

BAB IV AKTIVISME POLITIK HUSAINI M. HASAN

A. Aktivisme Politik Husaini M. Hasan

Pada bulan Oktober 2001, keputusan Amerika Serikat untuk melancarkan serangan militer ke Afghanistan sebagai respons terhadap serangan 11 September oleh al-Qaeda menyebabkan munculnya gelombang besar protes di seluruh dunia Muslim. Terlepas dari beragam konteks aktivisme dan multivokalitas demonstrasi-demonstrasi tersebut, beberapa pola umum muncul selama tahap-tahap awal perang di Afghanistan itu. *Pertama*, banyak demonstrasi terbesar berlangsung setelah dilakukannya ibadah dan khutbah Jumat di masjid-masjid. Di Kenya, misalnya, 3.000 orang pemrotes memenuhi jalan-jalan di Nairobi, melambai-lambaikan plakat dan meneriakkan slogan-slogan setelah beribadah di sebuah masjid yang dipimpin Shaykh Ahmed Mussalam, Ketua Dewan Imam dan Sarjan. Dalam sebuah peristiwa di Jakarta, setelah salat Jumat, 10.000 orang Islam berarak dari Monumen Nasional menuju Kedutaan Besar Amerika Serikat dan kemudian memenuhi Jalan Thamrin dengan para pemrotes, bus-bus, sepeda motor, dan truk. Di Kuala Lumpur, 2.000 orang anggota Partai Islam Pan-Malaysia (PAS) berdemonstrasi di luar Kedutaan Besar Amerika setelah berkumpul untuk salat Jumat di sebuah masjid di dekatnya. Para wakil PAS akhirnya diizinkan masuk ke dalam kedutaan besar untuk mengajukan sebuah pernyataan yang memprotes pengeboman di Afghanistan itu. Tak diragukan, berbagai demonstrasi juga terjadi di hari-hari lain. Namun, sebagai situs-situs sosial dari tindakan kolektif, berbagai pertemuan pada hari Jum'at di masjid-masjid di atas memberi kesempatan untuk mengorganisasikan ketidakpuasan.¹

¹Marty Martin, dan R. Scott Appleby (ed.). *Fundamentalisms Comprehended*. (Chicago: University of Chicago Press, 1995), h., 125-129

Kedua, meskipun orang-orang Islam yang tidak memiliki afiliasi tertentu sering kali berpartisipasi dalam berbagai demonstrasi, kelompok-kelompok gerakan Islam adalah penggerak utama yang mengorganisasikan banyak peristiwa protes tersebut. Organisasi-organisasi Islam terkenal, seperti Ikhwanul Muslimun (Mesir dan Yordania), Partai Keadilan (Indonesia), dan Jamaat Ulama-I-Islam (Pakistan), mengorganisasi berbagai protes dan pertemuan besar-besaran yang menentang perang di Afghanistan dan dukungan pemerintah Muslim bagi Amerika Serikat. Kelompok-kelompok yang lebih kecil dan lebih radikal, seperti Laskar Mujahidin (Indonesia), juga secara aktif mengorganisasikan berbagai demonstrasi menentang pemboman Amerika Serikat tersebut.²

Ketiga, demonstrasi-demonstrasi tersebut sering kali dimanfaatkan sebagai kesempatan untuk mengecam kebijakan luar negeri Amerika Serikat yang dianggap memutarbalikkan kesalahan dan memainkan definisi istilah yang digunakan oleh pemerintah Amerika untuk membenarkan tindakannya. Secara khusus, Amerika digambarkan sebagai perwujudan kejahatan, terorisme, dan ketidakadilan karena dukungannya terhadap Israel ketimbang rakyat Palestina, kebijakannya terhadap Irak, dan serangan-serangannya yang menewaskan rakyat sipil di Afghanistan. Berbagai spanduk mengutuk perang Amerika Serikat di Afghanistan, seperti “Perang salib terhadap Islam”, dan menuduh bahwa “Bush adalah teroris terbesar”. Spanduk-spanduk yang lain menyerukan “Selamatkan dunia dari terorisme global (yakni Amerika Serikat)” dan “Seret Bush ke pengadilan internasional”. Slogan-slogan ini disertai dengan kutukan “Kematian (bagi) Amerika” yang tersebar di mana-mana dan plakat-plakat yang mengumumkan dukungan bagi Osama bin Laden. Dalam sebuah pertemuan besar di Nigeria Utara, yang dihadiri oleh lebih dari 3.000 orang Islam, Presiden Kano *State Council* Ulama dengan jelas meringkaskan sentimen umum yang ada di jalan-jalan di negeri Muslim: “Definisi Amerika tentang terorisme berbeda dari definisi yang ada di seluruh dunia. Amerika adalah negara teroris terbesar, melihat serangan-

²Loveman Mara. “High-Risk Collective Action: Defending Human Rights in Chile, Uruguay, and Argentina.” Dalam *American Journal of Sociology* 104, 2 (September), h, 477-525.

serangannya yang tak beralasan terhadap negeri-negeri seperti Libya, Irak, dan Sudan”.³

Keempat, sebagian besar protes tersebut memperlihatkan serangkaian repertoar perseteruan (*repertoire of contention*) yang konsisten.⁴ Selain pawai dan pertemuan akbar yang dimaksudkan untuk memperlihatkan oposisi terhadap Amerika Serikat, para pemrotes menggunakan sarana-sarana perseteruan yang lain. Berbagai petisi ditujukan kepada wakil-wakil rakyat Amerika Serikat dan juga kepada pemerintah-pemerintah Muslim. Para pemrotes menggelar spanduk-spanduk dalam bahasa setempat dan juga dalam bahasa Inggris yang terakhir ini memperlihatkan suatu strategi untuk mengincar audiens luar negeri dalam era globalisasi. Berbagai dukungan dan tindakan simbolik juga lazim muncul, khususnya idiom-idiom keagamaan dan pembakaran bendera Amerika dan patung Presiden George Bush. Kekerasan terjadi, namun biasanya sebagai tanggapan terhadap teknik penanganan protes yang cenderung represif.⁵

Semua bentuk perseteruan ini adalah bagian dari apa yang penulis sebut sebagai “aktivisme Islam” mobilisasi perseteruan untuk mendukung kepentingan dan tujuan kaum Muslim. Definisi penulis tentang “aktivisme Islam” jelas luas dan berusaha untuk seinklusif mungkin. Dalam hal ini, definisi itu mencakup beragam perseteruan yang sering kali muncul atas nama “Islam”, termasuk gerakan-gerakan dakwah, kelompok-kelompok teroris, tindakan kolektif yang bersumber dari simbol dan identitas Islam, gerakan-gerakan politik yang berusaha untuk mendirikan sebuah negara Islam, dan kelompok-kelompok berorientasi ke dalam yang mengusung spiritualitas Islam melalui usaha-usaha kolektif. Penulis yakin bahwa melihat begitu banyaknya perbedaan dalam dunia Muslim menyangkut apa yang benar-benar “Islam”, akan merupakan suatu kebodohan untuk secara dangkal

³Larana Enrique, et. al., *New Social Movements: From Ideology to Identity*. (Philadelphia: Temple University Press, 1994), h., 48

⁴Tilly Charles. *From Mobilization to Revolution*. (Reading Mass: AddisonWesley, 1978), h, 39

⁵Traugott Mark (ed.). *Repertoires and Cycles of Collective Action*. (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995), h, 125

membuat deskripsi sempit yang mencakup beberapa definisi sepihak tentang apa itu “Islam” dan menyingkirkan definisi-definisi yang lain.⁶

Pola-pola perseteruan dalam protes-protes anti-Amerika Serikat yang digambarkan di atas bukanlah sesuatu yang khas milik aktivisme Islam. Berbagai petisi, spanduk, pawai, dan taktik-taktik perseteruan yang lain, misalnya, sangat umum ditemukan dalam aksi-aksi protes modern. Meskipun pengorganisasian dan pilihan taktik yang diterapkan mungkin berbeda-beda berdasarkan konteks lokal, terdapat instrumen-instrumen umum dalam rangkaian taktik tersebut yang memperlihatkan suatu konsistensi di berbagai tempat dan waktu. Sebagaimana dikemukakan oleh Sidney, taktik-taktik tersebut sangat umum sehingga mereka mencerminkan bentuk-bentuk protes modular yang dapat digunakan oleh aktor-aktor yang berbeda di waktu dan tempat yang berbeda. Selain itu, aktor-aktor kolektif yang lain juga menanggapi berbagai ketidakpuasan, menggunakan berbagai sumber daya kelembagaan dan organisasi untuk mendapatkan dukungan, dan membuat bingkai-bingkai mobilisasi yang bersumber dari berbagai simbol, wacana, dan praktik, yang sering kali dirancang untuk membangkitkan rasa ketidakadilan untuk mendorong aktivisme.⁷ Hal ini menunjukkan bahwa dinamika, proses, dan organisasi aktivisme Islam dapat dipahami sebagai elemen-elemen perseteruan yang penting yang melampaui kekhususan “Islam” sebagai suatu sistem makna, identitas, dan basis tindakan kolektif. Meskipun komponen-komponen ideasional dan inspirasi Islam sebagai suatu pandangan dunia ideologis membedakan aktivisme Islam dari bentuk-bentuk perseteruan yang lain, tindakan kolektif itu sendiri dan mekanismemekanisme yang ada memperlihatkan konsistensi dalam semua jenis gerakan. Dengan kata lain, aktivisme Islam bukanlah sesuatu yang khas.⁸

⁶Langhor, Vicky. “Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamisms and Electoral Politics.” Dalam *International Journal of Middle East Studies* 33, 4 (November), h, 591-610.

⁷David Snow A., dan Robert D. Benford. “Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization.” Dalam Bert Klandermans, et. al., *From Structure to Action: Comparing Movement Participation across Cultures, International Social Movement Research, jilid 1*, (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1988), h, 197-218.

⁸Kepel Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. (University Park: Pennsylvania State Unvers Press, 1994), h., 34

Dengan menggunakan teori gerakan sosial memberikan pengaruh teoretis pada banyak isu yang sangat terkait dengan studi aktivisme Islam, melainkan juga memperlihatkan bagaimana studi tentang aktivisme Islam menawarkan lahan uji baru bagi teori gerakan sosial. Didominasi oleh penelitian empiris tentang Amerika Serikat dan Eropa Barat, pembentukan teori gerakan sosial sangat lekat dengan konteks masyarakat-masyarakat demokratis liberal dan masyarakat-masyarakat Barat, dan dengan demikian menyempitkan kemungkinan generalisasi temuan-temuan dan kesimpulan-kesimpulan. Seperti dikeluhkan oleh beberapa sarjana Gerakan sosial, “Kekayaan komparatif baru yang tersedia bagi para peneliti gerakan sosial didasarkan terutama pada penelitian yang berakar dalam masyarakat-masyarakat demokratis liberal. Jika pemahaman penulis tentang dinamika tindakan kolektif sudah sangat diuntungkan oleh perbandingan di antara kasus-kasus yang ditemukan di dalam masyarakat-masyarakat yang relatif homogen ini, bayangkan apa yang mungkin penulis pelajari jika penulis memperluas perspektif penulis sehingga mencakup beragam masyarakat lain, di waktu dan tempat yang berbeda”.⁹

Dengan memperlihatkan produktivitas pendekatan teori gerakan sosial dalam memahami aktivisme Islam, buku ini telah memberi bentuk kepada minat yang sebenarnya sudah muncul secara kuat selama beberapa dekade belakangan. Memulai seruan pertama yang diterbitkan untuk memasukkan penelitian tentang aktivisme Islam ke dalam teori gerakan sosial.¹⁰ Analisis mereka tentang hubungan antara imperialisme budaya dan gerak-gerakan Islam secara efektif memanfaatkan sarana-sarana teoretis yang sedang berlaku dalam penelitian gerakan sosial pada masa itu, termasuk ketegangan-ketegangan structural sebagai katalis, ideologi-ideologi mobilisasi, dan mobilisasi sumber daya. Agama digambarkan sebagai sumber dari suatu ideologi mobilisasi dan sumber-sumber daya organisasi yang digunakan untuk melawan imperialisme budaya yang terlihat. Mereka menyimpulkan dengan suatu seruan akan “integrasi penelitian tentang gerakan-

⁹Doug McAdam, et. al., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) h, xii

¹⁰David Snow A., dan Susan Marshall. “*Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival*.” Dalam Louis Kriesberg (ed.). *Research in Social Movements, Conflict, and Change*, jilid 7, (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1984), h, 131-152.

gerakan keagamaan maupun politik” dan menyatakan bahwa “terlalu sering para peneliti kedua jenis gerakan tersebut mengabaikan karya satu sama lain, yang akibatnya adalah munculnya pemahaman yang tidak utuh tentang gerakan sosial”.¹¹ Para penulis lain mendukung penghapusan yang lebih umum atas percabangan artifisial antara studi-studi gerakan keagamaan dan non-keagamaan,¹² dan sekelompok sarjana secara khusus mendorong studi tentang aktivisme Islam (secara langsung atau tidak langsung melalui contoh). Keputusan Sidney Tarrow untuk memasukkan pembahasan singkat.¹³ Tentang fundamentalisme Islam dalam edisi kedua *Power in Movement (1998)* mencerminkan pengakuan yang lebih luas di kalangan para teoretisi gerakan sosial bahwa aktivisme Islam merupakan topik penelitian yang penting, khususnya ketika para sarjana semakin merambah mempelajari wilayah-wilayah dan gerakan-gerakan baru.¹⁴

Pada saat yang sama, para spesialis aktivisme Islam telah secara aktif mencari kerangka baru untuk memahami perseteruan atas nama Islam. Didorong oleh perubahan menyeluruh dalam studi-studi wilayah untuk menjadi lebih komparatif dan teoretis, mereka yang tertarik pada aktivisme Islam berusaha untuk terlibat dalam perdebatan-perdebatan yang lebih komprehensif dan teoretis. Sebagaimana dijelaskan oleh bagian-bagian di bawah ini, pencarian ini menjadikan para pengkaji aktivisme Islam mengalami berbagai perkembangan teoretis yang mirip dengan kecenderungan-kecenderungan dalam teori Gerakan sosial.¹⁵ Meskipun dua wilayah penelitian ini secara historis kurang banyak berhubungan, berbagai perkembangan serupa mempererat persamaan-persamaan dan kemungkinan untuk saling mengisi. Bagian selanjutnya dari pengantar ini akan

¹¹David Snow A., dan Susan Marshall. “*Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival*,” h, 146

¹²Williams Rhys H. “*Movement Dynamics and Social Change: Transforming Fundamentalist Ideology and Organizations.*” Dalam Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements.* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), h, 785-833.

¹³Doug McAdam, et. al.,. *Dynamics of Contention.* (Cambridge: Cambridge University Press & McCarthy, John a, dan Mayer, 2001), h., 57

¹⁴Foran, John (ed.). *A Century of Revolution: Social Movements in Iran.* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), h., 134

¹⁵Tessler Mark (ed.). *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East Politics.* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), h., 45

menguraikan wilayah-wilayah pertemuan yang muncul selama beberapa dekade terakhir.¹⁶

Gerakan-gerakan Islam yang berorientasi pada masyarakat, yang berusaha untuk menantang kode-kode budaya dominan dan mengubah jaringan-jaringan makna bersama dalam masyarakat, mengambil keuntungan dari berbagai perubahan tersebut karena, sampai tingkat tertentu, mereka didukung oleh kelompok-kelompok ekonomi yang mampu melakukan mobilisasi ke wilayah-wilayah kapitalis. Sementara itu, kelompok-kelompok Islam yang berorientasi pada negara, yang menginginkan transformasi dari atas melalui negara, tidak berjalan dengan baik. Karena dukungan bagi gerakan-gerakan yang berpusat pada negara bersumber dari kelompok-kelompok sosio-ekonomi yang kurang beruntung, kelompok-kelompok ini selalu menekankan keadilan sosio-ekonomi. Namun, tujuan ini digilas oleh liberalisasi ekonomi, yang membuyarkan kebijakan-kebijakan yang berorientasi kesejahteraan. Hasilnya, gerakan-gerakan yang berorientasi pada negara umumnya menentang langkahlangkah reformasi tersebut.¹⁷

Dalam masyarakat sipil (*civil society*), para aktivis Islam juga melakukan mobilisasi melalui struktur asosiasi-asosiasi profesi dan mahasiswa.¹⁸ Dalam masyarakat-masyarakat Muslim, asosiasi-asosiasi ini sering kali berfungsi sebagai gelanggang-gelanggang politik alternatif di mana berbagai macam kecenderungan social bersaing untuk mendapatkan kontrol atas posisi dan sumber daya kelembagaan. Dengan merosotnya ideologi dan gerakan kiri, khususnya setelah berakhirnya Perang Dingin, Gerakan-gerakan Islam berhasil memegang kendali atas beragam asosiasi dan memanfaatkan mereka untuk mendukung suatu pesan keagamaan, sambil menyediakan layanan-layanan bagi badan profesional atau mahasiswa. Para aktivis Islam tidak menciptakan sumber daya-sumber daya

¹⁶Akinci Ugur. "The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey." Dalam *Middle East Journal* 53, 1 (Musim Dingin), h, 75-94.

¹⁷Johnston Hank, dan Bert Klandermans (ed.). *Social Movements and Culture*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), h., 56

¹⁸Fahmy, Ninette S. "The Performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates: An Alternative Formula for Reform?" dalam *Middle East Journal* 52, 4 (Musim Gugur), h, 551-562.

organisasi ini; sebaliknya, mereka merebut dan mengambil-alih “sumber daya-sumber daya potensial” untuk tujuan gerakan tersebut.¹⁹

Selain forum-forum organisasi ini, sejumlah kelompok Islam menanggapi tingkat liberalisasi politik yang terbatas dengan melakukan mobilisasi melalui partai-partai politik.²⁰ Meskipun banyak kalangan Islamis menolak demokrasi sebagai sesuatu yang tidak Islami, berbagai gerakan berorientasi reformasi mengambil keuntungan dari berbagai keterbukaan politik baru. Di Yordania, misalnya, *Islamic Action Front* (IAF, Front Aksi Islam) memperlihatkan kekuatan elektoral dan kemampuan organisasi yang besar sejak organisasi itu dibentuk pada 1993. IAF adalah partai yang paling luas diakui di kerajaan itu dan secara serius bersaing dalam pemilu-pemilu di tingkat kota dan parlemen (terkecuali boikot pemilihan nasional pada 1997).²¹ Di Turki, Indonesia, Malaysia, Yaman, dan di tempat lain, kalangan Islamis moderat juga memperlihatkan keterampilan yang baik dalam memobilisasi dukungan melalui partai-partai politik. Bahkan kalangan radikal-reformis dari kelompok Islam dan Jihad Islam di Mesir berusaha membentuk kendaraan partai politik (Partai Syariah dan Partai Islah), meskipun oposisi dan represi negara menjadi rintangan besar.²²

Berbagai transformasi sosio-ekonomi yang cepat cenderung memusatkan kekayaan di kalangan elite berpendidikan Barat, borjuasi negara, dan pejabat-pejabat negara yang korup, sambil pada saat yang sama menghasilkan efek-efek sampingan negatif yang memengaruhi sebagian besar segmen masyarakat. Infrastruktur kota, misalnya, tidak memadai untuk menampung gejolak masuknya para migran desa dan kota yang mencari pekerjaan, yang mengakibatkan kurangnya perumahan, meluasnya wilayah-wilayah kumuh, dan munculnya kota-kota sangat

¹⁹Kurzman, Charles. “A Dynamic View of Resources: Evidence from the Iranian Revolution.” Dalam *Research in Social Movements, Conflict, and Change* 17, h, 53-84.

²⁰Esposito, John (ed.). *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (Boulder: Lynne Rienner, 1996), h, 17-31.

²¹Lust Okar Ellen M. “The Decline of Jordanian Political Parties: Myth or Reality?” dalam *International Journal of Middle East Studies* 33, 4 (November), h, 545-569.

²²Langhor Vicky. “Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamisms and Electoral Politics.” Dalam *International Journal of Middle East Studies* 33, 4 (November), h, 591-610.

besar yang demikian amburadul seperti Kairo, Teheran, dan Algiers.²³ Pada saat yang sama, harga komoditas-komoditas pokok naik, sedangkan upah riil dan pekerjaan menurun. Pada akhir 1960-an dan awal 1970-an, standar hidup bagi banyak kalangan dalam masyarakat mengalami kemerosotan karena kebijakan-kebijakan ekonomi negara yang gagal. Perasaan ketidakpuasan ekonomi umum diperparah oleh penyingkiran dari kekuasaan politik, yang dimonopoli oleh sekelompok kecil elite yang tampak mendukung suatu sistem nilai yang asing. Kegagalan-kegagalan dan pemiskinan sebagian besar kalangan masyarakat yang semakin parah ini diperkuat oleh kekalahan besar dan pedih bangsa-bangsa Arab dalam perang 1967 melawan Israel, yang bertindak sebagai katalisator bagi introspeksi sosial.²⁴

Meskipun para pendukung pemahaman sosio-psikologis ini setuju bahwa aktivisme Islam merupakan suatu respons terhadap berbagai ketegangan psikologis yang dihasilkan oleh keadaan-keadaan ini, para sarjana memperdebatkan artipenting relatif dari berbagai sebab yang berbeda. Sebagian sarjana berpendapat bahwa faktor-faktor sosio-ekonomi merupakan sebab utama dan cenderung menekankan latarbelakang sosio-ekonomi yang serupa dari para aktivis.²⁵ Asumsi dasar dari pendekatan semacam itu adalah bahwa latar-belakang sosio-ekonomi memperlihatkan pada kita berbagai ketidakpuasan dan karenanya hal itu menjadi alasan mengapa individu-individu bergabung dengan suatu gerakan atau kelompok Islam. Penelitian-penelitian awal menunjukkan bahwa sebagian besar kalangan militan memiliki tingkat pendidikan yang tinggi dan tidak berapa lama pindah ke pusat-pusat kota, sering kali untuk mencari kesempatan kerja. Para sarjana berpendapat bahwa karena anggota-anggota baru kalangan militan ini tercerabut dari akar dan keluarga pedesaannya, hidup dalam suatu lingkungan perkotaan baru dengan nilai-nilai yang berbeda, dan mengalami mobilitas sosial yang terhambat, mereka merasakan suatu keterasingan dan anomie sosial yang menjadikan mereka

²³ Denooux, Guilain. *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*. (Albany: SUNY Press, 1993)

²⁴ Haddad Yvonne Y. "Islamists and the 'Problem of Israel': The 1967 Awakening." Dalam *Middle East Journal* 46, 2 (Spring), h, 266-285.

²⁵ Ibrahim Saad Eddin. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings." Dalam *International Journal of Middle East Studies* 12, 4 (Desember), h, 423-453.

rentan terhadap ajaran tradisi Islamis. Studi-studi yang kemudian memperlihatkan bahwa basis dukungan tersebut bergeser pada strata masyarakat yang kurang terdidik, namun para anggota baru tersebut masih dianggap dimotivasi oleh tekanan-tekanan psiko-sosial yang disebabkan oleh krisis sosio-ekonomi.²⁶

Para sarjana yang lain melihat aktivisme Islam sebagai suatu respons terhadap imperialisme budaya. Dari perspektif ini, ketegangan sosial yang paling penting adalah pengaruh budaya Barat yang semakin besar, yang didukung oleh sekumpulan instrumen politik, ekonomi, dan militer asing dan internasional.²⁷ Kalangan Islamis sendiri cenderung menekankan dimensi krisis ini. Apakah klaim-klaim tersebut menutupi kepentingan-kepentingan lain, kalangan Islamis sering kali mengungkapkan ketidakpuasan dan tujuan-tujuan mereka dalam bahasa yang mirip dengan bahasa peradaban” Huntington, di mana mobilisasi dilihat sebagai suatu tanggapan terhadap niat busuk Barat untuk menghancurkan budaya masyarakat-masyarakat Muslim.²⁸ Dampak langsung dari argumen infiltrasi budaya ini adalah bahwa pengikisan nilai-nilai dan praktik-praktik Islam dapat dipastikan akan menyebabkan munculnya berbagai persoalan yang lebih besar di berbagai wilayah kehidupan sosial, termasuk ekonomi, politik dan pertahanan militer. “Serangan Barat terhadap Islam” tersebut (apakah oleh musuh-musuh asing atau wakil-wakil Barat di dunia Muslim) dengan demikian dikonseptualisasikan sebagai suatu tahap pertama dalam sebuah konspirasi untuk menghancurkan, melemahkan, dan akhirnya mendominasi negara-negara Muslim.

Para sarjana yang lain mendukung penjelasan-penjelasan ketegangan politik bagi munculnya aktivisme Islam. Di bawah pemerintahan yang otoriter, massa tidak memiliki akses politik formal untuk menanggulangi berbagai dampak buruk proyek modernisasi dan memburuknya kualitas kehidupan. Dengan sedikitnya saluran politik yang terbuka, akibat yang muncul adalah ketegangan sosial dan perasaan terasing. Perasaan ketidakberdayaan politik tersebut diperparah dengan tindak

²⁶Ibrahim Saad Eddin. “*The Changing Face of Egypt’s Islamic Activism.*” Dalam S.E. Ibrahim. *Egypt, Islam and Democracy*, (Cairo: American University in Cairo Press, 1996), h., 78

²⁷Burgat Frangois, dan William Dowell. *The Islamic Movement in North Africa*. (Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1993), h., 89

²⁸Samuel P Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. (New York: Simon and Schuster, 1996), h., 94

pasukan keamanan yang represif dan proses-proses administratif yang berusaha untuk mendepolitisasi masyarakat sipil (*civil society*) dan mencegah aktivitas-aktivitas oposisi. Karena gerakan-gerakan politik dilarang di sebagian besar rezim otoriter, aktivisme Islam menjadi suatu sarana alamiah bagi ketidakpuasan politik. Berakar dalam situs-situs sosial dari praktik dan nilai-nilai keagamaan yang umum diterima, perseteruan melalui Islam menggambarkan salah satu dari sedikit pilihan efektif yang tersedia untuk melawan penyingkiran politik.²⁹

Beberapa sarjana menjabarkan lebih jauh argument ketegangan tersebut dan menegaskan bahwa bentuk tepat aktivisme Islam secara langsung berkaitan dengan intensitas krisis tersebut. Dekmejian mewakili perspektif ini ketika ia menyatakan bahwa “lingkup dan intensitas reaksi fundamentalis, yang berkisar dari kebangkitan spiritual hingga kekerasan revolusioner, bergantung pada seberapa mendalam dan luasnya lingkungan krisis”.³⁰ Ketegangan yang semakin meningkat dianggap menyebabkan munculnya tanggapan yang semakin kuat, di mana individu-individu berusaha untuk menjangkarkan kembali diri mereka atau mengatasi ketidakpuasan melalui agama.³¹

Pendekatan sosio-psikologis awal terhadap studi gerakan sosial tersebut dikritik keras karena rumusannya yang terlalu sederhana tentang hubungan yang pasti antara ketegangan struktural dan ketidakpuasan gerakan, suatu kritik yang sama-sama bisa diterapkan pada pendekatan-pendekatan serupa dalam studi tentang aktivisme Islam.³² Sistem-sistem tidak secara inheren seimbang atau statis, melainkan terus-menerus dinamis ketika sistem-sistem itu mengalami tekanan dan ketegangan perubahan, peristiwa, dan interaksi sosial. Yang lebih penting, ketegangan sosial dan ketidakpuasan yang dihasilkannya (yang dianggap katalisator bagi aksi perseteruan) tersebar luas di semua masyarakat (meskipun isi

²⁹Burgat Frangois, dan William Dowell. *The Islamic Movement in North Africa*. (Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1993), h., 65-68

³⁰Clark Janine Astrid. “*Democratization and Social Islam: A Case Study of Islamic Clinics in Cairo*.” Dalam Rex Brynen, Bahgat Korany, and Paul Noble (ed.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World. Theoretical Perspectives*. (Boulder: Lynne Rienner, 1995), h, 6

³¹Esposito John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992) h, 12-17

³²Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h., 24

jelasan berbeda-beda berdasarkan kondisi-kondisi lokal), namun tidak selalu memunculkan suatu gerakan. Pada kenyataannya, gerakan-gerakan social tidak berhubungan dengan logika pasangan ketegangangerakan. Negara-negara miskin dengan sumber-sumber daya atau kebebasan politik yang terbatas sering kali tidak banyak menghasilkan gerakan-gerakan sosial, meskipun terdapat begitu banyak ketegangan dan ketidakpuasan. Di sisi lain, demokrasi-demokrasi Barat, yang memiliki standar kehidupan, kebebasan politik, dan stabilitas yang lebih tinggi, malah penuh dengan berbagai gerakan yang kuat.³³

Model-model ketegangan dari gerakan-gerakan sosial awal tersebut bukan hanya mengabaikan begitu banyak contoh di mana ketegangan tidak menghasilkan mobilisasi gerakan, namun mereka juga cenderung mengabaikan dimensi-dimensi purposif, politik, dan organisasi dari kontestasi gerakan. Gerakan-gerakan tidak sekadar merupakan mekanisme-mekanisme pengelolaan psikologis; mereka sering kali secara eksplisit difokuskan dan diarahkan pada wilayah politik.³⁴ Selain itu, para pesertanya bukan individu-individu “disfungsional” yang mencari kenyamanan psikologis, melainkan lebih sering merupakan anggota-anggota masyarakat terdidik dan normal.³⁵

Secara teoritis, Islam tidak mengakui pembagian batas-batas geografis atau kebangsaan di antara para pengikutnya. Oleh karena itu, Pan-Islamisme dalam pengertian persatuan seluruh umat Islam, sebenarnya setua Islam itu sendiri, yang berakar pada ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi. Hal ini mungkin terjadi secara teori, tetapi dalam kenyataannya keadaan yang terkait dengan pesatnya ekspansi Islam bahkan tidak memungkinkan terwujudnya kesatuan budaya, apalagi kesatuan politik. Sejarawan, meskipun menerima Islam melampaui nasionalisme, sering berargumen bahwa Pan-Islamisme, sebagai ideologi politik-agama, adalah fenomena baru dan baru muncul pada paruh kedua abad kesembilan belas. Memang

³³Alexander Christopher. “Opportunities, Organizations, and Ideas: Islamists and Workers in Tunisia and Algeria.” Dalam *International Journal of Middle East Studies* 32, 4 (Nopember), h, 465-490.

³⁴Buechler Steven M. “Beyond Resource Mobilization? Emerging Trends in Social Movement Theory.” Dalam *Sociological Quarterly* 34, 2, h, 217-235.

³⁵Keddie Nikki R. “The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism.” Dalam *Comparative Studies in Society and History* 36, 3 (Juli), h, 463-487.

benar istilah “Pan- Islamisme” adalah sebuah modem ungkapan yang digunakan oleh orang Barat dari pertengahan tahun 18705-an dan seterusnya. Namun, jauh sebelum istilah tersebut mulai digunakan di Barat, padanan terdekat Utsmaniyah, *Ittihad-i Islam* atau istilah *Ittihad-i Din* dan *Uhuwet-i Din* yang memiliki konotasi serupa, telah lama digunakan dalam korespondensi antara Ottoman dan penguasa Muslim di India, Asia Tengah, dan Indonesia.

Allah telah menciptakan langit dan bumi beserta segala isinya. Dan menciptakan manusia sebagai khalifah dimuka bumi. Tentu saja sebagai Sang Maha Pencipta ini sangat mengenal akan makhluk yang diciptakannya. Karena Allah sangat sayang dan perihatin terhadap barang yang diciptakannya maka Allah memberikan bimbingan dan petunjuk kepada manusia melalui kitab-kitabnya taurat, zabur, injil dan mengirimkan para Nabi untuk menerangkan aturan-aturan dalam kitab-kitab suci tersebut. Alquran adalah kitab-kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi terakhir, Rasulullah akhir zaman, Baginda Muhammad saw. Alquran diwahyukan kepada Muhammad saw untuk menerangkan isi Alquran melalui perkataannya, tindak-tanduknya, perbuatannya, tingkah-lakunya yang dikenal sebagai hadits-hadits shahih. Tidak ada yang lebih mengenal dan mengetahui sifat manusia dan sifat alam ini selain Allah sang Maha Pencipta. Oleh karena itu kehidupan penulis manusia dan hubungannya dengan alam semesta harus penulis patuh dan tunduk kepada bimbingan dan peraturan-peraturan yang telah ditentukan dan dituntun oleh Allah sang Maha Pencipta melalui Alquran dan Sunnah Rasulnya yang terakhir, Muhammad saw. Mengapa alquran, mengapa Muhammad saw? Karena Alquran adalah edisi terakhir dari semua kitab-kitab suci dari Allah. Didalam Alquran telah disempurnakan isi kitab-kitab suci sebelumnya, dan mengandung kisah-kisah umat sebelumnya. Sebagai edisi terakhir dari semua kitab-kitab suci tentu Alquran yang terlengkap dan paling sempurna. Maka itu satu konstitusi yang terbaik didalam satu Negara yang mengatur Negara, mengatur masyarakatnya, mestilah berdasarkan Hukum Allah dengan mengikuti Kitab-kitab suci-Nya edisi terakhir yaitu Alquran dan Hadis shahih Nabi Muhammad saw sebagai nabi akhir zaman untuk masa sekarang ini. Itulah sebabnya saya memilih *Islamic State* untuk perdamaian Aceh. Ini berdasarkan firman Allah dalam Alquran surah Al-Ma’idah ayat 49.

وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ٤٩

Artinya: “dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik”.³⁶

Berdasarkan wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan.

Jangan lupa bahwa orang-orang yang saat ini ada di Aceh baik yang memegang kekuasaan sebagai pengambil kebijakan mereka juga berhubungan dengan dengan orang-orang lain dari bangsa Indonesia, misalnya ada orang Aceh yang sekolah diluar Aceh maka sedikit banyaknya interaksi itu akan mempengaruhi. Namun bagaimana bisa mengkompromikan secara harmonis perbedaan-perbedaan itu namun tidak boleh ada pemaksaan dalam mencari kompromi-kompromi sehingga bisa lebih baik bagi keadaan Aceh kedepan termasuk pelaksanaan ajaran Islam, namun tetap saja ada orang yang tidak menginginkan itu dan ada orang yang menginginkan itu dengan ketat. Jadi jangan pernah berpikir sesuatu yang baik itu semua orang mendukung dalam penerapannya tetapi juga jangan berpikir tidak ada orang yang mendukung.³⁷

Kemunduran umat Islam bukanlah karena Islam, sebagaimana dianggap, tidak sesuai dengan perubahan zaman dan kondisi baru. Umat Islam mundur, karena telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar. Ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya hanya tinggal dalam ucapan dan diatas kertas. Sebagian dari ajaran-ajaran asing itu dibawa orang-

³⁶Alquran terjemahan Kementerian Agama

³⁷Wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 15 Desember 2021 pukul 10:00.

orang yang pura-pura bersikap suci, sebagian lain oleh orang-orang yang mempunyai keyakinankeyakinan yang menyesatkan dan sebagian lain lagi oleh hadits-hadits buatan. Paham qadha dan qadar umpamanya, demikian Jamaluddin Al-Afghani, telah dirusak dan diubah menjadi fatalism, yang membawa umat Islam kepada keadaan statis. qadha dan qadar sebenarnya mengandung arti bahwa segala sesuatu terjadi menurut ketentuan sebab musabab. Kemauan manusia merupakan salah satu dari mata rantai sebab musabab itu. Di masa yang silam keyakinan pada qadha dan qadar serupa ini memupuk keberanian dan kesabaran dalam jiwa umat Islam untuk menghadapi segala macam bahaya dan kesukaran. Karena percaya pada qadha dan qadar inilah maka umat Islam di masa yang silam bersifat dinamis dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi. Suatu sebab lain lagi ialah salah pengertian tentang maksud hadits yang mengatakan bahwa umat Islam akan mengalami kemunduran di akhir zaman. Salah pengertian ini membuat umat Islam tidak berusaha mengubah nasib mereka. Berdasarkan wawancara dengan bapak Husaini M. Hasan selaku informan primer menuturkan:

Yang terbaik untuk perdamaian Aceh adalah mempertahankan pelaksanaan syariah Islam di Aceh secara kafah. Tidak hanya dari segi Hukum Pidana tetapi juga dari Hukum Perdata juga harus disempurnakan sesuai dengan tuntunan Alquran dan Hadits shahih. Pokoknya Hukum Islam harus ditrapkan, dijalankan, dalam setiap bentuk kehidupan masyarakat Aceh di Aceh. Hukum Syariah harus dijalankan dalam sistem perdagangan, ekonomi, Bank system, pendidikan, kesehatan, politik, social dan dalam semua aspek kehidupan masyarakat Aceh yang beragama Islam. Aceh telah dikenal dari zaman purbakala sebagai "serambi Mekkah" . Sejak abad ke-13 masyarakat dan Negara Aceh telah mempraktekkan dan menganut ajaran Islam, dan telah dikenal sebagai pelopor Islam di Nusatenggara dan merupakan bahagian dari wilayah Islam khalifah Islam terakhir, khalifah Islam Othmani.³⁸

Adapun tujuan Pan Islamisme sebagai ide persatuan ialah untuk meyakinkan pikiran umat Islam agar Islam dapat dijadikan sebagai suatu aqidah dan sebagai suatu ideologi (pandangan hidup dunia). Dan membangun kembali jiwa Islam yang terkandung dalam Alquran dan as-Sunnah. Dengan kata lain bahwa ia bertujuan mengarahkan mereka agar meninggalkan unsur-unsur fatalisme (percaya

³⁸Wawancara dengan Husaini M. Hasan selaku sumber primer didalam penelitian ini. Tokoh Perjuangan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Wawancara dilakukan melalui e-mail, 04 Desember 2021 pukul 09:25.

pada takdir) dan menuju kepada sifat dinamisme (bergerak maju). Berdasarkan wawancara dengan Assoc, Prof. Zuly Qodir. Pengamat Politik Islam serta akademisi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, menuturkan:

Dinamika sosial kemasyarakatan. Negara saat ini telah menjadi *nation state* atau negara bangsa, yang antara satu dengan lainnya saling terhubung dan saling terpengaruh dan memengaruhi satu sama lainnya. Tidak ada negara yang independent secara mutlak. Tidak ada negara yang menerapkan pemilihan berdasarkan agama secara mutlak. Tetapi nilai-nilai keagamaan dan nilai-nilai modern saling berhubungan. Oleh sebab itu, negara Islam yang dimaksudkan saat ini itu yang seperti apa? Apakah seperti zaman rasullah ketika di Madinah? Penulis ketahui saat itu nabi pun tidak menyebutkan sebagai negara Islam, tetapi sebagai kota yang beradab, teratur, dan saling menghargai satu sama lainnya. Itulah Madinah. Perjanjian Madinah menjadi dasar pengelolaan masyarakat-kota yang beradab, bukan sebagai negara. Kalau pun disebut negara maka negara yang sangat kecil lingkupnya yaitu hanya wilayah Madinah, bukan yang lainnya.³⁹

Pan Islamisme sebagai ide persatuan umat Islam dan suatu kesatuan politik negara-negara Islam bertujuan mempersatukan umat Islam di bawah pimpinan seorang Khalifah. Persatuan umat Islam merupakan tujuan yang harus dapat diwujudkan dengan bersatu dan kerja sama yang baik, dengan demikian maka umat Islam akan memperoleh kemajuan dan ini terkandung dalam ide Pan Islamisme. Ide besar Jamaluddin Al-Afghani tentang Pan Islamisme, sebuah gagasan untuk membangkitkan dan menyatukan dunia Arab khususnya, dan dunia Islam umumnya untuk melawan kolonialisme Barat. Yang dimaksud dengan Barat adalah Inggris dan Perancis khususnya yang kala itu banyak menduduki dan menjajah dunia Islam dan negara-negara berkembang. Inti Pan-Islamisme terletak pada ide bahwa Islam adalah satu-satunya ikatan kesatuan kaum Muslimin. Jika ikatan itu diperkokoh dan menjadi sumber kehidupan dan pusat loyalitas mereka, maka kekuatan solidaritas yang luar biasa akan memungkinkan pembentukan dan pemeliharaan negara Islam yang kuat dan stabil. Pakar sejarah Azyumardi Azra dalam *Historiografi Islam Kontemporer*, menilai ide Jamaluddin tentang Pan-Islamisme atau persatuan umat Islam sedunia, sebagai entitas politik Islam universal. Dengan idenya tersebut Al-

³⁹Wawancara dengan Assoc, Prof. Zuly Qodir. Pengamat Politik Islam serta akademisi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Wawancara dilakukan melalui sabungan seluler, 23 Januari 2022 pukul 09:25.

Afghani menjadikan Islam sebagai ideologi anti-kolonialis yang menyerukan aksi politik menentang Barat. Menurut beliau, Islam adalah faktor yang paling esensial untuk perjuangan kaum Muslimin melawan Eropa, dan Barat pada umumnya. Berdasarkan wawancara dengan Haekal Afifa, S.IP, adalah orang dekat Husaini M. Hasan, menuturkan:

Pertaruangan antara demokrasi nasionalisme dan Pan-Islamisme ini sudah selesai, diaman pihak Pan-Islamisme dalam arti representasi keIslaman dalam bernegara kalah, sebagai bukti bahwa ikhwanul muslimin sudah dibubarkan banyak hal-hal yang secara geopolitik dunia itu Islam tidak diuntungkan hari ini, makanya secara ilmu diplomasi itu itu tidak penting sehingga Hasan Tiro sendiri dalam membentuk platform Aceh Merdeka ada beberapa hal yang dihilangkan sehingga bisa lebih masuk dalam politik dunia, makanya terkesan Hasan Tiro membawa ideologinya itu nasionalisme padahal substansi dari pemikiran Aceh merdeka itu adalah *Islamic*.⁴⁰

Ide Pan Islamisme di harapkan sebagai titik tujuan dalam persatuan umat Islam yang harus dijadikan suatu ideologi, dan sekaligus membebaskan dunia Islam dari kekuasaan asing. Ia berusaha menjadikan umat Islam yang bebas dan merdeka untuk mewujudkan tercapainya tujuan tersebut, maka ia mendorong umat Islam untuk memperkuat peradabannya dengan jalan mempelajari contoh-contoh Barat dalam rangka menemukan sumber kekuatannya. Sebab, dengan mengembangkan akal dan teknologi Barat di harapkan Islam pun akan menjadi kuat. Berdasarkan wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan.

Jadi politik itu berperan mengkompromikan masalah itu supaya lebih tenang. Tetapi jika ada orang-orang diluar boleh saja dan ini harus melalui suatu kajian yang mendalam dan tidak boleh ada saling curiga dan kemudian orang berpikir berbeda. Semua kalangan harus bersatu dalam mebicarakan konsep sampai kepada penerapannya harus dipertimbangkan juga perkembangan masyarakat Aceh. Jika dilihat sudah mulai bagus dalam penerapan syariat Islam itu ada gojek akhwat untuk kalangan perempuan, inikan sudah mulai bagus sehingga dalam penerapan ini perlu gagasan yang lebih bagus lagi. Jangan dianggap ini ekstrim memang ajaran Islam seperti itu dan harus terus ada diskusi untuk penyempurnaan dan tidak boleh kaku, misalnya apa harus tradisi cambuk memang secara tradisional itu memang cambuk, atau ada keniscayaan dalam memberikan hukuman semisal yang melakukan kesalahan diberikan hukuman bekerja atau sebagainya, karena

⁴⁰Wawancara dengan Haekal Afifa, S.IP, adalah orang dekat Husaini M. Hasan. Wawancara dilakukan secara langsung, 18 Desember 2021 pukul 12:00.

hukuman untuk menyadarkan bukan hukuman untuk menyiksa pelakunya, namun untuk mewujudkan ini semua membutuhkan proses yang panjang serta jika dilihat dari buku-buku fiqih klasik memang seperti itu. Namun untuk kedepan bisa saja itu berubah karena ada di beberapa negara Islam yang sudah mengalami perubahan didalam penerpaan hukuman bagi pelanggar aturan.⁴¹

Bagi Jamaluddin Al-Afghani, fenomena yang menimpa nasib umat Islam di seluruh dunia ketika itu hanya mampu diobati dengan melaksanakan beberapa pembaharuan terutama dalam aspek politik. Umat Islam sebenarnya perlu sadar bahwa melalui proses pembaharuan, mereka akan dapat membina kekuatan sendiri untuk menentang kerusakan terutama dari pihak Barat. Pan Islamisme dalam pengertian yang luas adalah kesadaran kesatuan umat Islam yang diikat oleh kesamaan agama yang membentuk solidaritas sedunia. Sedangkan dalam pengertian khusus adalah gerakan mempersatukan umat Islam. Gerakan ini secara samar-samar pernah diutarakan oleh Al-Thah-Thawi dengan memakai istilah persaudaraan seagama, dan kemudian ditegaskan oleh Jamaluddin Al-Afgani dan Muhammad Abduh.

Ketika ide-ide baru yang disiarkan Al-Tahtawi melalui buku-buku terjemahan dan karangannya, telah mulai meluas di kalangan masyarakat Mesir, di antaranya ide trias politica dan patriotisme. Telah matang waktunya untuk membentuk suatu partai politik, maka pada tahun 1879 M atas usaha Jamaluddin Al-afghani terbentuklah partai Al-Hizb al-Watani (Partai Nasional). Slogan “Mesir untuk orang Mesir” mulai kedengeran. Tujuan partai ini selanjutnya ialah memperjuangkan pendidikan universal, kemerdekaan pers dan pemasukan unsur-unsur Mesir ke dalam posisinya dalam bidang militer. Atas sokongan partai ini Jamaluddin Al-Afghani berusaha menggulingkan raja Mesir yang berkuasa di waktu itu, yakni Khedewi Ismail, untuk diganti dengan putra Mahkota Taufik. Yang tersebut akhir ini berjanji akan mengadakan pembaharuan-pembaharuan yang dituntut Al-Hizb al-Watan. Tetapi setelah menjadi Khedewi, Taufik atas tekanan Inggris mengusir Jamaluddin Al-Afghani keluar dari Mesir di tahun 1879 M.

⁴¹Wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 15 Desember 2021 pukul 10:00.

Tujuan Pan Islamisme sebagai ide persatuan umat Islam, Jamaluddin Al-Afghani berusaha memberikan bimbingan tentang ajaran Islam untuk bersatu dan menjadi kuat, menolak pemerintahan absolut serta melenyapkan intervensi asing dari berbagai negara Islam. Pada masa Usmani, Turki berusaha menggunakan Pan Islamisme untuk menyatukan seluruh umat Islam di bawah kerajaan Usmani. Gerakan ini kemudian dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afghani yang lebih menekankan pada gerakan politik untuk menghadapi kolonialisme dan imperialisme Barat, dengan bercita-cita membentuk semacam konfederasi negara-negara Islam.

Pan-Islamisme yang Jamaludin Al-Afghani suarakan dalam pembaharuannya adalah:

1. Dalam Bidang Politik, campur tangan bangsa Eropa dalam mengatur pemerintahan di berbagai negara Islam membuat umat muslim menjadi tidak nyaman. Untuk itu, Jamaludin Al-Afghani menyuarakan supaya tampuk pemerintahan sepenuhnya dipegang oleh orang yang bertanggung jawab dan beragama Islam.
2. Dalam Bidang Sosial, akidah dan pemahaman umat Islam semakin lama semakin buruk akibat salah memahami ajaran Islam yang sesungguhnya, akibatnya membuat umat muslim menjadi bimbang dan ragu terhadap Islam. Maka Jamaludin Al-Afghani berusaha untuk menyuarakan agar umat muslim selalu menggunakan akal pikiran dan selalu berpatokan kepada Alquran dan al-Hadist dalam memahami ajaran Islam.
3. Dalam Bidang Kebudayaan, umat muslim sudah mulai melupakan budaya yang dimiliki oleh Islam yang tidak ternilai harganya, karena pengaruh dari budaya-budaya asing yang masuk merusak akidah umat. Untuk itu, Jamaludin Al-Afghani berusaha untuk menyuarakan kepada seluruh umat Islam agar dapat menghargai dan mengembangkan budaya yang Islam miliki dan membuang yang negatif budaya yang datang dari luar.⁴²

Melalui perjuangannya itu, Jamaluddin Al-Afghani telah mencetak generasi yang memiliki ilmu pengetahuan, keteguhan hati dan pemahaman yang benar

⁴²Jenkins J. Craig. "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements." Dalam *Annual Review of Sociology* 9, h, 527-553.

terhadap Islam dan ajarannya. Seperti Muhammad Abduh yang melebihi orang-orang semasanya dalam memahami agama, nilai-nilai agama dan kondisi hidup.

Jamaluddin Al-Afghani wafat pada tahun 1897 M. perjuangan dan arah pemikirannya menyebar ke seluruh dunia Islam, antara lain:

1. Di Mesir, muncul Muhammad Abduh dengan sekolah salafiyahnya.
2. Di Aljazair, didirikan Perkumpulan Ulama Aljazair oleh Abdul Hamid bin Badis.
3. Di Indonesia, muncul Pergerakan Tajdid al-Manar, dipelopori oleh Abdul Karim Amrullah di Sumatera dan Ahmad Dahlan di Jawa.
4. Di India, Jemaah Ahlul Hadits dan Nudwatul Ulama didirikan oleh Muhammad Syibl an-Nu'mani

Jamaluddin Al-Afghani melihat kemunduran umat Islam bukan karena Islam tidak sesuai dengan perubahan zaman, melainkan disebabkan umat Islam telah dipengaruhi oleh sifat statis, fatalis, meninggalkan akhlak yang tinggi, dan melupakan ilmu pengetahuan. Intinya, umat Islam menurut beliau telah meninggalkan ajaran Islam yang sebenarnya. Islam menghendaki umatnya yang dinamis, mencintai ilmu pengetahuan, dan tidak fatalis. Sifat statis membuat umat Islam tidak berkembang dan hanya mengikuti apa yang telah menjadi ijthid ulama sebelum mereka. Mereka tidak berbuat dan menggantungkan harapan kepada nasib.

Usaha Jamaluddin Al-Afghani untuk mempersatukan umat Islam tidak mudah bahkan usahanya telah gagal. Hal ini melahirkan suatu anggapan bahwa kegagalan tersebut karena situasi politik di berbagai negara Islam telah krisis. Walaupun demikian, ia tetap berjuang dengan semangat tinggi dan selalu berusaha membangkitkan rasa persaudaraan dan solidaritas Islam dalam menghadapi Barat. Karena menurut Jamaluddin, persatuan umat Islam harus diwujudkan kembali. Dengan bersatu dan mengadakan kerjasama yang erat, umat Islam akan kembali memperoleh kemajuan. Sehingga ahli sejarah menganggap Jamaluddin sebagai

pelopor kebangpenulisan Islam dan sekaligus sebagai pembawa panji-panji anti imperialisme.⁴³

Sebagai bukti bahwa pengaruh ide Pan-Islamisme masih hidup, ini nampak ketika berdirinya negara Pakistan yang diawali oleh Muhammad Iqbal (1876-1938 M) berdirinya Pakistan sebagai negara Islam merdeka. Negara tersebut membawa ide Pan Islamisme, mengarah ke arah yang lebih dekat dengan realisasinya. Di Indonesia, hampir berbarengan dengan gerakan Pan Islamisme berdiri perkumpulan Jamiatul Kheir di Pekojan, Batavia, pada 1901 sebagai organisasi politik yang bergerak di bidang sosial kemasyarakatan yang membawa semangat tolong menolong. Jamiatul Kheir dibentuk dengan tujuan utama mendirikan satu model sekolah modern yang terbuka luas untuk umat Islam. Perkumpulan ini lebih menitik beratkan pada semangat pembaruan melalui lembaga pendidikan modern. Jamiat Kheir membangun sekolah bukan semata-mata bersifat agama, tapi sekolah dasar biasa dengan kurikulum agama, yang mempelajari matematika, sejarah, ilmu bumi dan bahasa pengantar Melayu. Bahasa Inggris merupakan pelajaran wajib, pengganti bahasa Belanda. Sedangkan pelajaran bahasa Arab sangat ditekankan sebagai alat untuk memahami sumber-sumber Islam. Keberadaan Jamiatul Kheir yang kemudian disusul dengan Al-Irsyad, setidaknya sebagai penggerak dunia Islam baru yang pertama kali di Indonesia. selain itu, gerakan Islam radikal juga pernah terjadi di Indonesia paska kemerdekaan yakni gerakan Darul Islam yang di pimpin RM Kartosoewirjo. Gerakan ini tidak hanya menggagas dan menyebarkan Pan Islamisme, persaudaraan muslim namun mendirikan negara Islam. Akibat kurangnya dukungan dari mayoritas muslim di Indonesia, gerakan Darul Islam di cap sebagai pemberotak dan dapat ditumpas pada tahun 1962.

Kebangkitan Muslim ini, yang akan menyediakan lahan subur bagi propaganda dan aktivitas Pan-Islam, pertama-tama dan terutama merupakan respons alami terhadap tekanan Rusifikasi dan Kristenisasi; itu juga, mungkin, dipengaruhi oleh gejolak ideologis dalam masyarakat non-Muslim tetangga di Kekaisaran Tsar. Kontak dengan Kekaisaran Ottoman telah disebutkan. Namun,

⁴³Marty Martin, dan R. Scott Appleby (ed.). *Fundamentalisms Comprehended*. (Chicago: University of Chicago Press, 1995)

satu peristiwa khusus lainnya harus dicatat: kekalahan Rusia dalam perang Rusia-Jepang tahun 1904. Bagi umat Islam di mana-mana, peristiwa ini membuktikan bahwa negara Timur dapat meraih kemenangan atas kekuatan besar Kristen Eropa. Bagi kaum Muslim di Rusia, di samping itu, ini menunjukkan kelemahan kekaisaran; saat itulah beberapa dari mereka mulai mempertimbangkan secara serius pembebasan mereka sendiri, dan mereka selanjutnya didorong oleh Revolusi.

Seperti di Kekaisaran Ottoman, pendekatan budaya terhadap Pan-Islam mendahului pendekatan politik. Pada generasi intelektual muda di Rusia yang bergulat dengan solusi yang lebih luas untuk masalah khusus mereka sebagai Muslim, kepribadian yang paling orisinal dan yang paling aktif, mungkin adalah Ismail Gasprinskiy (dalam Tatar, Gasprah). Gasprinskiy (1851-1914) berpendidikan baik dan akrab tidak hanya dengan budaya Tatarnya sendiri, tetapi juga budaya Rusia, Prancis, dan Turki. Dia telah banyak dipengaruhi oleh penulis Muda Ottoman, termasuk pandangan mereka tentang Pan-Islam. Dia menjabat sebagai walikota kotanya di Krimea, antara 1877 dan 1881, dan tetap berpikiran publik sepanjang hidupnya. Dalam semangat inilah ia berusaha untuk mengabdikan kepada umatnya dan seagama dengannya sebagai seorang pendidik, jurnalis, dan penulis, yang selalu terlibat dalam politik. Tahun 1881 adalah tahun yang penting dalam karir Gasprinskiy. Saat itulah dia mengundurkan diri dari jabatan walikotanya untuk mendedikasikan seluruh hidupnya untuk menulis dan mengajar dan, kemudian, untuk aktivitas politik-dalam penyebab Pan-Turkisme dan Pan-Islam. Pada tahun itu juga, dia menerbitkan apa yang mungkin menjadi bukunya yang paling penting.⁴⁴

Ditulis dalam bahasa Rusia, dan berjudul *Russkoye Musul'manstvo* (Islam Rusia), dikembangkan dari seri lima artikel yang diterbitkan sebelumnya, menggambarkan pandangan dan kegiatan Gasprinskiy di masa depan. Subjudulnya yang sederhana, 'Pemikiran, Catatan, dan Pengamatan Seorang Muslim', menyembunyikan pikiran yang bersemangat dan terlatih. Dia mungkin memilih untuk menulis dalam bahasa Rusia untuk menjangkau pembaca yang lebih luas di

⁴⁴Larana Enrique, et. al, *New Social Movements: From Ideology to Identity*. (Philadelphia: Temple University Press, 1994)

antara kaum intelektual dari kelompok Muslim yang berbeda, serta di antara orang Rusia. Menurut persepsi Gasprinskiy, Rusia akan segera menjadi negara dengan komunitas Muslim terbesar di dunia. Karena diskriminasi dan ketidakpedulian, menurutnya, komunitas ini belum memiliki kasih sayang terhadap tanah airnya yang layak diterima Rusia. Diperlukan kebijakan pemerintah yang terdefinisi dengan lebih baik. Sekolah baru menggunakan bahasa Tatar, termasuk universitas, akan memperbaiki situasi. Asimilasi yang dipaksakan, melalui Rusifikasi, hanya akan memusuhi kaum Muslim. Di sisi lain, menghapus ketidaktahuan dan mendorong pendidikan di kalangan Muslim, dalam budaya mereka sendiri maupun di Rusia, akan membawa pemulihan hubungan antara Muslim dan Rusia dan keterlibatan yang lebih berarti dalam kehidupan tanah air mereka, karena hambatan akan disingkirkan. Akomodasi seperti itu adalah satu-satunya cara yang layak untuk hubungan antar-komunal, bagi umat Islam, dalam agama dan kehidupan sosial mereka, kekuatan yang diperlukan untuk menolak asimilasi yang dipaksakan. Setiap komunitas Muslim memiliki pemerintahan mininya sendiri, yang mengikat individu pada tubuh dan mengikuti hukum umum, adat istiadat, dan tradisi semuanya berakar pada Islam. Setiap komunitas semacam itu memiliki kepemimpinan spiritualnya sendiri, yang mungkin dicita-citakan oleh setiap Muslim, mesjid dan sekolah (mekteb) mereka sendiri, didanai oleh uang yayasan (wakaf) saleh, sementara banyak komunitas memiliki sekolah (*medrese*) yang lebih maju. Oleh karena itu, masyarakat Muslim menghadirkan massa yang kompak, yang menjalani kehidupannya sendiri yang khusus. Rusifikasi sebenarnya tidak banyak berpengaruh, karena kehidupan Islam akan terus berlanjut dalam keluarga, yang tidak dapat dikendalikan.⁴⁵

Sebaliknya, memberi kaum Muslim fasilitas pendidikan dan penerbitan dalam bahasa mereka sendiri, dikombinasikan dengan bahasa Rusia, akan membuat mereka menjadi patriot yang lebih baik. Karena kehidupan Islam akan terus berlanjut dalam keluarga, yang tidak dapat dikendalikan. Sebaliknya, memberi kaum Muslim fasilitas pendidikan dan penerbitan dalam bahasa mereka sendiri, dikombinasikan dengan bahasa Rusia, akan membuat mereka menjadi patriot yang

⁴⁵Tilly Charles. *From Mobilization to Revolution*. (Reading Mass: Addison Wesley, 1978), h, 39

lebih baik. karena kehidupan Islam akan terus berlanjut dalam keluarga, yang tidak dapat dikendalikan. Sebaliknya, memberi kaum Muslim fasilitas pendidikan dan penerbitan dalam bahasa mereka sendiri, dikombinasikan dengan bahasa Rusia, akan membuat mereka menjadi patriot yang lebih baik.

Dua tema utama dijalankan melalui buku Gasprinskiy. Yang pertama adalah pembukaan menuju Russifikasi, menekankan kebutuhan khusus Muslim di Rusia untuk memperoleh bahasa pemerintah. Dia diserang untuk ini oleh sesama Tatar dan Muslim lainnya yang, bagaimanapun, tidak mengakui dukungan Gasprinskiy untuk bahasa Tatar dan untuk peradaban dan masyarakat Muslim. Beberapa halaman yang dia curahkan untuk kekompakan dan swasembada masyarakat Muslim menunjukkan konsep awal persatuan Muslim dan menandai tulisan dan aktivitasnya lebih lanjut dalam perjuangan Pan-Islam. Lagi pula, mengingat penyensoran Tsar yang parah pada saat itu, tidak ada salahnya jika dia mengatakan secara eksplisit untuk persatuan segera semua Muslim Rusia.⁴⁶

Sentimen Pan-Islam, yang dipupuk oleh tokoh-tokoh terkemuka seperti Gasprinskiy, Ibrahim, dan Agaoglu, tidak diragukan lagi berdampak pada Muslim Rusia, tetapi sulit untuk memperkirakan seberapa efektif propaganda ini. Beberapa indikasi diberikan oleh korespondensi kaum Turki Muda di Eropa, pada awal abad kedua puluh, dengan rekan seagama mereka di Rusia. Sebuah surat, yang ditandatangani oleh Dr Nazim dan Dr Bahaeddin atas nama Komite Persatuan dan Kemajuan, tertanggal di Paris pada 22 September 1906 dan ditujukan kepada kaum Muslim di Kaukasus, ditemukan oleh mending sejarawan Turki Ahmed Bedevi Kuran dan dicetak ulang di versi singkat. Di dalamnya, Komite yang sebagian besar sekuler dan berpikiran politik berbicara kepada rekan seagama mereka yang jauh atas nama Pan-Islam, menyatakan bahwa kekuatan Eropa ketakutan Pan-Islam adalah indikasi yang baik dari kekuatannya. Para penulis menggunakan surat ini untuk menjalin hubungan dengan Muslim Rusia.⁴⁷

⁴⁶Langhor, Vicky. "Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamisms and Electoral Politics." Dalam *International Journal of Middle East Studies* 33, 4 (November), h, 591-610.

⁴⁷David Snow A., dan Robert D. Benford. "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization." Dalam Bert Klandermans, et. al., *From Structure to Action: Comparing Movement*

Sejauh menyangkut Muslim di dalam Kekaisaran Tsar, tampaknya beberapa aktivitas Pan-Islam, yang kemungkinan didukung oleh agen-agen Utsmaniyah, berlanjut di Asia Tengah selama perang. Sebagian besar informasi yang tersedia tidak jelas dan tidak selalu dapat diandalkan. Polisi Tsar menemukan, dalam 1995, setidaknya dua seruan hektograf berbeda menyerukan semua Muslim-atas nama Islam dan Pan-Islam-untuk membebaskan diri dari dominasi Rusia dengan menunjukkan kesetiaan mereka kepada Khalifah dan membantu penyebab Islam dengan mendaftar di tentara Ottoman atau menyumbangkan uang. Polisi rahasia Tsar, Okhrana, menulis banyak laporan tentang aktivitas Pan-Islam yang sedikit terorganisir di Turkestan dan di tempat lain, berdasarkan jaringan Muslim lokal yang bertemu saat salat dan mengumpulkan dana untuk upaya perang Utsmaniyah. Sebagian besar laporan didasarkan pada desas-desus.

B. Aktivisme Di Dalam Negeri dan Luar Negeri

Para sarjana berbeda pendapat mengenai apa itu gerakan sosial dan bagaimana penulis mempelajarinya. Beberapa sarjana menekankan aspek organisasi (dan tujuan dari gerakan-gerakan sosial. Michael Useem, misalnya, mendefinisikan gerakan sosial sebagai “tindakan kolektif terorganisasi, yang dimaksudkan untuk mengadakan perubahan sosial.” John McCarthy dan Mayer Zald melangkah lebih rinci, dengan mendefinisikan gerakan sosial sebagai “upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam distribusi hal-hal apa pun yang bernilai secara sosial”. Sedangkan Charles Tilly menambahkan corak perseteruan (contentious) atau perlawanan di dalam interaksi antara gerakan sosial dan lawan-lawannya. Dalam definisinya, gerakan-gerakan social adalah “upaya-upaya mengadakan perubahan lewat interaksi yang mengandung perseteruan dan berkelanjutan di antara warganegara dan negara.”

Dalam soal pendefinisian ini, penulis lebih cenderung mengikuti David Meyer dan Sidney Tarrow, dalam karya mereka *Social Movement Society*.

Participation across Cultures, International Social Movement Research, jilid 1, (Greenwich, Conn: JAI Press, 1988), h, 197-218.

Keduanya memasukkan semua ciri yang sudah disebutkan di atas dan mengajukan sebuah definisi yang lebih inklusif tentang gerakan sosial, yakni: “Tantangan-tantangan bersama, yang didasarkan atas tujuan dan solidaritas bersama, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elite, saingan atau musuh, dan pemegang otoritas”. Dua fitur tampil menonjol dalam definisi ini. Pertama, gerakan-gerakan sosial melibatkan “tantangan kolektif”, yakni upaya-upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam aransemen-aransemen kelembagaan. Tantangan-tantangan ini dapat berpusat pada kebijakan-kebijakan public atau ditujukan untuk mengawali perubahan yang lebih luas dalam struktur lembaga-lembaga sosial dan politik, distribusi jaminan sosial, atau dapat pula menyangkut konseptualisasi mengenai hak-hak dan tanggung jawab sosial dan politik. Fitur yang kedua adalah corak politis yang inheren di dalam gerakan-gerakan sosial. Ini terutama terkait dengan tujuan-tujuan yang hendak dicapai lewat gerakan-gerakan sosial, yang secara tipikal mencakup perubahan di dalam distribusi kekuasaan dan wewenang.⁴⁸ Tujuan-tujuan politis ini hanya mungkin dicapai lewat interaksi-interaksi yang terus menerus, berkelanjutan, dengan aktor-aktor politik di luar gerakan, yang terpenting di antaranya adalah sekutu-sekutu dan pesaing-pesaing politik dan pemegang otoritas kekuasaan. Sebagaimana firman Allah dalam Alquran Surah Ali-‘Imran ayat 159:

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ
فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.⁴⁹

⁴⁸Kepel Gilles. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. (University Park: Pennsylvania State Unvers Press, 1994)

⁴⁹Alquran terjemahan Kementerian Agama

Dalam *Power in Movement*, bukunya yang terus dibaca sebagai buku-ajar di perguruan-perguruan tinggi di Amerika Serikat, Tarrow lebih jauh menegaskan bahwa gerakan-gerakan sosial adalah bentuk paling modern dari politik perseteruan (*contentious politics*), yang terjadi “ketika orang-orang biasa, sering kali dalam kerja sama dengan warga negara yang lebih berpengaruh, bersama-sama menggalang kekuatan dalam konfrontasi kolektif mereka melawan kelompok elite, pemegang otoritas, dan musuh-musuh politik.” Penggunaan kata “perseteruan” di sini, yang saya kira bisa juga penulis perlebar maknanya untuk mencakup perlawanan, bukan tanpa pertimbangan serius. Sedikitnya ada dua implikasi penting yang perlu digarisbawahi di sini. Pertama, kata itu digunakan untuk membuka peluang bagi siapa saja untuk terlibat di dalam gerakan-gerakan sosial. Antara lain dipengaruhi oleh Tilly yang memopulerkan istilah ini pertama kali, dengan kata itu Tarrow ingin menunjukkan bahwa bahkan orang sangat biasa sekalipun dapat terlibat dalam gerakan sosial, karena sumber daya yang diperlukan untuk keterlibatan itu bisa sangat minimal, yakni mulut untuk meneriakkan perlawanan di dalam sebuah protes, misalnya. Kedua, kata “perseteruan” juga adalah kata yang maknanya bebas-nilai; kata itu mengimplikasikan bahwa gerakan-gerakan sosial yang dianalisis dalam literatur ini adalah gerakan-gerakan yang ingin memperjuangkan apa saja. Maksudnya, analisis yang sama dapat diterapkan untuk menjelaskan misalnya dua gerakan sosial dengan tujuan saling bertentangan. Para analis gerakan-gerakan sosial di sini tidak peduli apakah gerakan-gerakan itu ingin memperlebar ruang publik, misalnya, atau hendak mempersempitnya. Demikianlah, misalnya, dalam *Uncivil Movements*, Leigh Payne memanfaatkan teoriteori gerakan sosial untuk menjelaskan bagaimana kalangan sayap kanan di Amerika Latin, terutama militer, ingin menghancurkan demokrasi yang baru tumbuh.⁵⁰

Sementara berbagai konfrontasi seperti yang “dikelola” gerakan-gerakan sosial sudah umum ditemukan di era mana saja dalam sejarah manusia, Tarrow lebih jauh berpendapat bahwa upaya untuk “memperkuat gaung, mengoordinasikan, dan memelihara konfrontasi-konfrontasi itu, dalam rangka

⁵⁰Antoun Richard T., dan Mary E. Hegland (ed.). *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*. (Syracuse: Syracuse University Press, 1987)

melawan musuh-musuh yang lebih kuat, adalah sumbangan unik sebuah gerakan sosial.” Itulah sebabnya ia juga menyatakan bahwa gerakan sosial adalah “sebuah temuan baru abad modern dan menyertai pertumbuhan negara-negara modern”.

Sekalipun tampak dari luar mengada-ada, Tarrow serius dengan klaimnya di atas. Antara lain diinspirasi oleh *Imagined Communities* karya penting Benedict Anderson mengenai pengaruh penemuan mesin cetak terhadap penyebaran nasionalisme dari Eropa ke seluruh dunia, Tarrow percaya bahwa kedua hal itu juga menentukan corak gerakan-gerakan sosial: penemuan mesin cetak memfasilitasi tumbuh dan bertahannya gerakan-gerakan sosial serta memperkaya repertoarnya, sedangkan pembentukan negara nasional mempertegas blok-blok sekutu dan lawan yang harus dipertimbangkan para pemimpin gerakan sosial, bingkai (*frames*) yang harus mereka usung untuk menjustifikasi gerakan, dan pemilihan repertoar yang cocok untuk digunakan gerakan, sejalan dengan kekuatan atau batas-batas negara nasional di era yang sekarang disebut globalisasi. Jika definisi di atas penulis terima, bagaimana penulis sebaiknya membedakan gerakan sosial dari kelompok-kelompok kepentingan (*interest groups*) dan partai-partai politik? Ini persoalan yang cukup ruwet, sekalipun para sarjana sudah berusaha menjawabnya. penulis akan meringkaskannya di bawah ini, dengan (1) menelusuri persamaan dan perbedaan antara gerakan-gerakan sosial dan kelompok-kelompok kepentingan dan (2) menggarisbawahi persamaan keduanya itu dan perbedaan keduanya dari partai-partai politik.⁵¹

Beberapa sarjana berpandangan bahwa memperlakukan gerakan sosial sebagai sesuatu yang secara konseptual berbeda dari kelompok-kelompok kepentingan tidak akan bermanfaat dan juga tidak terlalu berguna secara empirik. Alasannya: sekalipun kedua jenis organisasi itu berbeda dilihat dari segi taktik yang digunakan, organisasi formal, jumlah peserta yang terlibat, sumber daya dan tujuan-tujuan yang hendak dicapainya, keduanya tetap sama dilihat dari segi bahwa keduanya mencoba memengaruhi proses-proses politik dan hasil akhirnya. Seperti kelompok-kelompok kepentingan, gerakan-gerakan sosial menjalankan dua fungsi

⁵¹Lawrence Bruce. *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age.* (Columbia: University of South Carolina, 1989)

politik yang utama: (1) agregasi kepentingan, yakni pembentukan suatu program kebijakan yang didasarkan atas serangkaian kepentingan dan pandangan yang berbeda; dan (2) artikulasi kepentingan, yakni mengekspresikan dan memublikasikan berbagai kebijakan yang dimaksudkan untuk memengaruhi langkah-langkah pemerintah. Kelompok-kelompok kepentingan dan gerakan-gerakan sosial juga memanfaatkan beragam metode yang sama dalam mengartikulasikan kepentingan: melobi para politisi dan birokrat, membuat dan menyebarkan pamflet, membuat riset dan mengorganisasikan petisi, mengoordinasikan aksi-aksi pemogokan, sambal mengorganisasikan aksi-aksi kekerasan tertentu, dan lainnya.

Namun demikian, seperti disarankan Freeman dan Johnson, amat berguna untuk membayangkan berbagai bentuk atau jenis aksi kolektif sebagai titik-titik yang berbeda dari satu kontinum yang sama: dari kerumunan yang pengorganisasiannya sangat minimal, atau tidak terorganisasi sama sekali, di satu kutub, ke kelompok-kelompok kepentingan yang amat baik organisasinya, di kutub lainnya. Kata Freeman dan Johnson, “Di satu sisi ada bentuk-bentuk yang dicirikan oleh spontanitasnya yang dapat menular dan ketiadaan struktur... dan di ujung lain ada kelompok-kelompok kepentingan yang karakteristik utamanya adalah organisasi yang dikelola dengan baik dan stabil, yang sering kali bahkan kedap terhadap tuntutan-tuntutan spontan para anggotanya.” Di tengah-tengah kontinum ini ada gerakan-gerakan sosial yang, tulis mereka, “seberapa pun beragamnya mereka, tetap memperlihatkan spontanitas yang dapat dideteksi dan sebuah struktur yang dapat dilacak, meskipun penulis tidak menemukan sebuah organisasi formal di sana”.⁵²

Ketegangan di antara spontanitas dan struktur inilah yang memberi corak khusus kepada gerakan-gerakan sosial. Di sini gerakan-gerakan sosial berbeda dari kelompok-kelompok kepentingan dalam dua hal. Pertama, gerakan-gerakan itu mengumpulkan beragam organisasi atau perkumpulan yang berbeda untuk bersama-sama memperjuangkan sesuatu dalam ikatan yang longgar; di sini,

⁵²Doug McAdam, et. al., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) h, xii

gerakan-gerakan sosial tidak terorganisasikan ke dalam suatu struktur birokratis yang tunggal seperti halnya kelompok-kelompok kepentingan. Kedua, gerakan-gerakan sosial memiliki kepentingan politik yang cakupannya lebih luas dari perkumpulan-perkumpulan sukarela, sekalipun kepentingan itu jelas lebih sempit dibandingkan partai-partai politik (lihat lebih lanjut di bawah). Gerakan-gerakan sosial hanya peduli pada wilayah kehidupan publik tertentu, seperti perwakilan kepentingan kaum buruh atau kelompok minoritas di parlemen atau penegakan hak-hak sipil dan politik dalam isu-isu keagamaan. Sejalan dengan diskusi di atas, maka penulis dapat dengan aman mengatakan bahwa gerakan-gerakan sosial lebih dekat kepada kelompok-kelompok kepentingan dibandingkan (persamaan dan perbedaan) keduanya dengan partai-partai politik. Hal ini dapat diperinci ke dalam beberapa butir di bawah.

Pertama, sementara kelompok-kelompok kepentingan dan gerakan-gerakan sosial ingin memengaruhi pemerintah, partai-partai politik ingin berkuasa langsung, menjadi pemerintah. Persatuan buruh dan organisasi-organisasi pengusaha, misalnya, terus menerus peduli dan setiap saat mencermati dan ingin memengaruhi kebijakan kebijakan pemerintah, tetapi mereka tidak mau mengontrol pemerintahan secara langsung; yang terakhir ini menjadi kepentingan dan tugas partai-partai politik.

Kedua, sementara partai-partai politik terutama bersifat politis dan terkait dengan pertarungan politik, sebagian besar kelompok kepentingan dan gerakan-gerakan sosial tidak demikian atau tidak mesti demikian. Partai-partai politik memang dibentuk untuk mengontrol pemerintahan, dengan cara mencalonkan kandidat tertentu untuk jabatan-jabatan publik tertentu dan ikut serta bertarung dalam pemilihan umum. Sementara itu, kelompok-kelompok kepentingan seperti perkumpulan guru atau pencinta mawar, atau gerakan-gerakan sosial seperti gerakan anti-aborsi, tidak berkepentingan dengan politik kecuali jika mereka memang harus langsung berhubungan dengan politik.

Ketiga, sementara sebagian besar gerakan-gerakan sosial dan kelompok-kelompok kepentingan berkepentingan dengan hanya satu atau sedikit wilayah kebijakan publik, platform dan program sebagian besar partai-partai politik harus

mencakup semua wilayah itu atau sebagian besarnya. Demikianlah, maka kelompok-kelompok kepentingan atau gerakan-gerakan social yang peduli dengan soal kesejahteraan masyarakat hanya akan memfokuskan perhatian pada soal itu, kelompok dan Gerakan kesenian dengan kesenian, dan seterusnya, dan mereka tidak akan memiliki kepedulian khusus kepada masalah kebijakan luar negeri sebuah pemerintahan.⁵³

Literatur gerakan sosial pada periode ini memfokuskan perhatian pada psikologi para partisipan gerakan. Para sarjana mencoba menelusuri sumber-sumber ketidakpuasan yang mendorong orang untuk bertindak melawan rezim, menganalisis motif para partisipan dalam sebuah gerakan, memilah-milah ideologi mereka, dan mengkritik model kepemimpinan gerakan-gerakan itu. Mereka tidak terlalu peduli kepada pertanyaan di sepenulsi perubahan di dalam gerakan-gerakan sosial. Berbeda dari para sarjana “tua” di atas, para pengkaji gerakan-gerakan sosial yang menulis pada era 1970-an dan 1980-an dipengaruhi oleh gerakan-gerakan sosial yang berlangsung pada dekade 1960-an dan 1970-an itu sendiri. Tidak seperti generasi-generasi para sarjana sebelumnya, sebagian besar sarjana baru ini memiliki sikap yang simpatik terhadap gerakan-gerakan yang mereka pelajari. Malah, beberapa di antara mereka adalah partisipan aktif di dalam gerakan-gerakan itu, atau sedikitnya memiliki teman atau kolega yang terlibat di dalamnya. Akibatnya, persepsi mereka mengenai gerakan-gerakan sosial juga baru dan lebih positif. Pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan untuk mempelajari gerakan-gerakan itu juga berbeda dari yang sebelumnya; kali ini pertanyaan-pertanyaan itu lebih langsung terkait dengan minat dan kepentingan para partisipan gerakan.

Para sarjana baru ini menekankan peran-peran yang dimainkan oleh strategi-strategi gerakan atau kesempatan-kesempatan politik yang memungkinkan terjadinya perubahan di dalam gerakan-gerakan itu sendiri. Mereka melihat bahwa perasaan ketidakadilan atau ketidakpuasan sosial memang faktor-faktor yang penting, tetapi itu saja tidak cukup untuk menjelaskan tumbuh dan/atau berkembangnya gerak-gerakan sosial. Bagi mereka, ketiadaan gerakan tidak

⁵³Kitschelt Herbert P. “Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies.” Dalam *British Journal of Political Science* 16, h, 57-85.

mengindikasikan ketiadaan penindasan atau ketidakpuasan kolektif. Dengan kata lain, orang-orang tidak bergerak bukan karena mereka semuanya sudah merasa bahagia, sudah tidak lagi merasa dizalimi dan puas. Lebih jauh, mereka melihat bahwa ketidakpuasan individual bukanlah faktor penjelas kunci dan bahwa gerakan-gerakan sosial terutama bukanlah sebuah fenomena psikologis (dan karenanya irasional), melainkan suatu respons politik atas masalah-masalah yang dihadapi.⁵⁴

Pandangan-pandangan ini memunculkan apa yang disebut Teori Mobilisasi Sumber Daya atau TMSD (*Resources Mobilization Theory*) di dalam literatur gerakan-gerakan sosial. Teori ini terutama ingin menjawab “masalah pendomplengbebas” (*free-rider problem*) yang sudah lama menghantui para aktivis gerakan, yakni masalah yang tercakup dalam logika: “Kalau kepentingan saya sudah diwakili oleh orang-orang tertentu yang bersedia ikut di dalam gerakan, mengapa pula saya perlu repot-repot dan mengambil risiko ikut dalam gerakan?” Masalah ini sangat penting diatasi oleh para aktivis, khususnya pemimpin, gerakan, karena gerakan-gerakan sosial tentu saja memerlukan dukungan seluas-luasnya.⁵⁵

Para teoretikus TMSD datang dengan solusi bahwa “masalah pendomplengbebas” dapat diatasi dengan tumbuhnya apa yang mereka sebut sebagai “para wirausahawan politik” (*political entrepreneurs*), dengan insentif-insentif terbatas tertentu. Mereka juga menyatakan bahwa gerakan-gerakan sosial kontemporer berkembang “menjadi makin profesional” dengan tumbuhnya organisasi-organisasi gerakan sosial (OGS) yang mengorganisasikan dan “berbicara atas nama” mereka yang termarginalisasi. Bagi mereka, struktur-struktur sumber daya dan mobilisasi, seperti OGS-OGS formal, dibutuhkan untuk secara sengaja dan sistematis mengolektifkan apa yang tanpanya hanya akan menjadi ketidakpuasan atau kemarahan individual. Karenanya, gerakan-gerakan sosial kini tidak lagi dilihat sebagai penampakan irasional kolektif yang dimaksudkan untuk menyatakan ketidakpuasan psikologis; alih-alih dari itu, gerakan sosial dipandang secara positif

⁵⁴*Ibid.*, h. 80

⁵⁵David Snow A., dan Susan Marshl. “*Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival.*” Dalam Louis Kriesberg (ed.). *Research in Social Movements, Conflict, and Change*, jilid 7, (Greenwich, Corm.: JAI Press, 1984), h, 131-152.

sebagai suatu pernyataan persetujuan dan perlawanan yang terorganisasikan, yang dikelola melalui mekanisme mobilisasi, yang menyediakan sumber-sumber strategis bagi dilangsungkannya aksi-aksi kolektif yang berkelanjutan. Salah satu upaya teoretisasi TMSD yang berpengaruh diberikan oleh John D. McCarthy. Ia menggarisbawahi keragaman struktur-struktur mobilisasi dari jaringan informal keluarga dan perkawanan hingga organisasi-organisasi formal seperti gereja dan asosiasi-asosiasi kaum profesional. Ia juga memperlihatkan berbagai kontras yang menarik di dalam dan di antara gerakan-gerakan sosial yang beragam. Jadi TMSD dipandang sebagai terobosan yang penting dalam memahami dan menjelaskan gerakan-gerakan sosial. Namun, belakangan TMSD juga dikritik karena penekanannya melulu pada faktor-faktor internal (*endogen*) organisasi gerakan, dan kurang peduli pada faktor-faktor eksternalnya (*eksogen*). Ini dipandang sebagai pengabaian serius, karena gerakan-gerakan sosial tidak beroperasi dalam ruang kosong dan karena itu lingkungan sosial dan politik di mana Gerakan itu berlangsung harus dimasukkan ke dalam analisis.⁵⁶

Pada awal 1980-an, para teoretikus gerakan sosial mulai memasukkan faktor-faktor eksternal ini ke dalam analisis mereka. Salah satu konsep paling menonjol yang lahir dari upaya ini adalah konsep “struktur kesempatan politik” (*political opportunity structure*), yang secara bebas dapat dipahami sebagai konteks politik yang lebih luas berupa represi negara dan perpecahan di kalangan elite yang dominan; konsep ini melingkupi kondisi-kondisi yang beragam yang di bawahnya perlawanan gerakan-gerakan sosial tumbuh dan berkembang atau merosot dan mati. Dalam satu esainya yang terkenal, McAdam menguraikan empat dimensi kesempatan politik: (1) keterbukaan atau ketertutupan relatif dari sistem politik yang formal dan terlembagakan; (2) stabilitas atau instabilitas aliansi kelompok elite yang secara tipikal mencirikan sebuah komunitas politik; (3) ada atau tidak adanya sekutu di tingkat elite; dan (4) kemampuan aparat-aparat negara untuk melakukan represi dan bagaimana caranya. Belakangan, model penjelasan ‘proses politik’ dalam literatur gerakan-gerakan sosial mulai pula memperhitungkan peran yang dimainkan oleh faktor-faktor budaya dan ideologi di dalam gerakan-gerakan

⁵⁶*Ibid.*, h. 153

sosial, mencerminkan gerak untuk “membawa-masuk kembali (aspek) budaya” (*bringing culture back in*) ke dalam analisis. Di sini budaya atau ideologi ditempatkan sebagai perantara antara kesempatan politik (faktor eksogen), mobilisasi organisasi (faktor endogen), dan aksi, dan didefinisikan sebagai “tafsir atau makna yang diberikan terhadap realitas yang sama-sama didukung oleh partisipan gerakan.”⁵⁷

Pada tingkat yang paling minimal, aspek makna yang dihayati bersama di atas penting agar para partisipan Gerakan (1) merasa bahwa mereka dizalimi dalam aspek-aspek tertentu kehidupan mereka dan (2) merasa optimistik bahwa, dengan bertindak secara kolektif, mereka dapat mengatasi masalah yang diakibatkan kezaliman itu. Tanpa adanya satu atau kedua perasaan ini, maka orang-orang tidak akan bersedia terlibat di dalam gerakan sosial, sekalipun kesempatan tersedia untuk lahirnya gerakan sosial karena itu kesempatan ini hanya akan terbuang percuma. Gerakan “berhenti” hanya sebatas potensi, atau tidak tumbuh menjadi aktual. Ada atau tidaknya perasaan di atas dikondisikan oleh dinamika sosial-psikologis yang memungkinkan tumbuhnya perasaan itu, sebuah proses yang oleh Snow dan kolegakoleganya disebut sebagai proses pembingkai (*framing process*), yaitu “upaya-upaya strategis yang dilakukan secara sadar oleh sekelompok orang untuk menampilkan pemahaman yang sama mengenai dunia dan diri mereka sendiri, yang melegitimasi dan memotivasi aksi-aksi kolektif”. Dalam literatur gerakan sosial, upaya-upaya pembingkai ini biasanya terkait dengan keharusan gerakan sosial untuk (1) mendiagnosis suatu kondisi sosial yang bermasalah untuk dipecahkan, (2) menawarkan jalan keluar dari masalah itu, dan (3) menawarkan alasan pembenar untuk memotivasi dukungan bagi aksi-aksi kolektif. Semuanya ini penting, seperti ditulis Tarrow, “untuk menjustifikasi, memuliakan, dan mendorong aksi kolektif”.⁵⁸

⁵⁷Williams Rhys H. “*Movement Dynamics and Social Change: Transforming Fundamentalist Ideology and Organizations.*” Dalam Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements.* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), h, 785-833.

⁵⁸Akinci Ugur. “The Welfare Party’s Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey.” Dalam *Middle East Journal* 53, 1 (Musim Dingin), h, 75-94.

Beberapa kesepakatan besar di atas mencerminkan semacam konsensus yang sejauh ini dicapai dalam teoretisasi gerakan-gerakan sosial. Dalam studi-studi gerakan sosial, tiga variabel penjelas dianggap kunci, yakni: (1) kesempatan atau hambatan politik (termasuk struktur-struktur politik yang formal maupun hubungan-hubungan kekuasaan yang tidak formal); (2) struktur-struktur mobilisasi (atau kelompok, organisasi, dan jaringan yang digunakan gerakan-gerakan sosial untuk memobilisasi pendukung); dan (3) proses-proses pemingkakan (dinamika kognitif dan kultural lewat apa makna tentang hidup diatributkan kepada aksi-aksi kolektif). Dengan sendirinya, dalam studi-studi ini, yang menjadi unit analisis adalah gerakan, bukan individu atau kelompok.

Pada bulan Juni Dr. Teungku Hasan Muhammad Di Tiro memutuskan Husaini M. Hasan dan Bakhtiar Abdullah mengikuti kursus jurnalistik di *The City University*, London. Pada tahun ini hubungan Husaini M. Hasan dengan *Muslim Institute* sangat. Selama di London Husaini M. Hasan diperkenalkan dengan Dr. Kalim Siddique dan Ir. Ghayasuddin yang merupakan President dan Wakil President *Muslim Institute*. Husaini M. Hasan juga ikut membantu pelaksanaan seminar internasional “*What is the future for Pakistan*”. Pada Maret 1992 Husaini M. Hasan mengumpulkan orang Aceh yang ada di Sydney untuk mendirikan komunitas masyarakat Aceh di Sydney yang kemudian diberi nama *Australian Achehnese Association (AAA)*. Dalam kesempatan itu Husaini M. Hasan juga mengatakan bahwa masyarakat Aceh sudah berada dalam era baru dengan berhasilnya mendapatkan status political refugee dari UNHCR, dengan adanya pengakuan dari UNHCR berarti dunia mengakui di Aceh terjadi konflik politik antara bangsa Aceh dengan bangsa Indonesia. Karena sebelumnya tidak pernah ada orang Aceh yang berkomunikasi dengan pihak UNHCR serta tidak ada orang Aceh yang meminta suaka politik kepada UNHCR.⁵⁹

Pengakuan atas status *refugee* memudahkan bagi orang Aceh untuk mendapatkan resettlement atau penempatan di Negara-negara yang menerima refugee, dalam hal ini berarti orang Aceh akan tersebar di seluruh dunia seperti

⁵⁹Husaini M. Hasan. *Dari Rimba Aceh Ke Stockholm*. (Jakarta: Batavia Publishing. 2015), h. 30

Vietnam, Irak, Lebanon, Palestina, Papua Barat, Iran, Afganistan dan bekas Negara Yugoslavia. Organisasi yang dibentuk oleh Husaini M. Hasan memiliki peran penting untuk membantu masyarakat Aceh yang mendapatkan musibah, kesusahan, sakit, meninggal dunia serta sebagainya. bukan hanya dalam masalah sosial saja namun juga dalam masalah ekonomi, politik, serta komunitas masyarakat Aceh dapat memberikan suara serta bersama memikirkan dan memberi pertolongan untuk tanah air bangsa Aceh. Banyak gagasan Husaini M. Hasan tentang membentuk organisasi masyarakat Aceh yang ada diluar negeri yakni diantaranya: pertama, *Achenese Swedish Association (ASA)*. Kedua, *Achenese American Association (AAmAS)*. Ketiga, *Achenese Malaysia Association (AMA)*. Keempat, *Achenese Norsk Association (ANA)*. Kelima, *Achenese Dansk Association (ADA)*. Keenam, *Achenese Canadian Association (ACA)*, dimana organisasi ini dibentuk agar masyarakat Aceh yang ada diluar negeri semakin bersatu dan semakin solid dalam meimikirkan nasib bangsa yang pada waktu itu sedang dilanda oleh musibah genjatan senjata antara pihak gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan pihak Pemerintah Indonesia. Menurut Earnest Satow apa yang dilakukan Husaini M. Hasan adalah salah satu cara untuk menuju sebuah langkah untuk menujuk kearah perundingan yang baik, cara Husaini M. Hasan membuah perkumpulan masyarakat Aceh yang ada diluar negeri menjadi salah satu batu loncatan untuk menuju tahap perundingan semakin jelas.⁶⁰

Persatuan ini bukan sebagai bentuk federasi tetapi konfederasi (*confederation*) seperti Model Uni Eropa. Masing-masing negara mempunyai pemerintah dan parlemen sendiri. Bendera, bahasa dan Presidennya sendiri. Mereka bersatu dalam hal ekonomi, pertahanan, politik zone Asia Tenggara dan lain-lain. Tetapi tetap saling menghormati dan menjaga identitas kebangsaan dan kebudayaan. Permasalahan Aceh dengan Indonesia dan perpecahan kubu GAM klimaks menimbulkan banyakyang semakin dari berbagai pihak. Di tengah-tengah kemelut tersebut, Ketua Henry Dunant Centre (HDC) Mr. Martin Griffith dan Sekretarisnya DR. Louiza terbang khusus ke Stockholm untuk bertemu Husaini M.

⁶⁰*Ibid.*, h. 33

Hasan. Husaini M. Hasan mengajak Yusuf Daud dan Hafiz bertemu perwakilan HDC ini di Hotel Sheraton.

Mr. Griffith menegaskan organisasi-organisasi kemanusiaan sedunia termasuk Amerika Serikat dan Eropa mendorong HDC berinisiatif menyelesaikan konflik Aceh dengan Indonesia di meja perundingan. HDC berperan sebagai mediator. Mereka paham bahwa GAM terpecah menjadi dua kubu dan mereka akan menghubungi dua kubu yang ada untuk ikut dalam perundingan tersebut. HDC mengusulkan tempat perundingan di Davos, Jenewa. Husaini M. Hasan menghubungi Prof. Kiwimäki di Finlandia dengan harapan mau menjadi mediator. Ia pernah bekerja di *Nordic Institute for Asian Studies*. Dia juga penasihat Presiden Finlandia, Martti Ahtisaari. Prof Kiwimäki pernah ke Kantor MB GAM dan mengatakan tentang kemungkinan Finlandia menjadi mediator penyelesaian konflik Indonesia dan GAM. Ia menawarkan dirinya untuk menghubungi presiden Finlandia. Berdekatan dengan rencana itu, Husaini M. Hasan mendapatkan undangan menghadiri Kongres *Organization of Islamic Conference (OIC)* untuk *European Moslem* di Malmö. Dalam pertemuan itu Husaini M. Hasan bertemu menteri Pendidikan Libya, H.E. DL Muhammad Syarif, Husaini M. Hasan tidak menyia-nyaiakan kesempatan ini untuk menanyakan kemungkinan Libya menjadi mediator GAM dengan Indonesia.⁶¹

C. Islamophobia

Mengkaji tentang Islamofobia penulis perlu memeriksa proses sejarah, peristiwa, dan kepribadian yang mendasar untuk pembentukannya. Kegagalan untuk melakukannya dapat mengakibatkan kekurangan reduksionis, yang memandang Islamofobia semata-mata sebagai produk dari iklim politik saat ini dan Perang Melawan Teror. Islamofobia berjalan jauh lebih dalam dari itu. Seperti yang akan saya tunjukkan tentang Islamofobia sejak 9/11 telah dimediasi oleh Perang Melawan Teror, namun rasisme anti-Muslim dalam konteks Barat memiliki warisan abadi, yang dihasilkan dari hubungan kekuasaan dan ketidakseimbangan historis,

⁶¹*Ibid.*, h. 57

yang telah memposisikan Muslim sebagai 'Lainnya' yang bertentangan secara diametral. Ini sesuai dengan firman Allah swt dalam Alquran Surah Al-Baqarah ayat 120.

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝ ۱۲۰

Artinya: “Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)". Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu”.⁶²

Berdasarkan wawancara dengan Assoc. Prof. Al Chaidar. Pengamat Politik Aceh, akademisi Universitas Malikussaleh Aceh serta penulis buku DI/TII, menuturkan:

Jika ingin mewujudkan Negara Islam di Aceh para pejuang Aceh tidak perlu harus memikirkan bahwa negara-negara luar akan memandang negatif ataupun tidak mau mendukung terhadap upaya orang Aceh untuk memiliki sebuah negara sendiri sebuah negara Islam yang yang bisa menjadi wadah untuk bangsa Aceh menjalankan syariat Islam. Untuk bisa menjalankan syariat Islam bangsa Aceh perlu memiliki sebuah negara atau memiliki kekuasaan untuk menjalankan hukum syariat Islam di wilayah Aceh.⁶³

Islamofobia adalah istilah yang relatif baru yang menarik akar etimologisnya dari Eropa pada awal abad ke-20. Namun, ketakutan dan ketidakpercayaan terhadap Muslim dan dianggap sebagai 'Lain' yang bertentangan secara diametris memiliki akar yang lebih dalam di Eropa. Seperti yang diamati oleh Paul Weller, “Islamofobia tidak dapat disangkal berakar pada warisan sejarah dari hubungan konfliktual yang telah berkembang selama berabad-abad yang melibatkan tumpang tindih agama, politik, dan peperangan”. Persepsi Barat tentang Muslim dan Islam mulai terbentuk pada awal abad ke-7, ketika agama Islam mulai masuk ke Kekaisaran Bizantium. Ketika tentara Muslim menaklukkan wilayah

⁶²Alquran terjemahan Kementerian Agama

⁶³Wawancara dengan Assoc. Prof. Al Chaidar. Pengamat Politik Aceh, akademisi Universitas Malikussaleh Aceh serta penulis buku DI/TII. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 08 Januari 2022 pukul 10:25.

yang luas dan situs budaya utama termasuk Mesir, Damaskus, dan kota suci Yerusalem yang dihormati, Islam dianggap sebagai ancaman, terutama oleh Gereja di Eropa Barat. Eropa, sebagian besar karena pengaruh Gereja Katolik Roma, melihat Islam sebagai tantangan tiga cabang untuk benteng dan kesejahteraannya. Pertama, Islam adalah ideologi agama dan sosial, yang dianggap mampu menantang stabilitas relatif Eropa. Kedua, itu adalah agama proselitik, yang memiliki kemampuan untuk menantang kekuasaan Gereja Roma serta perluasan Kekristenan dan ketiga tidak hanya dapat dikatakan secara teologis bahwa ia telah menggantikan Kekristenan, tetapi melalui konversi dan sosial apa pun. pijakan diperoleh dalam perbatasan Eropa, sehingga mungkin memiliki potensi untuk membatasi Kekristenan ke padang gurun spiritual, teologis dan sosial. Islam adalah ideologi agama dan sosial, yang dianggap mampu menantang stabilitas relatif Eropa. Kedua, itu adalah agama proselitik, yang memiliki kemampuan untuk menantang kekuasaan Gereja Roma serta perluasan Kekristenan dan ketiga tidak hanya dapat dikatakan secara teologis bahwa ia telah menggantikan Kekristenan, tetapi melalui konversi dan sosial apa pun. pijakan diperoleh dalam perbatasan Eropa. Berdasarkan wawancara dengan bapak Husaini M. Hasan selaku informan primer menuturkan:

Konsep Negara Islam yang saya perjuangkan adalah Negara Islam yang merdeka dan berdaulat atas bumi Aceh sebagai *successor State* mengembalikan kembali Kedaulatan Negara Aceh seperti sebelum invasi penjajahan Belanda tahun 1873. Hal ini telah disetujui oleh Presiden Abdurrahman Wahid pada masa Pemerintahannya, 10 November 1999.⁶⁴

Tentara Muslim berhasil membuat kemajuan di beberapa wilayah Eropa Barat, termasuk Semenanjung Iberia dan sebagian Prancis Selatan. Namun, sebagian besar Islam dikenal di Eropa tanpa kehadiran fisik. Akhirnya, pada pergantian abad ke-11, persepsi tentang yang lain yang mengancam ini akan digunakan sebagai alat untuk mendapatkan otoritas dan kekuasaan politik oleh Gereja Katolik melalui Perang Salib. Pertahanan Susunan Kristen dan Yerusalem melalui Perang Salib memberi otoritas kepausan kesempatan untuk mendapatkan

⁶⁴Wawancara dengan Husaini M. Hasan selaku sumber primer didalam penelitian ini. Tokoh Perjuangan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Wawancara dilakukan melalaui e-mail, 04 Desember 2021 pukul 09:25.

pengakuan sebagai penguasa temporal yang sah dari iman Kristen dengan ambisi menyatukan kembali Gereja-Gereja Timur (Yunani) dan Barat (Latin). Perang Salib, seruan perang oleh Paus Urbanus II yang menyebabkan jatuhnya Yerusalem dari tangan Muslim pada tahun 1099, disebarkan sebagai ziarah militeristik untuk merebut kembali dan membebaskan tanah suci Yerusalem dari orang-orang kafir Islam. Orang-orang Kristen yang kembali ke Eropa dari Perang Salib menceritakan kisah-kisah tentang penyembah berhala yang memiliki kekayaan dan kemewahan yang luar biasa yang menjalani gaya hidup sensual dan bejat. Kisah-kisah tentang Timur Dekat ini menyulut kesalahpahaman dalam masyarakat Eropa dan mengobarkan narasi yang membenarkan sebuah proyek peradaban mengingat pergeseran dinamika kekuasaan antara Eropa dan Timur. Berdasarkan wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan.

Sepanjang sejarah tetap saja ada ketakutan terhadap Islam, sama seperti ketakutan kepada orang yahudi walan tarda angkayahuda walan nasara hatta tattabian millataiba. Tidak bisa menyakinkan agama lain seperti mengajari orang-orang Islam. Tetapi dalam beragama emosional religius itu lebih kuat dibanding rasional religius. Perasaan benci tetap ada jadi jangan ada pemikiran bahwa akan hilang Islam itu, itu tidak akan pernah terjadi, mungkin saja diperkecil dan itu tergantung kepada kepemimpinan Aceh. Misalnya di Aceh jika datang perempuan harus menggunakan selendang, di Bali juga jika ada orang yang ingin masuk kewilayah peribadatan orang Bali harus menggunakan selendang. Jadi jika ingin datang ke Aceh sama seperti orang akan datang ke Mekkah. Dimana orang-orang yang tidak Islam tidak boleh masuk ke Masjidil Haram dan Masjid Nabawi tetapi jika mereka berada di Kota Riyat tidak ada masalah, karena disana juga banyak orang yang tidak beragama Islam.⁶⁵

Upaya untuk membudayakan yang lain terjadi melalui ekspansi kolonial selama beberapa abad berikutnya. Maka dimulailah babak lain dalam interaksi Eropa dengan kolonialisme Timur. Orang-orang Kristen yang kembali ke Eropa dari Perang Salib menceritakan kisah-kisah tentang penyembah berhala yang memiliki kekayaan dan kemewahan yang luar biasa yang menjalani gaya hidup sensual dan bejat. Kisah-kisah tentang Timur Dekat ini menyulut kesalahpahaman

⁶⁵Wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 15 Desember 2021 pukul 10:00.

dalam masyarakat Eropa dan mengobarkan narasi yang membenarkan sebuah proyek peradaban mengingat pergeseran dinamika kekuasaan antara Eropa dan Timur. Upaya untuk membudayakan yang lain terjadi melalui ekspansi kolonial selama beberapa abad berikutnya. Maka dimulailah babak lain dalam interaksi Eropa dengan kolonialisme Timur. Orang-orang Kristen yang kembali ke Eropa dari Perang Salib menceritakan kisah-kisah tentang penyembah berhala yang memiliki kekayaan dan kemewahan yang luar biasa yang menjalani gaya hidup sensual dan bejat. Kisah-kisah tentang Timur Dekat ini menyulut kesalahpahaman dalam masyarakat Eropa dan mengobarkan narasi yang membenarkan sebuah proyek peradaban mengingat pergeseran dinamika kekuasaan antara Eropa dan Timur. Upaya untuk membudayakan yang lain terjadi melalui ekspansi kolonial selama beberapa abad berikutnya. Maka dimulailah babak lain dalam interaksi Eropa dengan kolonialisme Timur. Upaya untuk membudayakan yang lain terjadi melalui ekspansi kolonial selama beberapa abad berikutnya. Maka dimulailah babak lain dalam interaksi Eropa dengan kolonialisme Timur. Upaya untuk membudayakan yang lain terjadi melalui ekspansi kolonial selama beberapa abad berikutnya. Maka dimulailah babak lain dalam interaksi Eropa dengan kolonialisme Timur. Berdasarkan wawancara dengan M. Nur Juli adalah orang yang pernah berjuang bersama Husaini M. Hasan, menuturkan:

Negara Islam yang didirikan oleh Rasulullah itu tidak diberikan nama, hanya saja semua orang tahu bahwa negara yang didirikan oleh Rasulullah itu adalah negara Islam. Turki Utsmani dan tidak ada namanya kerajaan Islam Turki Utsmani tetapi itu kekaisaran Islam. Kerajaan Aceh Darussalam tidak ditulis kerajaan Islam Aceh Darussalam. Sehingga lebel inilah yang membuat orang lain itu khawatir dan takut terhadap Aceh.⁶⁶

Para ahli teori poskolonial telah meneliti dampak kolonialisme baik bagi yang terjajah maupun yang menjajah, yang telah diuntungkan dari kekerasan dan promosi ideologi rasis yang dihasilkan dari penjajahan. Salah satu karya mendasar yang mengkaji kolonisasi negara-negara mayoritas Muslim, ideologi-ideologi yang memberikan justifikasi moral untuknya, dan kontinuitasnya dalam mengkonstruksi Muslim sebagai lainnya adalah Orientalisme Edward Said (1979). Karya ini

⁶⁶Wawancara dengan M. Nur Juli adalah orang yang pernah berjuang bersama Husaini M. Hasan. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 25 Desember 2021 pukul 19:00.

merupakan kritik terhadap beasiswa Orientalis, dan telah menginformasikan banyak kritik hari ini terhadap rasisme anti-Muslim. Menurut Said, Orientalisme adalah “sebuah gaya pemikiran yang didasarkan pada perbedaan ontologis dan epistemologis yang dibuat antara 'Timur' dan (sebagian besar waktu) 'Barat’” (hal. 2). Said mencatat adanya pemikiran orientalis dalam karya-karya sarjana Eropa, seniman dan akademisi sepanjang abad ke-19 dan ke-20. Melalui analisis karya-karya sastra Eropa kanonik dari era ini, Said mengamati adanya misrepresentasi, penyederhanaan yang berlebihan dan binari yang mengkonstruksi Barat sebagai lawan yang diametris dengan Timur. Said berpendapat bahwa Orientalis memandang Timur atau “Timur” sebagai sesuatu yang terlalu sensual, primitif, dan sangat menentang Barat. Menurut Said, pandangan-pandangan tentang Timur ini melanggengkan rangkaian citra dan stereotip yang sama sekali mengabaikan keragaman di seluruh Timur. Said berpendapat bahwa Orientalis memandang Timur atau “Timur” sebagai sesuatu yang terlalu sensual, primitif, dan sangat menentang Barat. Menurut Said, pandangan-pandangan tentang Timur ini melanggengkan rangkaian citra dan stereotip yang sama sekali mengabaikan keragaman di seluruh Timur. Said berpendapat bahwa Orientalis memandang Timur atau “Timur” sebagai sesuatu yang terlalu sensual, primitif, dan sangat menentang Barat. Menurut Said, pandangan-pandangan tentang Timur ini melanggengkan rangkaian citra dan stereotip yang sama sekali mengabaikan keragaman di seluruh Timur.

Interprestasi data diatas menjelaskan bahwa negara Islam yang pernah didirikan oleh Rasullullah itu tidak diberikan nama negara negara Islam, sebut saja negara Madinah, dimana negara Madinah pernah didirikan oleh Rasullullah dan menjadi sebuah model negara Islam hari ini. Namun jika negara Islam Aceh itu didirikan maka akan membawa petaka bagi Aceh itu sendiri, kekhawatiran dunia internasional terhadap Aceh, atau lebih-lebih terhadap ajaran Islam yang akan dirikan di Aceh. Jika dilihat dallam sejarah maka banyak perjalan Islam yang tidak mengatas namakan sebagai sebuah organisasi Islam, sebut saja kerajaan Turki Utsmani, kerajaan Aceh Darusslama. Namun semua orang tahu bahwa dikarajaan tersebut akan tetap menjalankan syariat Islam. Berdasarkan wawancara dengan Haekal Afifa, S.IP, adalah orang dekat Husaini M. Hasan, menuturkan:

Memang sudah seperti itu penejelasan Alquran *Walan tarda anka yahudu walan nasara hatta tattabi'a miladahum*. Mereka tidak akan pernah ridha soal penerapan Aceh Islamic State atau penerapan syariat Islam di Aceh, dan muncul berbagai macam kekhawatiran itu baik Islamphobia, menghambat pembangunan, menghambat investasi. Justru Islam lahir membawa kemajuan bahkan ketika Eropa masih masa kegelapan dianggap oleh bangsa Eropa, justru Islam berada diambang batas kejayaannya, jadi kalau berbicara konteks Islamphobia itu memang alat dari barat dimana geopolitiknya dikuasai oleh barat sehingga tidak menguntungkan pihak Islam dalam hal ini jadi propaganda yang anti ke Islaman itu tetap dimunculkan. Jadi itu memang hal yang sudah terjadi dimasa lalu karena pertarungan antara *Islamic* dengan kapitalidem, *Islamic* dengan imperialidem dan kolonialidem itu memang pernah terjadi. Bahkan mereka sendiri dalam konteks konsep kolonialidem atau imperialidem menitipkan agama didalam konsepnya itu. Nilai-nilai agama yang ditanamkan baik itu dalam pendidikan, teknologi, bernegara itu semua milik barat. Makanya ketika orang ini melakuakn penulis tidak pernah mengatakan bahwa nasranifhobia, memang Islamphobia itu sudah kodratnya agama Islam.⁶⁷

Ide-ide penguasaan dan dominasi yang dibahas Said dalam Orientalisme berawal dari sejarah yang dimiliki bangsa-bangsa Eropa dalam mendominasi negara-negara Arab dan mayoritas Muslim selama periode imperialisme pada abad ke-16 dan ke-17. Dalam salah satu karyanya, *Culture and Imperialism*, Said membahas bagaimana praktik imperialisme bertahan sepanjang era pascakolonial. Said mencatat, “Di zaman penulis, kolonialisme langsung sebagian besar telah berakhir; imperialisme ... tetap ada di mana ia selalu berada dalam semacam lingkup budaya umum serta dalam praktik politik, ideologis, ekonomi, dan sosial tertentu”. Pola pikir superioritas inilah yang diyakini Said telah meletakkan dasar bagi pemikiran Orientalis sepanjang abad ke-19 dan ke-20, yang pada gilirannya mengkonstruksi “Timur” sebagai inferior dan subordinat dari Eropa. Berdasarkan wawancara dengan Assoc. Prof. Al Chaidar. Pengamat Politik Aceh, akademisi Universitas Malikussaleh Aceh serta penulis buku DI/TII, menuturkan:

Pemerintah Republik Indonesia saat ini sangat berhati-hati dalam menghadapi Aceh karena perjanjian MoU Helsinki dan juga undang-undang nomor 11 tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh dianggap sebagai sebuah kecolongan ataupun kekalahan bagi pemerintah Republik Indonesia. Padahal ini merupakan sebuah kemajuan perdamaian yang sangat sulit untuk bisa dicapai diantara para pihak yang berkonflik secara vertikal dengan negara. Pemerintah Republik Indonesia tentunya sangat takut jika

⁶⁷Wawancara dengan Haekal Afifa, S.IP, adalah orang dekat Husaini M. Hasan. Wawancara dilakukan secara langsung, 18 Desember 2021 pukul 12:00.

Aceh berhasil berjuang untuk memiliki sebuah negara sendiri yaitu sebuah negara Islam maka dari berbagai kalangan masyarakat terutama masyarakat muslim di Indonesia akan beramai-ramai untuk membantu Aceh dalam mewujudkan perjuangannya menegakkan syariat Islam di Aceh. Tentunya pemerintah akan berusaha melakukan propaganda sebanyak mungkin agar perjuangan mewujudkan syariat Islam ataupun tegaknya negara Islam apalagi khilafah Islam maka pemerintah akan melakukan apa saja agar hal tersebut tidak terwujud.⁶⁸

Meskipun mendahului sejumlah penelitian lain yang meneliti rasisme anti-Muslim terus menjadi dasar. Seperti yang dicatat oleh Kumar, sejumlah mitos Orientalis yang tersisa terus bertahan dalam wacana Barat yang dominan tentang Islam. Ini termasuk gagasan bahwa Islam adalah agama monolitik yang melanggengkan diskriminasi berbasis gender, bahwa umat Islam tidak mampu nalar dan rasionalitas atau demokrasi dan pemerintahan sendiri, dan bahwa Islam pada dasarnya adalah agama kekerasan. Membangun dari wawasan beasiswa ini, yang berpendapat homogenisasi budaya Muslim, saya berpendapat bahwa Orientalisme telah mempengaruhi pemahaman penulis saat ini tentang Islamofobia. Namun; Islamofobia berbeda dari Orientalisme dan keduanya tidak boleh digabungkan atau dipahami sama. Berdasarkan wawancara dengan Assoc, Prof. Zuly Qodir. Pengamat Politik Islam serta akademisi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, menuturkan:

Saat ini dibutuhkan mensitesiskan antara gagasan negara modern dengan nilai-nilai ke-Islaman dalam masyarakat. Mengurus negara itu tidak sama dengan mengurus ibadah wajib seperti sholat, zakat, atau pun haji. Sangat berbeda karena itu tidak bisa menyamakan cara mengurus negara dengan mengurus ibadah yang hanya untuk orang Islam.⁶⁹

Meskipun kolonialisme tidak eksklusif di negeri-negeri mayoritas Muslim, karena interaksi historis Eropa dengan Muslim, kolonialisme mengambil bentuk ekspresi yang unik. Seperti yang dicatat Akbar Ahmed, kekuatan kolonial memandang Islam sebagai “sebuah peradaban yang ditakdirkan untuk barbarisme dan keterbelakangan selamanya”. Dengan demikian, kolonisasi tanah mayoritas

⁶⁸Wawancara dengan Assoc. Prof. Al Chaidar. Pengamat Politik Aceh, akademisi Universitas Malikussaleh Aceh serta penulis buku DI/TII. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 08 Januari 2022 pukul 10:25.

⁶⁹Wawancara dengan Assoc, Prof. Zuly Qodir. Pengamat Politik Islam serta akademisi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 23 Januari 2022 pukul 09:25.

Muslim ditafsirkan sebagai tindakan kemurahan hati karena mereka membudayakan antitesis lainnya. Jelas bahwa persepsi anti-Muslim telah mengakar dalam konteks Eropa. Namun, muncul pertanyaan apakah ada kesamaan dalam bagaimana bias anti-Muslim dan rasisme bermanifestasi dalam masyarakat Amerika Utara.⁷⁰

Sinonim yang kadang-kadang menggantikan ikan haring merah adalah MacGuffin. Alfred Hitchcock menggunakan MacGuffins untuk efek yang baik di sejumlah film termasuk *North By Northwest*, di mana Roger Thornhill (diperankan oleh Cary Grant) menemukan dirinya di ujung perburuan yang telah dikira sebagai pria bernama Kaplan yang memiliki informasi rahasia. Sekarang informasi, apakah rahasia atau tidak, selalu merupakan hal yang baik untuk dimiliki, tetapi dalam hal ini tidak ada artinya, karena baik penonton maupun Roger Thornhill tidak pernah menemukan apa itu. Bagaimanapun, tidak ada jaminan bahwa penjaga sebenarnya dari informasi ini benar-benar ada. Hitchcock menggunakan istilah MacGuffin untuk menggambarkan perangkat yang sia-sia seperti itu, dan penjelasannya tentang istilah tersebut melibatkan percakapan antara dua penumpang di kereta api. Seseorang menanyakan sifat paket yang diangkut oleh sesama penumpangnya. Pemiliknya menjawab bahwa itu adalah MacGuffin, yang dia definisikan sebagai alat yang dirancang untuk menangkap singa di Skotlandia. Ketika penumpang pertama memperhatikan tidak adanya singa dari Dataran Tinggi, pemilik paket misterius itu menjawab 'Kalau begitu, itu bukan MacGuffin. Jadi, MacGuffin adalah dalih atau ikan haring merah, perangkat yang memiliki kehadiran terlepas dari immaterialitasnya yang jelas, yang sangat penting dalam mendorong plot ke depan, namun pada saat yang sama tidak signifikan karena itu tidak ada dan juga tidak penting di luar ekonomi plot itu dikerahkan untuk menekan. pemilik paket misterius itu menjawab kalau begitu itu bukan MacGuffin. Jadi, MacGuffin adalah dalih atau ikan haring merah, perangkat yang memiliki kehadiran terlepas dari immaterialitasnya yang jelas, yang sangat penting dalam mendorong plot ke depan, namun pada saat yang sama tidak signifikan karena itu tidak ada dan juga tidak

⁷⁰Hoffman Valerie J. "Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles." Dalam Martin E. Marty and R. Scot Appleby (ed.) *Fundamentalisms Comprehended*. (Chicago: University of Chicago Press, 1995), h, 199-230.

penting di luar ekonomi plot itu dikerahkan untuk menekan. pemilik paket misterius itu menjawab kalau begitu itu bukan MacGuffin. Jadi, MacGuffin adalah dalih atau ikan haring merah perangkat yang memiliki kehadiran terlepas dari immaterialitasnya yang jelas, yang sangat penting dalam mendorong plot ke depan, namun pada saat yang sama tidak signifikan karena itu tidak ada dan juga tidak penting di luar ekonomi plot itu dikerahkan untuk menekan.⁷¹ Berdasarkan wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan.

Tidakkah ada satu negara sekarang ini yang bisa berdiri sendiri tanpa berhubungan dengan negara lain. Contoh Arab Saudi sebagai sebuah negara bagaimana tidak berhubungan dengan negara lain sebut saja Perancis, Negara Arab Saudi beli pesawat sedangkan Negara Arab Saudi tidak bisa membuat pesawat. Negara Arab Saudi memiliki minyak jika tidak menjalin hubungan bilateral dengan negara yang lain maka tidak ada pasar untuk penjualan minyak yang dimiliki oleh Negara Arab Saudi. Sama Aceh juga sekiranya memberlakukan itu tetap saja membuka hubungan cuman mungkin ada nanti wilayah-wilayah dimana jika orang mau datang tidak boleh sembarangan dan harus berpakaian muslim, dimana itu mungkin wilayah Masjid Baiturrahman. Dulu juga dalam sejarah politik Islam ada dulu namanya Darul Akhdi tidak hanya Darul Sardi, jadi tidak harus semua diperangi asal beda agama dan itu terbukti dengan adanya perjanjian dengan masyarakat negara yang tidak muslim tetapi ada yang sibuat perjanjian-perjanjian Darul Akhdi, dimana mereka tidak masuk tetapi juga mereka juga jangan mengganggu. Aceh juga mana mungkin bisa berdiri sendiri karena tidak ada lagi negara satu pun didunia ini yang berdiri sendiri. Makanya ada istilah embargo jika sebuah negara telah diembargo oleh negara-negara lain maka negara tersebut akan mengalami dampak yang sangat luar biasa, baik dibidang ekonomi dan dibidang kemajuan. Tidak mungkin juga di Aceh itu disediakan semua saran yang mendukung, jika seandainya mengalami penyakit yang spesifik harus dirujuk juga keluar, begitu juga jika ingin berkembang keilmuan maka harus belajar kelaur.⁷²

Gagasan MacGuffin adalah metafora yang menarik untuk politik yang dipertaruhkan dalam cara penulis memahami apa yang dimaksud dengan Islamofobia. Karena meskipun sudah mapan bahwa tidak ada dasar ilmiah untuk kategori rasial yang kami gunakan, perdebatan tentang Islamofobia memerlukan

⁷¹Robinson Glenn. "Can Islamists Be Democrats? The Case of Jordan." Dalam *Middle East Journal* 51, 3 (Summer), h, 373-388.

⁷²Wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 15 Desember 2021 pukul 10:00.

pencarian untuk melacak keberadaan konstruksi sosial yang paling cair dan diperebutkan ini sebagai sarana untuk menentukan apakah Islamofobia dapat atau tidak dikatakan ada. Dalam perdebatan ini, gagasan itu berulang kali diungkapkan bahwa karena identitas Muslim tidak benar-benar rasial, baik Islamofobia tidak dapat secara akurat digambarkan sebagai rasisme atau, lebih buruk lagi, tidak dapat dikatakan ada sama sekali. Jadi, alih-alih terlibat dalam analisis substantif tentang sifat dan bentuk Islamofobia dan posisinya dalam politik rasial yang lebih luas, pencarian untuk mengungkap sifat esensial identitas Muslim (apakah benar rasial atau tidak) bertindak sebagai alat yang dapat mendorong narasi penyangkalan yang lebih luas sambil menutup politisasi seputar pengalaman Islamofobia. Ras dengan demikian mengambil bentuk ikan merah yang dapat menggantikan jenis debat dan mode politik tertentu dan melembagakan yang lain. Tetapi dalam dirinya sendiri tidak ada yang baru tentang saran bahwa identitas Muslim tidak memiliki dasar fenotipikal. Begitu penulis menerima bahwa ras tidak memiliki dasar ilmiah tetapi merujuk pada cara-cara di mana subjek dikonstruksikan sebagai ras, maka untuk menyatakan bahwa identitas Muslim tidak memiliki dasar rasial biologis ini bukanlah hal yang luar biasa atau unik di antara kelompok-kelompok sosial.

Mungkin penulis harus mulai dari awal dengan menunjukkan bahwa Islamofobia adalah bentuk diskriminasi agama yang muncul paling kuat sebagai serangan balasan terhadap umat Islam setelah kekejaman teroris yang terjadi pada 11 September 2001. Hanya saja tidak. Istilah ini awalnya diciptakan pada akhir 1980-an. Kemudian lagi, itu pertama kali digunakan beberapa dekade sebelumnya pada awal abad kedua puluh. Tapi tunggu dulu, karena Islamofobia sama sekali bukan bentuk diskriminasi agama, melainkan ekspresi simbolik rasisme biopolitik kontemporer. Bagaimanapun, kisah-kisah yang saling bertentangan ini sebenarnya memiliki konsekuensi kecil, karena Islamofobia bahkan tidak ada selain sebagai perangkat politik yang dibayangkan secara sinis yang dirancang untuk mengesampingkan hak penulis untuk menyinggung orang bodoh dengan mengkritik keyakinan mereka. Karena ketidaksepakatan tentang Islamofobia ini sangat mendasar artinya, penulis benar-benar harus memulai dari titik awal yang berbeda dan mulai dengan pengakuan akan pertentangannya, karena mungkin dalam hal ini penulis dapat menemukan kunci untuk membuka kunci politik yang

dipertaruhkan dalam Islamofobia. Untuk melakukan ini, akan sangat membantu untuk memulai di Inggris karena di sinilah kontes semacam itu pertama kali muncul dalam bentuknya yang sekarang dan paling terlihat dimainkan, dan kemudian untuk memperluas pemahaman penulis tentang bidang kontes ini ke bidang lain. Berdasarkan wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan.

Karena dilaur lebih cepat perkembangan ilmunya tidak bisa hanya orang Aceh akan belajar di Aceh itu akan menghambat kemajuan Aceh, mungkin konsep-konsep politik Islam dulu seperti Darul akhdi itu harus diterjemahkan dalam kondisi saat ini. Sehingga penerapan Syariat Islam tidak seperti itu, tetapi apakah Daud Bereueh dan orang yang ada disekitarnya sekaku itu memahami sebuah konsep, jadi jika sekaku itu dalam memahami itu dalam kondisi sekarang sudah tidak mungkin, tetapi jika semangat menerapkan Islam itu yang diamsudkan dengan Islamic state atau darul Islam itu masih relevan jika melihat pada pemikiran. Tetapi jika tetap menjadi Islamic state yang berdiri sendiri maka perjuangannya itu yang terlalu kaku dan bisa disebut esktrim. Namun jika yang diamsudkan itu dimana syariat Islam bisa diamskan lebih baik dan mendapatkan dukungan kekuasaan maka ide itu masih bisa, maka pikiran para tokoh-tokoh yang dulu itu dianggap sebagai ancaman.⁷³

Meskipun istilah Islamofobia memiliki sejarah yang lebih panjang daripada yang sering diakui, publikasi laporan Runnymede Trust *Islamophobia: A Challenge for Us All* menghidupkan kembali istilah tersebut dan membuka bidang politik baru dengan menarik perhatian pada fenomena diskriminasi terhadap umat Islam yang tampaknya terjadi di sejumlah bidang dan semakin terlihat dalam penggambaran media. Konteks di mana laporan itu diproduksi dibentuk oleh dua faktor terkait. *Pertama*, laporan sebelumnya tentang anti-Semitisme yang diterbitkan oleh Trust, telah merekomendasikan agar laporan serupa tentang diskriminasi yang dihadapi Muslim dibuat. Ini menyiratkan pengakuan bahwa bentuk Islamofobia tidak unik, tetapi ada persamaan tertentu dengan ekspresi rasisme yang lebih luas yang penulis kenal di Barat. *Kedua*, Pergeseran signifikan dalam politik rasial di Inggris telah menyaksikan munculnya politik identitas Muslim yang tampaknya menggantikan

⁷³Wawancara dengan Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.Ag selaku Pakar Politik Islam dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan. Wawancara dilakukan melalui sambungan seluler, 15 Desember 2021 pukul 10:00.

mode identifikasi tradisional di sepanjang garis penanda rasial dan etnis yang mapan, dan ini memunculkan pertanyaan terkait munculnya bentuk diskriminasi yang muncul seputar penamaan mereka sebagai Muslim. Laporan itu menyebut bentuk diskriminasi ini sebagai Islamofobia, sebuah penamaan yang memiliki efek mengecualikan Islamofobia dengan memisahkannya dari ekspresi rasisme yang lebih luas yang tampaknya mirip dengan penampilan keluarga. Langkah ini diperkuat melalui definisi laporan tentang Islamofobia sebagai 'permusuhan yang tidak berdasar terhadap Islam, yang dikombinasikan dengan referensi Islam dalam penciptaannya membuka ruang untuk memahami Islamofobia sebagai bentuk diskriminasi agama, bukan rasial. Definisi ini memenuhi syarat dengan pengakuan bahwa Islamofobia 'mengacu juga pada konsekuensi praktis dari permusuhan semacam itu dalam diskriminasi yang tidak adil terhadap individu dan komunitas Muslim, dan pada pengucilan Muslim dari urusan politik dan sosial arus utama. Pengakuan ini menyiratkan bahwa agama bukan satu-satunya hal yang dipertaruhkan dalam Islamofobia, tetapi bahwa perlakuan terhadap populasi manusia juga merupakan faktor, dan karena itu mengisyaratkan kemungkinan bahwa manifestasinya mencerminkan rasisme. Tetapi hal yang aneh tentang perdebatan berikutnya adalah sejauh mana mereka memobilisasi serangkaian perangkat naratif yang aneh yang memiliki efek melembagakan pencarian untuk mengisolasi bentuk murni ontik yang diambil oleh identitas Muslim sebagai sarana untuk menentukan apakah Islamofobia dapat sangat membantu. dipahami sebagai ras atau agama. Inti dari kontes ini adalah gagasan bahwa subjek yang pada dasarnya beragama mengalami diskriminasi agama sementara mereka yang pada dasarnya rasial mengalami rasisme, dan ketika mereka bermain mereka memberi jalan ke politik yang lebih luas yang bersangkutan tidak hanya dengan istilah yang dapat penulis tafsirkan. Islamofobia, tetapi dengan mengejar politik di mana kepastian rasial fiktif menjadi wasit terakhir dari penerimaan politik ucapan tentang Muslim.