berjubah agama. Terorisme juga menjadi implikasi dari kebijakan negara, ringkihnya legitimasi hukum dan politik tanpa makna.

Maka, pada konteks bom buku, bom bunuh diri dan kasus cuci otak yang terjadi dalam beberapa bulan terakhir, merupakan tantangan terhadap upaya mencipta kedamaian dan harmoni di negeri ini. Untuk itu, rekonstruksi simbol negara dan agama perlu dilakukan. Legitimasi negara ini penting untuk menguatkan keamanan dan kepastian hukum, dengan demikian identitas politik menjadi terarah. Selain itu, simbol-simbol keagamaan perlu ditempatkan pada posisi netral, agar tak diperebutkan dalam kontestasi makna antar kelompok. Netralisasi simbol ini penting agar ruang keagamaan tak lagi menjadi ranah bagi kekerasan, namun sebagai media harmoni lintas agama dan kepercayaan, dengan konsepsi dasar “ketuhanan yang berkebudayaan”.

C. Masjid sebagai Ruang Publik: Simbol Kontestasi Politik

Dalam ruang sosial dan ritual masyarakat Muslim, masjid menjadi bagian dari tradisi dan cara pandang keagamaan. Masjid merupakan muasal dan muara dinamika keagamaan. Maka, dalam istilah agama, memakmurkan masjid adalah bagian penting dari konsep keislaman yang diwariskan Nabi dan Ulama. Namun, dalam perspektif politik, terutama yang tampak pada gerakan kelompok Islam radikal, masjid menjadi bagian dari kontestasi kepentingan. Perebutan kuasa atas masjid merupakan bagian dari perjuangan organisasi. Memakmurkan masjid menjadi bagian dari gerakan Islam “kami”, bukan lagi milik

⁸ Ariel Heryanto, *State terrorism and Political Identity in Indonesia: fatally belonging*, (Canada: Routledge, 2006), hlm. 163.

Islam “kita”. Artinya, masjid menjadi bagian dari politik keagamaan yang eksklusif, ia terbagi-bagi dalam wilayah politik organisasi, yang didasarkan pada ideologi dan varian kepentingan politik.

Gerakan-gerakan Islam yang berhaluan radikal dan juga organisasi Islam yang berhaluan “kanan” yang mengusung ide negara islam dan khilafah menggunakan masjid sebagai bagian dari politik identitas. Gerakan tarbiyah kampus dan jaringan dakwah masjid merupakan salah satu model gerakan Islam yang menggunakan masjid sebagai simpul gerakan. Di samping itu, jama’ah tabligh atau Islam Jaulah juga menggunakan masjid sebagai simpul organisasi dan politik representasi. Organisasi Islam di Indonesia semacam Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan beberapa organisasi kultural lainnya baru bangkit dalam politik negosiasi kepentingan di ruang publik masjid, setelah “masjid” miliknya roboh secara struktural dan ideologis. Gerakan-gerakan tarbiyah secara rapi menggunakan masjid sebagai pangkalan mobilitas organisasi. Imdadun Rahmat melacak genealogi gerakan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dari aktifis dan organisasi kampus yang berbasis di masjid. Rahmat⁹ mengungkapkan bahwa; gerakan tarbiyah terdiri atas lima elemen penting; pertama, DDII dengan tokoh utamanya Moh. Natsir. Kedua, elemen jaringan dakwah kampus (LDK) sebagai tulang punggung Tarbiyah dan Sekolah (ROHIS). Ketiga, elemen para alumnus perguruan tinggi luar negeri, khususnya Timur Tengah. Keempat, para aktifis ormas Islam maupun kepemudaan Islam. Kelima, para da’i lulusan pesantren. Lima elemen tersebut bergerak bersama-sama, saling mendukung dan menguatkan dengan peran masing-masing.

Dengan demikian, dalam akar gerakan tarbiyah di Indonesia, masjid sebagai simpul komunikasi organisasi dan politik representasi. Artinya, masjid tidak hanya dianggap sebagai tempat ibadah, namun juga menjadi ruang sosialiasi keagamaan, pengajaran nilai-nilai moral serta kontestasi kuasa antar ideologi. Pada titik inilah, pertarungan kepentingan antar

⁹ Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS: dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*, (Yogyakarta: LkiS, 2008), hlm. 24-25.

ormas dengan pelbagai latar belakang ideologi mewarnai masjid dengan segala oknum, atribut dan perangkat sosialnya. Maka, masjid sebagai ruang publik (*public sphere*) yang ditandai dengan terbukanya pintu masjid bagi pelbagai bentuk dan ekspresi keagamaan, baik itu dalam konteks ubudiyah (*ibadah*), maupun dalam lingkup mua'amalah yang termanifestasi dalam berbagai kerja sosial. Sebagai ruang publik, masjid menjadi ruang lapang yang dapat dimasuki berbagai kepentingan, dengan pesan dan teladan moral yang beragam. Namun, konsepsi masjid sebagai ruang publik yang demokratis ini akan diuji dengan seberapa jauh ideologi komunitas/jama'ah masjid mempengaruhi pola keberagamaan serta ibadah.

Merujuk pada konsepsi *public sphere* Juergen Habermas, keterbukaan dan kesetaraan masjid sebagai ruang publik diuji dengan relasi antara subtansi dan partisipasi. Melalui karya *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Habermas membahas bahwa ruang publik merupakan ruang dimana memuat secara cukup dalam kebijakan demokratis antara kualitas diskursus (*quality of discourse*) dan kuantitas partisipasi (*quantity of participation*).

Konsep ruang publik bermakna, sebagai realitas atas kehidupan sosial kita dimana sesuatu yang digunakan untuk mendekati dan menggagas opini publik terbentuk. Habermas mengungkapkan; “*the concept of “public sphere” means first of all a realm of our social life in which something approaching public opinion can be formed. Access is guaranteed to all citizens. A portion of the public sphere comes into being in every conversation in which private individuals assemble to form a public body*”¹⁰. Dengan demikian, akses merupakan unsur penting dalam teori ruang publik, yang menentukan relasi maupun kepentingan personal berdampak pada ruang bersama.

Ruang publik sejatinya merupakan ruang atau medium tempat kepentingan personal dan komunal dipertautkan, bahkan kontestasi atas isu-isu ekonomi, politik, hukum, hingga agama. Habermas

¹⁰ Juergen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, (London: The MIT Press, 1991), hlm. 49-55.

menambahkan; *“the idea of the public sphere, preserved in the social welfare state mass democracy, an idea which calls for a rationalization of power through the medium of public discussion among private individuals, threatens to disintegrate with the structural transformation of the public sphere itself”* (1964). Dengan demikian, teori ruang publik sebagai analisis terhadap sinyal dan motivasi personal maupun komunal untuk mengekspresikan ide, kuasa dan identitas. Singkatnya, konsep ruang publik berguna untuk menganalisis ide atas ruang atau medium; yang mana adalah ranah untuk mempertautkan identitas, kehidupan personal, ideologi dan kepentingan politik antar personal, serta pengaruhnya bagi pihak lain.

Di sisi lain, akar radikalisme di masjid juga dapat dianalisis dengan pendekatan teoritis dari Stephen Crook. Dalam teorinya tentang radikalisme, Stephen Crook mendasarkan genealogi radikalisme dalam modernisasi berdasarkan agensi. Pendeknya, agensi berperan penting dalam persebaran radikalisme, terutama dengan jalur komunitas. Dengan demikian, konsepsi agensi dalam konteks pemetaan ideologi komunitas masjid di Surakarta tampak pada peran person dan tokoh yang berperan dalam pengajaran, majlis taklim, khutbah dan beberapa media/ruang untuk menyampaikan pesan keagamaan.

Pendasaran teoretis untuk menganalisa fenomena radikalisme di masjid dengan menggunakan konsepsi ruang publik (Habermas) dan agensi (Stephen Crook) akan mampu menampilkan pesan-pesan simbolik dan menganalisa model relasi serta genealogi radikalisme yang menjalar di beberapa komunitas.

Dalam konteks ini, Surakarta merupakan contoh nyata betapa di wilayah ini masjid menjadi rebutan kepentingan. Surakarta dalam kacamata media juga menjadi akar radikalisme di Indonesia. Mengapa Surakarta? Sebab, dalam catatan historiografi Nusantara, Surakarta menjadi wilayah dengan penduduk heterogen, serta sering terjadi konflik. Dalam sejarahnya, konflik yang terjadi di Surakarta melintang dalam konteks hubungan antar etnis, konflik kekuasaan dalam kepentingan Kerajaan/kasunanan, serta beberapa kejadian penting di

sekitar isu terorisme¹¹. Di dekat kota ini, juga terdapat pesantren Al-Mukmin, Ngruki, Sukoharjo, di bawah asuhan Ustadz Abu Bakar Ba'asyir (pimpinan Jama'ah Islamiyah Indonesia). Beberapa tersangka teroris yang tertangkap di Indonesia, juga sering dikaitkan dengan pesantren Ngruki¹².

Di sisi lain, Solo adalah wilayah yang sangat strategis. Awalnya ia merupakan wilayah karesidenan yang meliputi Kota Surakarta, Kabupaten Boyolali, Sukoharjo, Karanganyar, Wonogiri, Sragen dan Klaten (Subosukawonosraten). Kini, Surakarta menjadi sebuah kotamadya di bawah pemerintahan seorang walikota. Kota ini mempunyai luas wilayah mencapai 44,06 km² yang terbagi ke dalam lima kecamatan, yaitu Kecamatan Laweyan, Serengan, Pasar Kliwon, Jebres dan Banjarsari dan 51 kelurahan. Sebagian besar lahan di wilayah ini digunakan untuk permukiman sebesar 61,68% dan kegiatan ekonomi berkisar 20% dari luas lahan yang ada.

Dalam konteks ini, Surakarta adalah kota yang plural dalam hal agama. Hidup agama-agama besar seperti Islam, Kristen Katholik, Protestan, Budha dan Hindu. Lima agama resmi yang diakui pemerintah ini terus hidup hingga kini. Meskipun ada penganut Konghucu telah diakui oleh pemerintah pasca Orde Baru, namun secara statistik pemeluk agama ini belum terdaftar dalam data Badan Pusat Statistik maupun Departemen Agama. BPS masih memasukkan penganut Konghucu ke dalam penganut agama Budha.

Hingga kini kota Solo masih didominasi oleh penduduk beragama Islam dengan jumlah 412.283 (73,18%). Peringkat kedua diduduki oleh Kristen Katholik sebesar 74.355 (13,19%). Berikutnya berturut-

¹¹ Benedict Anderson, *Java in A Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946*, (London: Cornell University Press, 1975), hlm. 60.

¹² Zakiyuddin Baidhawi, *Dinamika Radikalisme Dan Konflik Bersentimen Keagamaan Di Surakarta*, (Makalah ACIS, 2010) hlm. 20, Martin Van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia", (Southeast Asia Research, 10 no.2, 2002), hlm. 128. , Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992) hlm. 50-54 , Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: the rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*, (Canberra: ANU Press, 2008), hlm. 43-47.

turut ditempati oleh Kristen Protestan dengan jumlah pemeluk sebesar 69.971 (12,42%), Budha sebesar 4.605 (0,81%) dan Hindu sebesar 2.141 (0,38%).

Data Penelitian dari *Center for Study of Religion and Culture* (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah membuka kajian tentang relasi masjid sebagai sarana penyebaran radikalisme. Penelitian 250 masjid di Jakarta dan 10 masjid di Surakarta sebagai salah satu acuan tentang pentingnya membahas masjid dalam kaitannya dengan strategi deradikalisasi dan deproduksi radikalisme. Sepuluh masjid itu adalah Masjid Kottabarat (Muhammadiyah) dan Masjid Al Firdaus (NU) yang dimasukkan dalam kategori masjid yang ada di bawah naungan ormas Islam besar. Lalu, Masjid Al Islam Gumuk dan Al-Kahfi Hidayatullah. Kedua masjid tersebut memiliki afiliasi dengan organisasi FPI Surakarta dan Hidayatullah. Kemudian, Masjid Kampus UNS Nurul Huda dan Masjid Pesantren Jamsaren yang merupakan masjid yang berada di lingkungan pendidikan. Selain itu, ada pula Masjid Al-Muttaqien dan Masjid Kompleks al-Hikmah yang berada di tengah masyarakat heterogen/non-Muslim dan suku-suku yang berbeda. Dan, Masjid Agung dan Masjid Besar Laweyan yang berada di bawah pemerintah.¹³

Kondisi Surakarta hanya menjadi gambaran atas kontestasi politik masjid di kota-kota lain. Tentu dengan skala kontestasi yang berbeda, meski pola dan mekanisme hampir sama. Negosiasi identitas menjadi simpul dalam kontestasi kepentingan antar kelompok Islam untuk merebutkan masjid. Dengan demikian, tak hanya kuasa teks agama yang bermain, namun juga simbol, representasi dan aksi. Politik identitas selalu melibatkan simbol untuk mendukung representasi dan identifikasi. Aktifis, takmir dan masyarakat muslim yang terpecah dalam kotak-kotak ideologi dan organisasi berbagi peran sebagai “agensi”. Agensi memungkinkan politik identitas, negosiasi dan representasi menemukan muaranya, dengan berperan sebagai aktor,

¹³ Gaus AF, Ahmad & Ridwan al-Makassari (ed.), *Benih-Benih Radikalisme Agama di Masjid; Kasus di Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Syarif Hidayatullah, 2010), hlm. 13.

komunikator maupun menjalin diri dalam relasi subyek-obyek. Agensi memungkinkan komunikasi dalam proses negosiasi identitas menemukan wilayah pijakan. Maka, agensi secara individual dan komunal menentukan arah proses negosiasi identitas dalam kerangka kontestasi politik di “ruang publik” masjid.

D. Deradikalisasi Berbasis Komunitas Masjid

Maka, untuk menetralkan gejala radikal yang berada dalam politik identitas di masjid, perlu ada upaya balik untuk melumpuhkan radikalisme dan terorisme dari konsep agensi. Singkatnya, subyek menjadi perhatian utama dalam upaya deterorisasi dan deradikalisasi berbasis komunitas. Subyek merupakan kekuatan dari komunitas dan komunitas bergantung pada subyek-subyek yang menjalin relasi.

Pertama, Komunikasi kultural, Ketegangan-ketegangan yang timbul dalam kontestasi kepentingan di ruang publik tidak saja merupakan bagian dari gagalnya komunikasi politik, namun juga lunturnya komunikasi kultural. Untuk itu, perlu dibangkitkan kembali model-model komunikasi kultural antar jama'ah di masjid. Ruang publik masjid perlu dipenuhi kembali dengan ritual yang bersendi budaya. Dengan demikian, semua organisasi dan kepentingan dapat masuk tanpa harus saling memusuhi. Transformasi kepentingan berlangsung dalam kerangka tradisi, yang memang selaras dengan identitas komunal warga Indonesia, yang terwarisi semangat keragaman Nusantara.

Komunikasi kultural akan menumbuhkan harmoni dan meminggirkan kepentingan politik. Negosiasi identitas antar kelompok di masjid akan berjalan pada level budaya, dengan demikian tidak akan mengubah wajah tradisi dan struktur sosial masyarakat setempat. Konflik identitas tidak akan berlangsung dalam perbedaan kepentingan yang dipisahkan oleh jurang yang tajam. Inilah yang menjadi bagian penting dalam deradikalisasi di wilayah komunitas masjid. Dari kacamata ini, akan dipahami tentang pola radikalisme dan persebarannya dalam ruang lingkup masjid sebagai *public sphere* (ruang

publik). Selain itu, juga dapat dilacak identitas kaum muslim dengan basis ideologi, melalui genealogi ideologis yang mendasari aksi sebagai politik identitas. Singkatnya, politik identitas akan berlangsung di wilayah kebudayaan.

Kedua, Reorganisasi masjid, Penguatan pondasi komunikasi kultural melalui komunitas masjid, juga perlu diimbangi dengan penguatan struktural. Struktur dan kultur akan berjalan beriringan dalam upaya menumpulkan gerakan radikal dan terorisme. Deradikalisasi melalui penguatan struktur masjid ini penting untuk mengembalikan masjid sebagai ruang sosial yang bertujuan untuk kemakmuran seluruh warga muslim, bukan dalam kerangka politik dan pengkotakan jama'ah berdasarkan ideologi. Dalam teks Islam, kemakmuran masjid merupakan tujuan agama, yang selaras dengan kemamuran warga muslim.

Pada konteks ini, ungkapan Imam asy-Syaukani rahimahullah menjadi pondasi untuk menata masjid dalam struktur dan kultur. Beliau berpendapat Bahawasanya masjid dibina bagi tujuan (sebagai tempat) mengingati Allah dan melaksanakan solat, maka tidak dibenarkan di dalamnya selain itu kecuali dengan adanya dalil yang mengkhususkan keumuman ini. Ini adalah seperti kekhususan dibolehkan permainan lembing oleh orang-orang Habsyah di masjid Nabi SAW. sambil baginda melihatnya. Juga sebagaimana perakuan Nabi SAW. kepada orang-orang yang membaca sya'ir di dalamnya.

Penataan manajemen masjid ini bukan dalam kerangka profit maupun keseimbangan dakwah dan perkembangan pasar. Namun lebih pada memagari masjid sebagai arena kontestasi politik. Dengan demikian, politik yang dijalankan di masjid adalah politik kebangsaan, kenegaraan dan kerakyatan, bukan politik komunal berlandaskan ideologi dan aliran. Di beberapa kesempatan, Nadhlatul Ulama dan Muhammadiyah sering merasa kecolongan, bahwa masjidnya direbut

oleh kelompok lain dengan ideologi yang berbeda.¹⁴ Pada titik inilah, peran agensi dalam kerangka ruang publik menemukan relevansinya. Peran jama'ah, jam'iyah dan warga muslim secara personal sangat penting untuk menyelaraskan antara kepentingan politik ataupun kemakmuran masjid. Politik representasi dan kontestasi simbol yang terjadi di masjid, pada akhirnya merupakan kompetisi kultural dan ini menjadi media untuk menyemarakkan masjid, sebab bebas dari kepentingan politik.

Ketiga, Masjid sebagai masjid, bukan pasar Deradikalisasi dan deterosasi berbasis komunitas masjid pada ujungnya bertugas untuk mengembalikan masjid sebagai fungsi awalnya. Yakni masjid sebagai “masjid”, bukan pasar¹⁵. Pertarungan kepentingan yang menjadikan masjid sebagai ruang publik agama, di mana kepentingan politik, hasrat komunal dan pertarungan ideologi berlangsung. Ruang publik agama di panggung masjid telah tereduksi menjadi sangat sempit, dengan perebutan kekuasaan di atas “mimbar” dan “kotak amal”. Inilah kemunduran masjid dan juga degradasi mental warga muslim. Masjid sebagai pasar menjadi semakin semarak, semua menjadi penjual sekaligus pembeli.

Mengembalikan masjid dalam fungsi awalnya sebagai barometer kemakmuran dan simpul spiritualitas warga muslim berarti menutup masjid dari kepentingan “memasarkan masjid”. Sebagaimana teks agama, yang merujuk pada sabda Nabi Muhammad SAW. yang artinya, “*Tempat yang paling dicintai Allah dalam sesuatu negeri (wilayah) adalah masjid-masjidnya dan tempat yang paling dibenci Allah dalam sesuatu negeri adalah pasar-pasarnya.*” (Hadis Riwayat Muslim, 3/425, no. 1076).

¹⁴ PBNU Minta PKS Hentikan Perebutan Masjid. Nu Online. 21/09/2011. http://www.nu.or.id/page/id/dinamic_detil/1/34016/Warta/PBNU_Minta_PKS_Hentikan_Perebutan_Masjid.html

¹⁵ Kutowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991) hlm. 27-30, Kutowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 70-80.

E. Penutup

Masjid sebagai masjid akan memberikan hamparan ruang sosialisasi dan komunikasi yang netral. Meski ruang publik tidak pernah netral, setidaknya peran agen sebagai subyek dalam pengelolaan masjid bertindak secara netral. Masjid dapat menjadi media penting dalam konteks deradikalisasi agama. Sebaliknya, masjid juga dapat menyemai unsur-unsur radikal. Untuk itu, antisipasi berbasis komunitas masjid sebagai media penting untuk menyemai konsep-konsep muslim berversi toleran dan berwawasan terbuka.

Komunitas masjid berperan mengembalikan masjid sebagai masjid yang sesungguhnya, bukan pasar dan pusat kepentingan politik. Penguatan peran komunitas masjid (*jama'ah*), organisasi (*jam'iyah*) dan pengokohan perspektif islam moderat dan kultural bagi subyek (*agency*) merupakan langkah penting dalam menegakkan kembali masjid, agar tak roboh oleh kepentingan politik dan kontestasi ideologi [].

Daftar Pustaka

- Afdal, Geir. 2010. *The Maze of Tolerance*. in Kath Engebretson, et.al. (eds). *International Handbook of Inter-religious Education*. London and New York: Springer.
- Ahimsa Putra, Sri Heddy. 2008. *Paradigma-Paradigma Penelitian*. Unpublished.
- Anderson, Benedict. 1972. *Java in A Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946*. London: Cornell University Press.
- Aziz, Munawir. 2011a. *Teror Kebebasan Intelektual*. Suara Merdeka. 18 Maret 2011.
- _____. 2011b. *Deradikalisasi pada Perguruan Tinggi*. Suara Merdeka. 13 Mei 2011
- Banawiratma, Zainal Abidin Bagir, etc. 2010. *Dialog Antar Umat Beragama; Gagasan dan Praktik di Indoensia*. Bandung: Mizan.
- Baidhawi, Zakiyuddin. 2010. *Dinamika Radikalisme Dan Konflik Bersentimen Keagamaan Di Surakarta*. Makalah ACIS
- Bruinessen, Martin Van. 2002. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Soebarto Indonesia", Southeast Asia Research, 10 no.2 128.
- Bruinessen, Martin van. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Caulhon, Craig. 1996. *Habermas and The Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press.
- Crook, Stephen. 1991. *Modernist Radicalism and its aftermath: Foundationalism And Antifoundationalism in Radical Social Theory*. Rotledge.
- Esposito, John L. 2010. *The Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaus AF, Ahmad & Ridwan al-Makassari (ed). 2010. *Benih-Benih Radikalisme Agama di Masjid; Kasus di Jakarta dan Solo*. CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Habermas, Juergen. 1991. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. The MIT Press,

- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, And The Quest For Identity In Post-New Order Indonesia*. Itacha: Cornell Southeast Asia Program.
- Hasan, Noorhaidi. 2009. *Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme*, dalam Abd. Moqsih Ghazali, Djohan Effendi (ed). *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*. Oleh. Jakarta: ICRP dan Kompas
- Heryanto, Ariel. 2006. *State terrorism and Political Identity in Indonesia: fatally belonging*. Canada: Routledge.
- Kutowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan
- Kutowijoyo. 2001. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan
- Machmudi, Yon. 2008. *Islamising Indonesia: the rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU Press.
- Lim, Merlyna. 2005. *Islamic radicalism and anti-Americanism in Indonesia: the role of the Internet*. East-West Center Washington.
- Latif, Yudi. 2010. *Negara Paripurna; Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia.
- Parekh, Bikhu. 2008. *A New Politics of Identity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rahmat, Imdadun. 2008. *Ideologi Politik PKS: dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Jogjakarta: LkiS.
- Sidney Jones. "Indonesia: Violence and Radical Muslim" ICG Indonesia Briefing (10 October 2001)
- Vicker, Adrian. 2005. *A history of Modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press.