

DARI 'NEGARA ISLAM' KE POLITIK DEMOKRATIS: WACANA DAN ARTIKULASI GERAKAN ISLAM DI MESIR DAN INDONESIA*

FROM 'ISLAMIC STATE' TO DEMOCRATIC POLITICS: DISCOURSES AND ARTICULATIONS OF ISLAMIST MOVEMENT IN EGYPT AND INDONESIA

Ahmad Rizky Mardhatillah Umar
Department of Politics, University of Sheffield
armumar1@sheffield.ac.uk

Abstract

This article aims to explain discourses and articulations of Islamist movements in Egypt and Indonesia. In Egypt, the Muslim Brotherhood has emerged as one of the most important political force following the regime change in 2011. They have succeeded in installing Mohammad Morsy and Freedom and Justice Party in power after winning the 2012 General Elections. In Indonesia, the Prosperous and Justice Party (PKS) has also emerged as one of strong political parties following 1998 Reformasi, even though their success was not as visible as the Muslim Brotherhood. By using post-foundationalist approach, this article attempts to provide an explanation of discourses and articulations of both movements in the political arena. Having traced the historical-political trajectory of Islamist movements in Egypt and Indonesia, this article argues that both Islamist movements have departed from a universalist conception of 'Islam' that aims to politically articulates Islam as a basis of the state. This article also finds that there have been different achievements of these attempts in Egypt and Indonesia, due to strategies, articulations, and negotiation with other political forces in each states.

Keywords: Islamism, Egypt, Indonesia, discourses, articulations, Post-foundationalism

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan wacana dan artikulasi gerakan Islam di Mesir dan Indonesia. Di Mesir, Al-Ikhwan al-Muslimun telah menjelma menjadi sebuah kekuatan politik terpenting setelah pergantian rezim pada tahun 2011. Mereka telah berhasil menempatkan Mohammad Morsy dan Partai Keadilan Pembangunan dalam kekuasaan setelah memenangi Pemilu 2012. Di Indonesia, Partai Keadilan Sejahtera juga menjelma sebagai kekuatan politik setelah Reformasi 1998, walaupun kesuksesan mereka tak sebesar Ikhwan. Dengan menggunakan pendekatan post-fondasionalis, artikel ini berupaya untuk menyediakan penjelasan tentang bagaimana wacana dan artikulasi Gerakan Islam di kedua negara tersebut diproduksi setelah pergantian rezim. Dengan melacak perjalanan politik dan sejarah Gerakan Islam di Mesir dan Indonesia, artikel ini berargumen bahwa kedua Gerakan Islam di Mesir dan Indonesia berangkat dari konsepsi universalis tentang Islam yang bertujuan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Secara garis besar, artikel ini menemukan bahwa ada perbedaan hasil yang diperoleh Gerakan Islam di dua negara tersebut, yang antara lain dipengaruhi oleh perbedaan strategi, artikulasi, dan negosiasi dengan kekuatan politik lain di negara tersebut.

Kata kunci: Islamisme, Mesir, Indonesia, wacana, artikulasi, Post-fondasionalisme

Pendahuluan

Gelombang perubahan politik di Timur Tengah bermula di Tunisia pada akhir tahun 2011, 'Arab Spring', menjadi fenomena paling menarik dalam studi Timur Tengah selama beberapa tahun terakhir. Di Mesir, revolusi tersebut tidak hanya menumbangkan Presiden Hosni Mubarak yang telah berkuasa selama 30 tahun, tetapi juga membangkitkan sebuah kekuatan "tua" yang sudah berusia lebih

dari 80 tahun, *Al-Ikhwan Al-Muslimun* (Ikhwan). Menyusul kejatuhan Mubarak, Ikhwan segera mendeklarasikan diri sebagai kekuatan politik, mendaftarkan partai politik, dan (melalui kekuatan basis massanya) bertransformasi menjadi kekuatan politik yang besar. Hal ini menandai kebangkitan kembali Islamisme dalam pentas politik di negara tersebut.

Artikel ini mengulas, secara komparatif, perjuangan gerakan Islam dalam membangun

wacana gerakan dan mengontestifikasinya di Mesir dan Indonesia. Konsep 'hegemoni' yang ditawarkan oleh pendekatan post-fondasionalisme menjadi instrumen penting untuk membedakan gerakan Islam di dua negara ini (lihat Laclau dan Mouffe, 1986; Sayyid, 1997). Dengan menggunakan perspektif post-fondasionalis, artikel ini akan mengupas dua elemen penting dalam gerakan Islam, yaitu (1) diskursus/wacana yang dikonstruksi sebagai pijakan dalam bergerak; serta (2) artikulasinya dalam praktik politik (lihat Laclau dan Mouffe, 1986: 110). Kedua elemen ini dianalisis untuk melihat sejauh mana gerakan Islam mampu merebut di dua negara tersebut.¹

Argumen yang ingin dibangun dalam artikel ini adalah bahwa artikulasi gerakan Islam pada dasarnya merupakan upaya untuk menundukkan dan mengatur artikulasi wacana lain sehingga Islam bisa menjadi penanda utama dari konteks politik yang ada (lihat Sayyid, 1997). Untuk keperluan tersebut, artikel ini dibagi ke dalam dua bagian. Bagian pertama mengulas wacana dan artikulasi gerakan Islam di Mesir (waktu 1953-2011) dengan berfokus pada Gerakan Ikhwan. Bagian kedua membedakan wacana dan artikulasi gerakan Islam di Indonesia (1945-2014) dengan mengambil refleksi pada kasus Mesir.

Islamisme dalam Politik Mesir (1953-2013)

- ***Diskursus Islamisme Awal: Hasan al-Banna dan 'Universalisme Islam'***

Kemunculan Ikhwanul Muslimin tidak bisa dilepaskan dari dua fenomena penting.

¹ Pendekatan post-fondasionalisme mengacu pada satu tradisi pemikiran yang menganggap karakter 'ontologis' suatu peristiwa pada dasarnya bersifat kontingen, dalam arti ia tidak pernah berada dalam kondisi final. Ia secara terus-menerus direproduksi oleh satu 'diskursus' tertentu, yang diartikulasikan oleh 'subjek' yang secara ontologies bersifat kontingen (lihat Marchart, 2007). Pendekatan ini banyak bersumber dari perdebatan-perdebatan tentang 'subjek' dalam tulisan-tulisan Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Slavoj Zizek, atau Simon Critchley dan Bobby S Sayyid. Dalam konteks Gerakan Islam, pendekatan post-fondasionalisme melihat bahwa Gerakan Islam pada dasarnya tidak pernah menawarkan satu tawaran politik yang final dan tunggal. Artikulasinya selalu berada pada ruang kontingensi, sejauh ia diartikulasikan dalam ranah politik. Lihat Sayyid (1997); lihat juga Laclau and Mouffe (1986).

Pertama, kejatuhan Khilafah Turki di tahun 1924; dan (2) kolonialisme yang melanda dunia Islam, yang terinstitusionalisasi di Mesir melalui kolaborasi dengan Kerajaan. Sayyid (1997) mencatat bahwa kejatuhan Khilafah Utsmaniyah di Turki membawa luka yang mendalam bagi umat Islam karena mencabut diskursus hegemonik -Khilafah- yang digantikan oleh versi sekuler dari modernisme, yaitu Kemalisme. Hal ini kemudian diperkuat oleh fenomena yang lain, yaitu kolonialisme di dunia Muslim (terutama Mesir). Atas dua dasar ini, di tahun 1928, Hassan al-Banna membentuk Ikhwanul Muslimin yang di kemudian hari menjadi salah satu gerakan Islamis terkemuka di dunia (lihat Soage & Franganillo, 2004; Munson, 2005).

Sejak awal, Ikhwan mengartikulasikan diskursus yang sangat kental dengan Islam sebagai ideologi. Dokumen-dokumen ideologis Ikhwan ditulis terutama oleh Hasan Al-Banna yang mendirikan organisasi ini di tahun 1928. Bagi Hasan Al-Banna, Islam adalah sesuatu yang bersifat universal dan komprehensif. Tidak ada yang tidak diatur oleh Islam. Menurut Hasan Al-Banna (2005), nasionalisme yang berbasis kesukuan adalah nasionalisme yang sempit, termasuk juga nasionalisme Arab. Al-Banna memahami konsep nasionalisme secara global di mana setiap jengkal tanah dan di sana terdapat umat Islam, maka itu adalah tanah air (*nation*) bagi umat Islam. Konsekuensinya, setiap umat Islam di berbagai belahan dunia adalah 'saudara' dan harus diperhatikan urusannya, termasuk dibela jika ia ditindas. Bagi Al-Banna, nasionalisme yang berbasis kesukuan (termasuk dalam hal ini Pan-Arabisme) tidak dapat diterima karena memecah-belah persaudaraan Islam (Al-Banna, 2005).²

Selain itu, bagi Al-Banna, Islam tidak bisa ditafsirkan hanya dalam satu dimensi saja. Islam adalah seluruh artikulasi dari seorang muslim. Inilah yang mendasari adanya pandangannya bahwa Islam juga mencakup

² Menurut Hasan Al-Banna tentang "nasionalisme Pan-Arabisme, "Sebaliknya, bagi kaum nasionalis (fanatik), semua orang yang ada di luar batas tanah tumpah darahnya sama sekali tidak dipedulikan. Mereka hanya mengurus semua kepentingan yang terkait langsung dengan apa yang ada di dalam batas wilayahnya.... Kami sama sekali tidak membenarkan itu untuk diterapkan di atas sejengkal pun dari tanah air Islam... Sementara itu, kaum Nasionalis menganggap yang demikian itu (fanatisme kebangsaan) sebagai suatu kewajaran. (Al-Banna, 2005).

politik dan pengelolaan negara harus berlandaskan syariat Islam. Konsekuensinya, Islamisme mengharuskan adanya negara Islam yang bersifat supranasional (melintasi negara-bangsa) dan mengikat masyarakatnya dalam kesatuan konsep *Ummah* (Al-Banna, 2005; Munson, 2001; Sayyid, 1997). Islamisme. Gagasan “negara Islam” tersebut, dalam tradisi Ikhwan, kemudian dikenal menjadi istilah *syumuliatul Islam* yang mengimplikasikan Islam di semua ranah, tak terkecuali politik dan kenegaraan.

Persoalannya, untuk mengartikulasikan Islam di semua ranah, Ikhwan harus berhadapan dengan rezim politik yang ada. Mesir telah mengalami perjalanan politik panjang setelah Kemerdekaan dan “Revolusi Juli 1952” yang menaikkan Gamal Abdel Nasser di pentas politik. Naiknya Nasser juga diikuti oleh munculnya wacana politik “Nasserisme” yang bertumpu pada nasionalisme Arab, sosialisme, dan gerakan pembebasan negeri-negeri muslim (lihat Hatina, 2005; Podeh & Winckler, 2005; Hayashi, 1964). Dengan demikian, diskursus Ikhwan tentang “Pan-Islamisme” berlawanan, dan pada titik tertentu, mengalami konflik dengan diskursus Pan-Arabisme resmi sebagaimana diartikulasikan rezim politik Nasser.

Pertentangan antara Islamis dan Nasseris pada dasarnya adalah ketegangan antara pandangan *Universalisme Islam* sebagaimana diartikulasikan oleh Islamis dan ‘sosialisme-nasionalisme Arab’ yang ditampilkan oleh Nasser. Bagi Nasser, Islam bersifat partikular, hanya sebagai fondasi kultural-historis yang membuat semangat revolusioner dan sosialisme Arab menjadi penting. Islam bersifat nasionalistik dan menyerukan keadilan sosial. Semangat apapun untuk menampilkan Islam di ranah negara, harus selaras dengan hal tersebut (lihat Hayashi, 1964; Podeh dan Winckler, 2005). Namun, diskursus ‘Pan-Islamisme’ yang diartikulasikan oleh Ikhwan sejak Hasan Al-Banna mengimplikasikan adanya pandangan bahwa Islam harus ditampilkan utuh, sebagai sesuatu yang universal. Pandangan ini berarti adanya proyek politik untuk mengambil alih negara. Diskursus yang ditampilkan sangat berorientasi pada tegaknya *daulah Islamiyah* yang menetapkan makna tentang Islam.

Pada titik inilah terjadi benturan antara diskursus Nasserisme dengan Islamisme

Artikulasi Ikhwan, sejak masuknya Ikhwan ke politik di era Hasan Al-Banna, telah menunjukkan upaya-upaya ini. Diskursus yang ditampilkan oleh Ikhwan mencoba untuk mensubversi Nasserisme sebagai diskursus hegemonik melalui berbagai cara, salah satunya yang paling kentara adalah dengan menegosiasikan legislasi dan aturan hukum formal di Mesir. Ketika Gamal Abdel Nasser baru saja memegang tampuk kepemimpinan Mesir di tahun 1953. Ikhwan segera menyambutnya dengan sebuah permintaan, diterapkannya syariah Islam dalam konstitusi Mesir (Soange & Franganillo, 2005). Akan tetapi, Nasser menolak. Ia justru merespons dengan merevisi konstitusi dan memasukkan ‘nasionalisme Nasserian’ didalamnya serta menerbitkan *The Philosophy of Revolution* pada tahun 1954 yang mencerminkan haluan sosialis-nasionalis sebagai cara dan aturan bernegara (Nasser, 1956; Podeh & Winckler, 2005).

Penolakan tersebut berimplikasi pada ketegangan antara Ikhwan dengan Nasser. Pada tahun 1954, terjadi insiden percobaan pembunuhan Gamal Abdel Nasser oleh aktivis Ikhwan. Nasser selamat dan memberikan sinyal untuk merepresi pihak yang mencoba untuk mengambil kekuasaan secara sah. Setahun kemudian, represi terhadap Ikhwan segera menjadi kenyataan dengan ditangkapnya aktivis serta para petinggi Ikhwan atas tuduhan subversi terhadap keamanan negara. Masa ini (antara 1955-1970) merupakan masa yang kelam bagi Ikhwan karena hampir seluruh tokoh kuncinya ditangkap atau berdiaspora ke luar negeri. Dengan represi ini, diskursus Pan-Islamisme mengalami pelemahan. Ikhwan dilarang setelah peristiwa 1954 itu dan, dengan demikian, mendisartikulasi Islamisme di ranah politik. Pelarangan Ikhwan itu juga disertai dengan penanaman diskursus Nasserisme secara besar-besaran, antara lain melalui nasionalisasi Al-Azhar (dari segi finansial dan fatwa) dan penumbuhan Nasserisme sebagai ideologi negara (Binder, 2003; Scott, 2003).

- ***Du’at Lasna Qudhat: Diskursus Ikhwan Pasca-Nasser***

Upaya modifikasi kemudian muncul pada pertengahan tahun 1960-an dari balik jeruji penjara Nasser. Pada tahun 1968, terbit buku *Nahnu Du’at Lasna Qudhat* dari Hasan Al-Hudaiby, pemimpin tertinggi Ikhwan yang menggantikan Hasan Al-Banna setelah kematiannya

pada 1948. Ia menjadi terkenal dengan pernyataan itu (*Nahnu Du'at wa Lasna Qudhaat*) dan mencerminkan adanya pergeseran diskursus dalam tubuh Ikhwan menjadi Islamisme moderat (Zollner, 2009). Buku tersebut mengkritik buku Sayyid Qutb (1967) dengan berargumen bahwa mendirikan 'negara Islam' harus melalui jalan kedamaian yang dilakukan untuk mengubah masyarakat (*dakwah*) bukan dengan *jihad/kekerasan* (Zollner, 2009). Argumen utama Al-Hudhaiby dalam *Du'at Laa Qudhaat* adalah bahwa "iman" (*belief/faith*) pada dasarnya adalah sesuatu yang tidak bisa dipaksakan dan harus didekati dengan pendekatan dakwah atau seruan. Untuk itu, 'hukum Islam', bukanlah sesuatu yang harus diterapkan dengan paksa, melainkan melalui strategi dan pendekatan yang komprehensif. Hudhaiby (mengikuti pendapat Hasan Al-Banna), percaya bahwa Islam bersifat universal, tetapi (berbeda dengan Qutb), tidak berpendapat bahwa universalisme Islam itu harus dipaksakan. Menurutnya, penerapan hukum Islam sebagai konsekuensi universalitas Islam tersebut harus dibedakan antara yang tetap (*tsawabit*) dan fleksibel (*mutaghayyirat*), sehingga ada wilayah yang dipegang secara prinsip dan ada yang bisa dinegosiasikan di ranah-ranah sosial (Zollner, 2009: 103).³

Dalam konteks ini, maka Hudhaiby memahami 'universalisme Islam' (*syumuliaatul Islam*) bukan pada konteks penerapan syariah secara keseluruhan, melainkan sebuah proses. Menurut Hudhaiby, konsep-konsep tentang 'ibadah' atau 'aqidah' pada dasarnya adalah sesuatu yang bersifat *tsawabit*. Namun, penerapan dari moralitas dan hukum Islam tersebut harus beradaptasi dengan perkembangan

³ Konsep *tsawabit* dan *mutaghayyirat* mengacu pada pembagian dasar-dasar dalam agama Islam yang bersifat 'tetap' (*tsawabit*) dan 'fleksibel' (*mutaghayyirat*) – sejauh ia tidak melanggar prinsip-prinsip dasar Islam yang bersifat 'asasi'. Konsep ini penting dalam jamaah Ikhwanul Muslimin, terutama di kalangan penafsir-penafsir Hasan al-Banna, karena bersifat mengikat kualitas keberagamaan kader-kader Ikhwan yang diartikulasikan dalam *jamaah*. Menurut Jum'ah Amin, ada sepuluh hal yang bersifat *tsawabit* dalam Ikhwan, seperti prinsip kesempurnaan dan keuniversalan Islam, disiplin dalam jamaah, serta aqidah. Sementara itu, hal yang *mutaghayyirat* adalah sesuatu yang bisa dinegosiasikan dalam doktrin Ikhwanul Muslimin, seperti soal muamalah dan pandangan teknis tentang negara. Lihat Amin (1997).

zaman yang membuat *ijtihad* menjadi mungkin (Zollner, 2009: 104). Pemahaman tentang *tsawabit* dan *mutaghayyirat* dalam Islam ini berpengaruh pada pandangan Hudhaiby tentang pemerintahan Islam. Menurut Hudhaiby, menegakkan syariat/pemerintahan Islam adalah sebuah keharusan, tetapi keharusan itu tidak personal, melainkan kolektif (*fardu kifayah*) dan mesti ditegakkan dalam sebuah konstruk jama'ah atau kelompok. Pada konteks itulah dakwah tidak hanya dipandang sebagai seruan di masjid, melainkan juga masuk ke semua lini yang ada di masyarakat dan menyampaikan pesan Tuhan secara terorganisir (Masyhur, 1986).

Pada titik ini, penting untuk menghubungkan konsep dakwah yang dipahami oleh Ikhwanul Muslimin dengan konsep *Al-Qiyadah wal-Jundiyah* (lihat Masyhur, 1986). Konsep ini kemudian menjadi sentral dalam artikulasi politik Ikhwan karena memberikan sandaran ideologis bagi artikulasi "dakwah sebagai politik" di kemudian hari. Menurut konsep ini, *Jamaah* harus punya *manhaj* (metodologi), pimpinan, dan anggota, yang bergerak pada perannya masing-masing (Masyhur, 1986: 398). Anggota taat kepada pimpinan yang memutuskan kebijakan organisasi melalui syura dan *tanzim* (Masyhur, 1986: 420; Al-Awadi, 2004).

Dengan konsep ini, dakwah kemudian diartikulasikan dalam bentuk organisasi yang bersifat hierarkis dan komando. Di sini, dakwah dipahami sebagai sesuatu yang bersifat kolektif dengan visi "*amar ma'ruf nahyi munkar*". Diskursus yang bertitik tekan pada dakwah ini, dapat kita lihat sebagai upaya untuk menuju Islam yang universal melalui penyatuan elemen-elemen yang partikular. Islam yang Universal diartikulasikan melalui gerakan oposisi (*amar ma'ruf nahyi munkar*) yang terorganisir (Al-Awadi, 2004). Dengan kata lain, strategi yang dirumuskan oleh Al-Hudhaiby adalah strategi hegemoni. Artikulasi Ikhwan di tahun 1970-an hingga 2000-an menyiratkan bahwa gagasan tentang dakwah tumbuh sebagai *alternatif* atas kekuasaan negara, dengan menjadikan negara sebagai kekuatan yang harus diimbangi melalui artikulasi dakwah sehingga Ikhwan bisa merebut 'makna' tentang masyarakat (Wickham, 2002).

Sebagai contoh, sejak 1987, aktivis-aktivis Ikhwan mulai menyebar ke ikatan-ikatan profesional, ikatan bisnis, organisasi-organisasi masyarakat sipil, serta gerakan mahasiswa dan

mulai mengartikulasikan Islam di organisasi tersebut (Fahmy, 1998). Dalam beberapa isu seperti Perang Teluk (dimana Mubarak mendukung AS dan memberikan fasilitas di dalamnya), aktivis-aktivis ikatan profesional merespons dengan membentuk “Komite Perhimpunan untuk Aksi” yang menolak dukungan pemerintah terhadap invasi Amerika Serikat tersebut. Di wilayah ekonomi, munculnya lembaga-lembaga keuangan syariah menjadi alternatif di tengah liberalisasi ekonomi yang dibawa oleh Sadat dan Mubarak (Zahid, 2010; Al-Awadi, 2004). Artikulasi-artikulasi Ikhwan tersebut memungkinkan Ikhwan untuk tetap dapat melakukan proyek “hegemoni tandingan” –atau *counter-hegemony* dalam bahasa Kandil (2007)– dan menyaingi diskursus hegemonik yang ditanamkan oleh Sadat dan Mubarak.

Hasil dari pertarungan hegemonik yang terbangun sejak 1980-an tersebut adalah melemahnya Nasserisme. Di pertengahan dekade 2000-an, hegemoni Nasserisme mulai melemah. Diskursus tentang ‘pembangunan ekonomi’ yang berbasis pada *infitah* dan pembangunan mulai mengalami kontradiksi pada tahun 2000-an, seiring dengan mulai datangnya badai krisis ekonomi. Di masa itu, fundamental ekonomi Mesir mengalami pelemahan karena tren ekonomi global yang juga mengalami krisis (Zahid, 2010). Pelemahan-pelemahan ini mulai menunjukkan tanda-tanda krisis ketika pada dekade 2000-an, gerakan-gerakan oposisi mulai marak di Mesir. Pada tahun 2004, 300 intelektual dan aktivis politik Mesir menginisiasi sebuah gerakan yang diberi judul *Egyptian Movement for Change* dan terkenal dengan slogan *Kifaya!* (Cukup!) (Bayat, 2005; Owaidat et. Al, 2008). Gerakan ini menjadi gerakan pertama yang membawa tuntutan pengunduran diri Presiden Husni Mubarak, beserta beberapa tuntutan lain. Gerakan ini kemudian menginspirasi lahirnya gerakan-gerakan lain secara simultan hingga tahun 2011 (Bayat, 2005: 343).

Di sisi lain, pelemahan *Diskursus hegemonik* ini terlihat dari semakin melemahnya posisi Al-Azhar sebagai penjaga tafsir resmi negara mengenai ‘Islam’. Di akhir 1990-an dan menginjak permulaan dekade 2000-an, Al-Azhar yang biasanya bersikap akomodatif terhadap kebijakan pemerintah, memberi fondasi religius pada kebijakan-kebijakannya untuk menghadapi fenomena munculnya gejala ‘konservatisme’ yang dimotori oleh Front Ulama Al-Azhar dan ulama-ulama yang simpati terhadap Ikhwan

seperti Yusuf Al-Qaradhawy.⁴ Di pertengahan dekade 1990-an, mulai muncul suara-suara kritis dari beberapa ulama al-Azhar yang mempertanyakan posisi sekularisme Mesir yang dianut oleh Mubarak. Di saat yang bersamaan, mereka juga mulai mempertanyakan legitimasi rezim yang merepresi gerakan-gerakan Islam (lihat Zeghal, 1999). Pada perkembangannya, Al-Azhar juga mulai terlibat untuk mendukung gerakan-gerakan kritik, terutama dari kalangan anak muda terhadap rezim Mubarak. Keberpihakan tersebut terutama terjadi ketika Al-Azhar mendukung oposisi menjelang demonstrasi 25 Januari 2011 (Brown, 2011). Klimaksnya, pada tanggal 11 Februari 2011, Husni Mubarak mundur dari jabatannya.

- ***Bereksperimen dalam Politik Demokratis: Ikhwan Pasca-Mubarak***

Pengunduran diri Mubarak membawa implikasi panjang bagi *political order* di Mesir. Mundurnya Mubarak sekaligus juga menandai krisis hegemoni dari tatanan politik yang ada. Secara garis besar, ada beberapa diskursus yang saling berkontestasi untuk membentuk kembali identitas politik Mesir setelah kejatuhan Hosni Mubarak. *Pertama*, diskursus “Islamisme konservatif” yang menginginkan untuk meletakkan syariah secara total dalam hukum dan politik Mesir. Diskursus ini menekankan pada superioritas Islam, penekanan pada moralitas publik, dan menyatakan *secularism* sebagai *the-other* yang asing (*alien*) (Ismail, 2006a). *Kedua*, diskursus “Islamisme Moderat” yang percaya bahwa Islam bisa menjadi sumber nilai dalam kehidupan politik bernegara, tetapi harus dikompromikan dengan gagasan “negara modern” (Wickham, 2011). Proponen diskursus ini menginginkan adanya negara sipil tetapi dengan

⁴ Konservatisme merujuk pada wacana keagamaan yang ingin mempertahankan pola lama, dalam hal ini ‘literalisme’ dalam Al-Qur’an dan keinginan mempertahankan tradisi Islam di masa lampau, termasuk dalam konteks sosial dan politik. Lihat Ismail (2006a). Front Ulama al-Azhar menjadi representasi konservatisme di kalangan ulama Al-Azhar ketika di tahun 1990-an mereka mulai tampil menolak hak-hak aborsi di Konferensi Populasi dan Pembangunan tahun 1994. Secara lebih luas, mereka memosisikan diri membela Islam di hadapan serangan sekularisme dan globalisasi. Lihat Zeghal (1999). Belakangan, posisi ini juga disuarakan oleh ulama-ulama pendukung Mohammad Morsy sebelum ia dijatuhkan melalui kudeta pada tahun 2013.

referensi ajaran Islam (*daulah madaniyyah bil marja'iyah Islamiyyah*) (Lacroix, 2012).

Pada pertengahan tahun 2012, menjelang Pemilihan Presiden Mesir, terlihat bahwa gagasan Islamisme moderat telah menjadi konsensus bersama di kalangan aktivis-aktivis Ikhwan. Secara resmi, *Freedom and Justice Party (FJP)* yang berafiliasi dengan Ikhwan mengusung Mohammad Morsy, Ketua Umum Partai, sebagai Calon Presiden. Ia maju sebagai calon presiden dengan mengajukan visi yang ia beri nama *Nahdha* (kebangkitan) dan dijabarkan dalam program-program spesifik terkait pembangunan Mesir. Ikhwan berkesempatan untuk mengartikulasikan diskursus baru tentang Islam dalam struktur politik ketika pada tahun 2012, mereka memenangi Pemilu Legislatif dan Pemilihan Presiden Mesir. Partai FJP yang berafiliasi dengan Ikhwan memenangi 235 kursi dan menjadi partai mayoritas di parlemen. Mereka juga berhasil memenangkan Mohammad Morsy, kader Ikhwan yang dicalonkan oleh FJP, sebagai Presiden. Kemenangan Ikhwan ini memberinya kesempatan untuk mengartikulasikan sebuah diskursus baru dalam pemerintahan baru Mesir.

Menariknya, program-program tersebut tidak didesain secara langsung untuk melakukan Islamisasi negara, melainkan meng-*install* program-program yang bersifat umum. Kecuali hal-hal yang berkaitan dengan Al-Azhar, program-program yang dibawa oleh Morsy dan Ikhwan bersifat lebih teknokratik dan *developmentalis*.⁵ Program-program politik Ikhwan tersebut mencerminkan sebuah diskursus yang khas: ia ingin membangun sebuah negara modern yang dalam beberapa hal, memasukkan nuansa Islam di dalamnya. Artikulasi yang ditampilkan oleh Morsy dan Ikhwan adalah

⁵Sebagai contoh, di bidang ekonomi, Morsy ingin membangun "*developmental economy*" dan meng-*install* kolaborasi antara sektor swasta dengan pemerintah sebagai rekonstruksi ekonomi Mesir melalui berbagai proyek industrialisasi. Di bidang sosial, Morsy berencana mengembalikan kepemilikan wakaf pada yayasan-yayasan (setelah sebelumnya dikuasai negara), termasuk juga memulihkan posisi Al-Azhar. Di wilayah keagamaan, Morsy Dalam agenda politik luar negeri, Morsy mendorong hubungan kerjasama Arab-Islam untuk memenuhi kepentingan nasional Mesir. Program-program politik Mohammad Morsy tersebut dapat dilihat di situs resmi Ikhwan, <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=29932>.

daulah madaniyyah bil marja'iyah Islamiyyah (Scott, 2013; Tadroz, 2012). Namun demikian, Morsy juga menarik batas yang tegas dengan aktivis-aktivis sosialis liberal dan membatasi ruang gerak mereka di pemerintahan, terutama setelah dekrit Presiden yang membuat kekuasaan Morsy menjadi besar dalam memutuskan kebijakan publik (Mabrouk, 2013).

Arena pertarungan yang lebih keras terjadi pada pembuatan Konstitusi. Pada bulan November 2012, Morsy dan koalisi politiknya mengajukan satu *draft* Konstitusi. Namun, Konstitusi tersebut menimbulkan polemik karena muncul beberapa pasal yang muncul dengan substansi Islam.⁶ Di luar pasal-pasal tersebut, konsep yang digunakan tetap menggunakan konsepsi negara modern.⁷ Pada mulanya, *draft* Konstitusi ini memunculkan polemik di kalangan aktivis-aktivis Islamis non-Ikhwan. Salafi dan Jamaah Islamiyah menyatakan bahwa mereka akan memperjuangkan keberadaan Syariah sebagai sumber hukum walaupun dengan pertumpahan darah (Al-Jazeera, 2012). Kelompok Salafi yang bergerak secara lebih independen menolak *draft* konstitusi ini karena dianggap tidak mengaplikasikan syariah secara penuh.

Di sisi lain, kelompok liberal yang berada di bawah payung Front Penyelamat Nasional (*National Salvation Front*) menyatakan penolakannya terhadap *draft* Konstitusi Mesir

⁶Ada beberapa pasal yang menggariskan posisi ini, antara lain klausul "Masyarakat Mesir adalah bagian dari bangsa Islam dan Arab" (Pasal 1), "Islam adalah agama resmi negara dan bahasa Arab adalah bahasa resmi negara. Prinsip Syariah adalah sumber hukum utama negara" (Pasal 2), "Al-Azhar adalah lembaga independen yang memiliki fungsi dakwah dan pengajaran Islam, dengan keeksklusifan dan independensi dalam hubungan-hubungannya ke luar" (Pasal 4), dan "prinsip-prinsip Syariah Islam meliputi *fiqh* (yurisprudensi Islam), *ushul fiqh* (aturan dasar yurisprudensi), dan sumber-sumber yang bisa diterima dalam doktrin sunni" (Pasal 219). Terjemahan dari *Draft* Konstitusi yang ada, lihat <http://www.acus.org/egyptsource/unofficial-english-translation-egypts-draft-constitution>.

⁷Diskursus negara modern dapat dilihat seperti bentuk negara yang tetap berlandas pada konsep "negara demokratis berbasis prinsip kesamaan hak dan derajat" (Pasal 1), "kedaulatan di tangan rakyat" (Pasal 5), "sistem politik adalah demokratis dengan berbasis pada syura" (Pasal 6), "kebebasan berkepercayaan yang absolut" (Pasal 43), dan berbagai pasal lain.

2012. Bagi kaum liberal, pembuatan Konstitusi sangat terkait dengan pertarungan identitas, karena akan mempengaruhi kebebasan mereka dalam ranah-ranah sosial dan politik Mesir. Kaum liberal juga menganggap *draft* Konstitusi ini akan membentuk fondasi yang solid bagi reproduksi rezim baru, serta bersifat kontra-revolusioner, yang akan menetralsisir dimensi revolusioner dari 25 Januari 2011.⁸

Seiring dengan konstelasi di parlemen, Ikhwan bisa menegosiasikan jalan tengah dengan menempatkan Syariah sebagai rujukan utama pembuatan hukum di Mesir pada artikel 2 Konstitusi (Scott, 2013). Artikel 2 tersebut kemudian disepakati oleh faksi-faksi Islamis di parlemen dan keluar sebagai *draft* pada bulan Agustus 2012. Al-Azhar yang menjadi lembaga penafsir ajaran Islam terbesar di Mesir kemudian turut mendukung *draft* tersebut pada bulan Agustus 2012 melalui sebuah pernyataan.⁹ Dari sini, diskursus tentang negara sipil yang menggunakan referensi Islam sebagaimana diartikulasikan oleh Ikhwan bisa diterima oleh kelompok-kelompok Islamis yang lain dan diperjuangkan dalam tatanan politik di Mesir.

Akan tetapi, rupanya kemenangan kaum Islamis dalam referendum Konstitusi tidak serta-merta melahirkan “stabilitas hegemonik”. Pertarungan dalam pembuatan Konstitusi kemudian membelah Mesir menjadi dua kekuatan politik besar: Islamis dan Front Penyelamat Nasional. Hegemoni Islamis di parlemen berhasil mengeksklusi aktivis liberal dan penentang

mereka dari proses politik, namun pada gilirannya justru melahirkan pertarungan baru di luar parlemen. Setelah Konstitusi disahkan pada awal tahun 2013, sentimen demonstran beralih dari anti-Konstitusi menjadi anti-Islamis. Setelah melakukan berbagai demonstrasi, oposisi mengkonsolidasi diri dalam payung Front Penyelamat Nasional, mengkonsolidasikan kekuatan di dalam dan luar parlemen, dan melahirkan gerakan *Tamarrud* (pemberontakan). Gerakan ini mengajukan tuntutan yang sederhana namun tegas: pengunduran diri Muhammad Morsy sebagai Presiden Mesir, serta menuntut institusi-institusi pemerintahan dikembalikan mandatnya kepada rakyat (Singh, 2013). Diskursus *Tamarrud* dan Front Penyelamat Nasional secara tegas menginginkan subversi atas narasi Islam sebagai dasar hukum yang sedang dibangun oleh kaum Islamis.

Di sisi lain, respons pemerintah Morsy tak kalah kerasnya. Dalam menanggapi demonstrasi dari oposisi, terjadi beberapa kali bentrokan antara aparat keamanan dengan para demonstran. Kegagalan kaum Islamis dalam mendisiplinkan upaya-upaya subversi ini melahirkan krisis baru, yang benar-benar terjadi melalui kudeta militer tahun 2013. Eksperimen Ikhwan untuk membangun Islam sebagai penanda utama dalam tatanan politik Mesir ini akhirnya berakhir setelah kudeta 2013 menjatuhkan Morsy dari kursi kepresidenan Mesir.

Islamisme dalam Politik Indonesia (1945-2014)

• *Diskursus Islamisme Awal: Dari Anti-Kolonialisme ke Formalisasi Syariah*

Berbeda dengan Mesir, “Islamisme” di Indonesia pada dasarnya muncul bukan sebagai upaya membangun negara Islam, melainkan sebagai alat melawan penjajahan Belanda. Hal ini bisa dibaca dari tiga latar belakang historis Islam di Indonesia: (1) tidak adanya kekuasaan Kerajaan Islam yang tunggal sejak abad ke-15, yang membuat Belanda mampu membangun kekuatan teritorial-administratif yang hegemonik pada abad ke-19; (2) kemunculan gerakan modernisasi keagamaan yang dimungkinkan oleh pertukaran-pertukaran pengetahuan dengan gerakan serupa di Timur Tengah; serta (3) pluralnya wacana-wacana keagamaan Islam di Indonesia yang pada abad ke-20 bisa dilihat dari kontestasi wacana antara tradisionalisme dan modernisme Islam.

⁸ “In the public letter, Manal El-Tibbi said that “we are approaching the drafting of a constitution that is worse than all previous Egypt constitution” adding that this constitution “would form the solid foundation not just for reproducing the former regime, but to create the state for the counter-revolution, whose direct job would be to neutralize the political, popular and glorious revolution of 25 January, 2011.” <http://www.aawsat.net/2012/10/article55240354>.

⁹ Dari 11 poin pernyataan yang disampaikan, terlihat beberapa poin seperti, “Al-Azhar supports establishing a modern and democratic state according to a constitution.... in accordance with the true Islamic aspects”. Selain itu, Al-Azhar juga menyatakan bahwa, “Al-Azhar embraces on democracy... to achieve the Islamic precepts of “Shura” (Al-Azhar, 2011). Dokumen tersebut dinamai “Statement on The Future of Egypt” dan berisi 11 pernyataan sikap ulama Azhar tentang Mesir. Lihat <http://www.sis.gov.eg/En/Templates/Articles/tmpArticles.aspx?ArtID=56424>.

Diskursus Islamisme di Indonesia, bisa dilacak pada kebangkitan Kaum Paderi di abad ke-19. Bermula sebagai gerakan ‘pembaharuan keagamaan’ yang dirintis oleh murid-murid Tuanku Ulakan di Sumatera Barat, gerakan ini kemudian menjelma menjadi gerakan politik yang berlandaskan pada *jihad fi sabilillah* untuk melawan kolonialisme Belanda (lihat Keddie, 1987; Hadler, 2008). Walaupun kemudian gerakan ini berhasil dipadamkan Belanda setelah Benteng Bonjol jatuh, gagasan tentang pemurnian keagamaan yang dibawa oleh kaum Paderi memberi jalan bagi munculnya gagasan baru tentang negara Islam dan aktivisme keagamaan yang lahir setelah proses modernisasi kolonial pada abad ke-19 (Laffan, 2003).

Dari pemurnian keagamaan Paderi, gagasan Islamisme tersebut terutama berevolusi menjadi dua bentuk diskursus utama: (1) penerapan syariah dalam kehidupan sehari-hari; dan (2) penolakan terhadap segala sesuatu yang berbau ‘Barat’ (lihat Laffan, 2003). Diskursus pertama banyak diadopsi oleh *proponent* gagasan ‘Pan-Islamisme’ yang terhubung dengan gerakan pimpinan Muhammad Rasyid Ridha di Timur Tengah, seperti Jamil Jambek, Ahmad Hassan (yang kemudian mendirikan Persis) serta Ahmad Soorkaty as-Sudani (yang kemudian mendirikan Al-Irsyad). Diskursus ini kemudian secara politik diartikulasikan dalam Partai Sarekat Islam Indonesia di bawah pimpinan Agus Salim hingga kemudian memunculkan gagasan ‘Pan-Islamisme’ di bawah pengaruh intelektual Kartosuwiryo (Formichi, 2010). Di sisi lain, gagasan tentang Islamisme ini juga mendapatkan momentum kuat oleh kolonialisme Belanda yang memarjinalkan gerakan Islam, sehingga memberi kesempatan bersemainya artikulasi wacana Islamisme sebagai alternatif atas kolonialisme Belanda.

Islamisme di masa kolonial mendapatkan respons beragam, terutama dari dua kekuatan politik utama pada masa itu: komunisme dan nasionalisme. Meskipun pada dasarnya komunisme berangkat dari asumsi yang tidak mengakomodasi agama, persinggungan antara Islamisme dan Komunisme pada dekade 1920-an memperlihatkan bahwa diskursus ini menerima kehadiran Islamisme sejauh ia menjadi kekuatan oposisi yang efektif terhadap kolonialisme. Pidato Tan Malaka (1921) menunjukkan bahwa komunisme pada dasarnya bisa menerima Pan-Islamisme karena sikap mereka yang kritis terhadap

kolonialisme. Selain itu, di Surakarta dan Yogyakarta, muncul gerakan ‘Komunisme Putih’ yang justru diinisiasi oleh para ulama dan pemuka agama Islam sebagai bentuk perlawanan terhadap kapitalisme kolonial (lihat Bakri, 2015). Namun demikian, di tahun 1920-an, sikap ini mulai ditinggalkan seiring dengan menguatnya pertarungan antara kelompok Islam dan Komunis di Sarekat Islam, yang menciptakan friksi sendiri di antara dua kekuatan ini hingga bertahun-tahun kemudian (lihat Alfian, 1989; Madinier, 2014).

Di sisi lain, nasionalisme menunjukkan respons yang kritis terhadap gagasan Islamisme. Surat-menyurat antara Soekarno yang nasionalis dengan Mohammad Natsier yang sempat menjadi polemik pada dekade 1940-an, merefleksikan dinamika gagasan ini. Soekarno misalnya, menolak gagasan kembalinya *Khilafah* karena dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zaman (Soekarno, 1941). Dengan demikian, Soekarno menolak konsepsi negara Islam di Indonesia. Natsier kemudian merespons dengan menyatakan bahwa agama tak dapat dipisahkan dari negara. Integralitas antara negara dan agama, menurut argumen Natsier, secara historis telah terbangun di Indonesia dengan berbagai perangkat hukumnya yang berbasis pada syariah (Suhelmi, 2012; lihat juga review dari Utama, 2013).

Namun demikian, pertentangan gagasan antara Islamisme, Nasionalisme, dan Komunisme ini baru terasa secara politik setelah kemerdekaan. Gagasan Islamisme kemudian bertransformasi menjadi diskursus negara Islam di era Kemerdekaan. Hal ini bisa dilacak dari persiapan kemerdekaan 1945, ketika tokoh-tokoh Islam yang terlibat dalam badan persiapan kemerdekaan menawarkan tujuh kata (*dan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya*) dalam Piagam Jakarta.¹⁰ Kata-kata tersebut ditawarkan untuk masuk ke dalam poin pertama dari lima poin *draft* dasar negara RI (*Pancasila*) namun menuai penolakan dari

¹⁰ Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*) adalah dokumen yang disusun dalam rapat Panitia Sembilan, yang beranggotakan sembilan tokoh anggota Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada tanggal 22 Juni 1945. Salah satu isinya adalah merumuskan “dasar” negara Indonesia yang salah satunya berisi usulan “Ketoehanan, dengan kewajiban menjalankan sjar’at Islam bagi pemeloek2-nja”. Lihat Anshari (1987).

tokoh-tokoh Indonesia Timur (Salim, 2008; Butt, 2010). Dalam proses perdebatan yang cukup panjang, akhirnya Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) menyepakati untuk menghilangkan tujuh kata yang ditawarkan oleh kelompok Islam dan menggantinya dengan frase “Ketuhanan yang Maha Esa”.

Dinamika politik di sekitar perumusan dasar negara RI tersebut menjadi sebuah latar belakang awal pertarungan hegemonik antara kelompok “Islamis” yang berorientasi untuk memformalisasi Islam sebagai dasar negara RI, melawan diskursus-diskursus lain seperti nasionalisme dan komunisme yang memiliki kepentingan untuk mendefinisikan Indonesia.¹¹ Era pasca-revolusi kemerdekaan ini (1950-1959) diwarnai oleh pertarungan yang sengit antara beberapa ideologi penting dalam menentukan dasar negara Indonesia. Dalam *setting* demokrasi liberal, partai-partai politik saling mengartikulasikan ideologinya dalam parlemen dan Majelis Konstituante. Di era tersebut, kelompok Islamis terbesar adalah Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) yang terbentuk sejak 1945 dan awalnya didesain sebagai partai politik bersama umat Islam.¹² Tuntutan Masyumi dalam Majelis Konstituante pada dasarnya hampir sama dengan tuntutan para *proponent*

¹¹ Salah satu contoh terbaik kontestasi diskursus antara kaum Islamis yang pro-formalisasi Islam sebagai dasar negara RI dan diskursus nasionalis sebelum kemerdekaan dapat dilihat pada perdebatan antara Natsier dan Soekarno di majalah Panji Islam tahun 1940. Soekarno menulis bahwa, seperti Turki, Islam harus dipisahkan dari negara karena menurutnya tidak ada konsep negara Islam. Islam harus menjadi urusan individual. Namun, baginya, Islam tetap penting dalam domain kehidupan bukan kenegaraan karena dengan cara itulah Islam akan menjadi tetap kuat. Komentar Soekarno disanggah oleh Natsier dan beberapa Kyai NU yang menyatakan bahwa negara pada dasarnya adalah cara untuk mewujudkan nilai-nilai Islam, sehingga “agama” dan “negara” adalah integral dan tak bisa dipisahkan. Lihat Utama (2013) dan Feillard (1996).

¹² Islamisme yang diyakini oleh Masyumi tercermin dalam tujuan yang digariskan di AD/ART-nya, yaitu “menegakkan kedaulatan RI dan Agama Islam serta melaksanakan cita-cita Islam dalam urusan ketatanegaraan”. Sementara itu, di bagian lain, tujuan tersebut dijabarkan sebagai “menginsafkan dan memperluas pengetahuan dan kecakapan umat Islam Indonesia dalam perjuangan politik (Pasal III). Lihat Samsuri (2004: 17).

Islamisme di Tim Sembilan: menjadikan Islam sebagai dasar negara (Maarif, 1985; Salim, 2008).

Akan tetapi, tentu saja untuk menempatkan Islamisme dalam tatanan politik yang ada, Masyumi harus bertarung dengan kekuatan-kekuatan lain. Di era demokrasi liberal, pertarungan tersebut terjadi dengan PKI, dan dalam beberapa sisi, kelompok nasionalis di PNI (Boland, 1971; Feith, 1962). Di era Natsir dan Sukiman, PKI menjadi oposisi utama atas kebijakan-kebijakan pemerintah. PKI mengkritik keras Razia Agustus dan mengecam kebijakan luar negeri Sukiman yang pro-AS, yang menyebabkan kabinet Sukiman jatuh. Begitu juga ketika Ali Sostroamidjojo yang didukung oleh PKI menjadi Perdana Menteri, Masyumi menjadi oposisi utama dari kabinet tersebut (Feith, 1962).

Namun, pertarungan yang lebih sengit, sebagaimana Mesir, berlangsung di Konstituante. Di Majelis yang dibentuk untuk membuat dasar negara RI ini, Masyumi memiliki posisi yang sangat jelas, yaitu memasukkan Islam sebagai dasar negara sesuai dengan semangat Piagam Jakarta. Masyumi menyatakan posisinya dengan tegas dalam perdebatan di Konstituante ini. Masyumi berpendapat, Islam harus menjadi dasar negara karena watak holistik Islam, keunggulan Islam atas semua ideologi dunia lain, dan yang paling penting, kenyataan bahwa Islam dipeluk oleh mayoritas warga negara Indonesia (Maarif, 1985; Samsuri, 2004; Salim, 2008). Perdebatan antara Islamis yang menginginkan Islam sebagai dasar negara dan kaum nasionalis-komunis yang menolak tersebut berakhir pada jalan buntu. Pada perkembangannya, di tahun 1959, Sukarno mengeluarkan Dekrit Presiden yang membubarkan Konstituante, meng-*install* presidensialisme, membubarkan parlemen, serta mengembalikan UUD 1945 (Salim, 2008).

Di sini, dapat kita lihat bahwa perjuangan hegemoni Masyumi di era 1950-1959, sebagaimana Ikhwan di Mesir pada tahun 2012-2013, mengalami keterbatasan. Secara teoretik, Islam memang menjadi “*master signifier*” bagi artikulasi politik kaum Islamis di Masyumi. Akan tetapi, kapasitas hegemoni Masyumi di parlemen dapat dikatakan lemah. Hal ini terlihat dari kegagalan Masyumi dalam memenangkan dukungan kaum nasionalis dan partai-partai kecil untuk memenangkan Islam

sebagai dasar negara RI. Penyebabnya, sebagaimana diulas dengan baik oleh BJ Boland dan Andree Feillard, adalah beragamnya pandangan kaum Islamis dalam isu ini. Sehingga, kapasitas hegemoni Masyumi menjadi terbatas dan memberikan ruang bagi Sukarno untuk mengambil alih kepemimpinan di tengah krisis politik 1957-1959.

- ***Mendisiplinkan Islamisme: Dari 'Nasakom' hingga 'Asas Tunggal'***

Dekrit 1959 yang disertai dengan kembalinya kekuasaan Presiden Sukarno menandai sebuah episode baru dalam politik Indonesia: tersingkirnya kaum Islamis dalam pergumulan politik Indonesia. Munculnya Nasakom sebagai proyek hegemoni Sukarno ini memiliki beberapa implikasi terhadap politik Islamis di masa ini. *Pertama*, Nasakom membelah wacana tentang Islam menjadi pro-Nasakom, yang berarti menerima nasionalisme dan komunisme berdampingan dengan Islam, dengan kelompok anti-Nasakom, yang menolak tatanan tersebut. Kaum tradisionalis, terutama NU, menerima gagasan Sukarno ini dan bahkan menjadi mitra strategis dari pemerintahan Nasakom (Latif, 2008; Feillard, 1999). Di sisi lain, posisi kaum nasionalis dan komunis tersebut menyebabkan Masyumi, terutama faksi anti-Komunis, menolak keras diskursus tersebut. Hal ini menyebabkan Masyumi mengalami disensus dengan NU, dan kemudian harus menghadapi pendisiplinan dari rezim Sukarno di awal dekade 1960-an.

Kedua, Nasakom juga memungkinkan Sukarno untuk bisa mengosongkan makna Islam, yang pada awalnya diperebutkan dalam proses-proses di Konstituante, dengan meletakkannya berdampingan dengan nasionalisme dan komunisme. Diskursus Nasakom memproliferasikan makna Islam menjadi bermakna "persatuan" dan mengharuskan semua diskursus lain tentang Islam untuk menjaga persatuan tersebut (Kroef, 1962). Dengan demikian, Nasakom menjadi sebuah proyek hegemoni atas Islam yang menyingkirkan pemaknaan Islam sebagai dasar negara yang diajukan oleh Masyumi.

Namun, tidak seperti Nasserisme, Nasakom sebagai proyek hegemoni baru juga memiliki keterbatasan. Kendati merangkul kaum nasionalis, Islam tradisionalis, dan Komunis sebagai basis legitimasi politiknya -yang memberinya ruang untuk membangun hegemoni

baru dengan memproliferasikan identitas persatuan dalam struktur politik yang ia bangun-, Sukarno juga harus menghadapi tantangan dari kaum Islamis di Masyumi dan TNI. Sejak lama, TNI (terutama Angkatan Darat) memiliki sikap curiga dan tidak menyukai keberadaan Partai Komunis Indonesia (PKI) yang mendukung Sukarno (Crouch, 1971). Rivalitas antara PKI dan TNI ini membelah kekuatan yang ada di sekitar Sukarno, terutama NU, sehingga membuat hegemoni yang dibangunnya sangat rapuh dan bergantung pada kemampuan Sukarno untuk menjaga stabilitas. Ketegangan ini kemudian berujung pada tragedi G30S, yang secara telak menghantam PKI dan memicu demonstrasi besar-besaran yang melemahkan rezim Sukarno hingga benar-benar jatuh melalui Supersemar 1966 dan Sidang MPRS 1967.

Jatuhnya Sukarno memberikan ruang bagi kelompok Islamis untuk kembali bangkit. Eksponen-eksponen Masyumi seperti Hamka, Natsir, Prawoto, Isa Anshary, dan Sjafruddin Prawiranegara dibebaskan di tengah kemelut politik 1965-1966, dan mulai mengonsolidasikan kekuatan baru. Mereka membentuk Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) dan memilih Muhammad Roem, seorang politisi Masyumi yang moderat, sebagai ketua umum partai. Mereka berpartisipasi dalam Pemilihan Umum 1971. Akan tetapi, tidak seperti Masyumi di arena politik 1950-an, Parmusi harus menghadapi satu kekuatan baru yang juga tak kalah hegemoninya dari Sukarno: Golongan Karya. Organisasi ini dibentuk oleh para proponent Orde Baru sebagai alat mobilisasi melawan Komunisme dan ditransformasikan menjadi partai politik menjelang Pemilu 1971. Sebagai kekuatan electoral dan juga korporatisme rezim, Golkar tidak saja mendulang sukses dalam memobilisasi dukungan di Pemilu 1971, tetapi juga mendisiplinkan kekuatan-kekuatan politik lain melalui kedekatannya dengan Soeharto (Reeve, 1985; MacIntyre, 1994).

Setelah kalah di Pemilu 1971, Parmusi harus menghadapi kenyataan lain, yaitu tekanan dari Presiden Soeharto kepada semua partai Islam untuk melakukan fusi (penyatuan). Dengan cara ini, Parmusi harus bersedia difusi dengan NU, Perti, dan PSII dalam satu wadah besar: PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Fusi partai-partai Islam ini tidak hanya melemahkan Parmusi karena mereka harus berhadapan, di internal PPP, dengan partai yang tidak sepenuhnya sependapat dengan gagasan

“formalisasi Islam” seperti NU atau Perti, tetapi juga membuat gagasan Islamis Parmusi terbenam karena proses pendisiplinan yang dilakukan oleh Soeharto melalui Pancasila sebagai ideologi negara.

Sejak naik di kursi kekuasaan di tahun 1967, Soeharto segera membangun proyek hegemoni baru untuk menggantikan Nasakom yang telah dihancurkan oleh Orde Baru. Ia membangun sebuah rezim pembangunan berbasis perencanaan yang diikat dalam satu ideologi negara yaitu Pancasila. Soeharto mula-mula mengikat semua pemaknaan melalui tafsir resmi Pancasila yang ia sebut Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4). Dokumen tersebut memuat 45 poin penjabaran Pancasila yang dikampanyekan ke sekolah, Pegawai Negeri, pemuda, dan semua elemen masyarakat. Dalam soal agama, yang termuat di sila pertama, P4 mengartikulasikan diskursus yang menempatkan agama sebagai sesuatu yang pribadi, dan harus dipraktikkan atas dasar toleransi, saling menghormati, dan membina kerukunan.¹³ Melalui dokumen tersebut, Orde Baru secara tegas menutup pemaknaan Islam yang merujuk pada formalisasi Islam atas dasar negara, dan secara korporatis mendudukkan Islam hanya pada wilayah individual.

Pancasila sebagai ideologi negara ini pada gilirannya mendisiplinkan semua kekuatan politik, terutama Islamis, yang menolak menjadikan Pancasila sebagai asas organisasinya. Pada bulan Maret 1983, MPR-RI menetapkan Garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang salah

¹³ Tujuh poin tafsir sila pertama tersebut antara lain: (1) Bangsa Indonesia menyatakan kepercayaannya dan ketakwaannya terhadap Tuhan Yang Maha Esa. (2) Manusia Indonesia percaya dan takwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa, sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab; (3) mengembangkan sikap hormat menghormati dan bekerjasama antara pemeluk agama dengan penganut kepercayaan yang berbeda-beda terhadap Tuhan Yang Maha Esa; (4) Membina kerukunan hidup di antara sesama umat beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa; (5) Agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah masalah yang menyangkut hubungan pribadi manusia dengan Tuhan Yang Maha Esa; (6) Mengembangkan sikap saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing; (7) Tidak memaksakan suatu agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa kepada orang lain.

satu isinya adalah menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal yang harus dicantumkan oleh semua organisasi masyarakat di Indonesia. Pencantuman asas tunggal ini memiliki kekuatan disiplin yang sangat kuat pada kelompok-kelompok Islamis. Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), organisasi mahasiswa yang sejak lama memiliki kedekatan ideologis dengan Masyumi, harus rela terpecah dan Pelajar Islam Indonesia (PII), organisasi pelajar Islam, bergerak secara bawah tanah (Latif, 2008). Di sisi lain, organisasi Islam besar seperti NU dan Muhammadiyah menerima asas ini sebelumnya dan dengan demikian memperkuat hegemoni Orde Baru atas Islam (Ismail, 1995; Feillard, 1995). Beberapa gerakan yang ditindas oleh Orde Baru mulai menggunakan kekerasan untuk melawan, seperti Komando Jihad atau Tanjung Priok, yang tentu saja langsung direspons dengan keras oleh Orde Baru (Umar, 2010). Pada titik ini, gagasan Islamisme di Indonesia mulai kehilangan relevansinya dan gagal diartikulasikan di ranah politik Orde Baru yang otoritarian.

• ***Dua Respons terhadap Orde Baru: Santri Baru dan Modernisme Islam***

Tahun 1980-an dan 1990-an, secara simultan mulai muncul dua respons terhadap hegemoni Soeharto, yang kemudian menjadi wajah baru dari Islamisme di Indonesia. Dua respons tersebut antara lain (1) respons modernis, yang diartikulasikan melalui ICMI dan (2) respons Santri Baru, yang kemudian bertransformasi menjadi “Jamaah Tarbiyah” (lihat Hefner, 2000; Machmudi, 2008). Respons pertama berasal dari kelompok modernis yang mencoba untuk melakukan negosiasi dengan rezim Orde Baru melalui cendekiawan muslim. Proses negosiasi ini disetujui dengan munculnya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang didukung oleh negara (Latif, 2008). Munculnya ICMI sekaligus menandai rekonsolidasi kelompok Islam Modernis melalui jalur yang sangat berbeda dengan Masyumi atau Parmusi, yaitu *Civil Society*, yang kemudian melahirkan “Islam Sipil” (*civil Islam*) sebagai diskursus baru dalam Islam Politik di Indonesia. Diskursus ini mengambil referensi dari gerakan-gerakan masyarakat sipil yang tumbuh di Eropa, dan mengartikulasikannya sebagai alternatif dari lemahnya partai politik Islam satu-satunya (PPP) pada masa tersebut (Latif, 2008; Hefner, 2000).

ICMI dan kelompok Islam modernis mencoba mereartikulasi Islam dalam kerangka etik dan menjadi alternatif atas hegemoni Orde Baru. Dalam beberapa momentum, beberapa eksponen ICMI berada dalam posisi berseberangan dengan negara, seperti Amien Rais dan Nurcholish Madjid. Namun demikian, ICMI juga melakukan manuver dengan mengirimkan beberapa tokohnya ke pemerintahan, seperti BJ Habibie yang didaulat menjadi Wakil Presiden pada tahun 1997 (Hefner, 2000). Posisi ini, di satu sisi menjadikan posisi ICMI ambivalen, karena bersikap kritis yang pada saat bersamaan didukung oleh negara, namun, di sisi lain juga memberikan kesempatan pada generasi baru Masyumi untuk mereartikulasi Islam dalam ruang politik yang disediakan oleh Orde Baru. Ambivalensi ICMI ini melahirkan semacam “moderasi” Islamisme di tahun 1990-an yang mencoba untuk bernegosiasi dengan negara sebagai cara untuk mengartikulasikan Islam di ranah politik.

Di saat yang bersamaan, formasi baru Islamisme yang sama sekali baru juga muncul di kalangan generasi muda Islam, –Yon Machmudi menyebutnya “santri baru” – yang mengambil referensi gerakan Islam di Timur Tengah untuk membangun basis gerakan Islamis baru. Ini adalah bentuk respons kedua terhadap hegemoni Soeharto. Formasi baru ini berbentuk jejaring aktivis dakwah kampus yang mengartikulasikan diskursus Islamisme global dengan mengambil referensi pada doktrin-doktrin *Al-Ikhwan al-Muslimin*. Kelompok ini membangun basis di masjid-masjid dan menyasar anak-anak muda di universitas yang belum mengenal politik secara utuh. Kelompok inilah yang kemudian bertransformasi menjadi *Jamaah Tarbiyah* dan Partai Keadilan Sejahtera, yang akhirnya membesar setelah Reformasi 1998 (Damanik, 2003; Machmudi, 2008; Muhtadi, 2012).

Munculnya gerakan ini diawali dengan gelombang pengiriman mahasiswa Indonesia ke Arab Saudi dan penerjemahan buku-buku Ikhwan di tahun 1980-an, terutama buku-buku Hasan Al-Banna, Sayyid Qutb, dan Said Hawwa, Islamisme yang diartikulasikan oleh Ikhwan mulai berkembang di dalam diskursus keagamaan generasi muda Muslim di Bandung, Jakarta, dan Yogyakarta (Machmudi, 2008; Rosyad, 1995). Mereka menggunakan mesjid dan pengajian untuk mentransmisikan pemikiran Ikhwan, serta membentuk sel-sel *halaqah* sebagai basis utama pergerakan. Gerakan ini

mula-mula berkembang di Bandung melalui *Latihan Mujahid Dakwah* di Masjid Salman yang kemudian menjadi inspirasi bagi mahasiswa di kampus lain, terutama Universitas Indonesia dan Universitas Gadjah Mada (Rosyad, 1995: 33). Kemunculan dua gerakan ini menandai perubahan diskursus Islamisme di tahun 1990-an, yang kemudian berpengaruh terhadap gerakan Islam pasca-Orde Baru.

Mengartikulasikan Islam via Politik Demokratis? Islamisme Pasca-Orde Baru

Krisis ekonomi tahun 1997-1998 memaksa Soeharto untuk turun dari kekuasaannya setelah 32 tahun berkuasa, sekaligus melahirkan krisis hegemoni di Indonesia. Dengan jatuhnya Orde Baru, Pancasila dan UUD 1945 tidak lagi menjadi asas tunggal dan sesuatu yang sakral, kendati masih dipertahankan sebagai dasar negara. Jatuhnya Orde Baru kemudian melahirkan kontestasi hegemonik baru atas makna Islam. Dengan tidak ada lagi asas tunggal Pancasila, Islamisme kembali mampu menampilkan dirinya di pentas politik nasional. Mereka berkontestasi dengan kelompok nasionalis yang memenangi Pemilu 1999 melalui PDI-Perjuangan, serta kelompok-kelompok nasionalis religius yang mulai muncul setelah tahun 2004.

Eksponen-eksponen Masyumi, generasi baru yang lahir sebagai murid dari generasi Masyumi 1960-an, mulai berkonsolidasi membentuk Partai Bulan Bintang (PBB). Gerakan ini mencoba untuk membangkitkan kembali semangat “kembali ke Syariah” sebagaimana kampanye Masyumi di tahun 1950-an. Di pihak yang lain, aktivis-aktivis dakwah kampus yang mulai berkembang di kota-kota besar juga mulai mengonsolidasikan dirinya di dalam Partai Keadilan (kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera/PKS) (Sidiq, 2003).

Kedua gerakan ini, meskipun mengartikulasikan diskursus yang sama, yaitu Islam, pada dasarnya punya perbedaan fundamental dalam strategi. PBB dan eksponen formalisasi Islam mengusulkan di parlemen untuk menjadikah syariah Islam sebagai dasar dalam kehidupan bernegara. Usulan yang paling terkenal adalah mengembalikan 7 kata dalam piagam Jakarta sebagai dasar negara RI (Salim, 2008). Namun, usulan ini tidak diterima secara luas, bukan hanya karena posisi PBB yang sangat lemah di parlemen (hanya 2% dari total

kursi keseluruhan), tetapi juga karena minimnya dukungan dari partai Islam lain. PKB dan PAN, dua partai politik yang didukung oleh basis massa Muhammadiyah dan NU, justru menolak gagasan kembalinya syariah Islam ini. Tuntutan mereka pada dasarnya lebih pragmatis dan berbasis etik (Baswedan, 2004). Tuntutan mereka tidak direspons, baik pada pemerintahan Gus Dur (yang didukung koalisi partai Islam di Poros Tengah), Megawati, hingga Yudhoyono. PBB gagal mengartikulasikan Islamisme di ranah politik Indonesia pasca-reformasi.

Di sisi lain, Jamaah Tarbiyah mencoba mengartikulasikan Islamisme tidak melalui formalisasi syariah, melainkan melalui isu-isu antikorupsi, moralitas publik, hingga dukungan terhadap negara-negara muslim yang sedang tertindas seperti Palestina, Iraq, atau Mesir. Artinya, ada karakter yang ditampilkan PKS dalam artikulasi-artikulasi politiknya (Tomsa, 2011; Muhtadi, 2012). Strategi yang dipakai Tarbiyah, meminjam istilah Salwa Ismail (2006b), adalah dengan membangun *counter-governmentality* terhadap pemerintahan yang korup, elitis, dan neoliberal melalui okupasi pada ruang-ruang publik. Melalui strategi ini, Tarbiyah mengartikulasikan Islam di dua arena, yaitu arena negara melalui PKS dan masyarakat melalui sayap-sayap dakwahnya, seperti mahasiswa (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dan Lembaga Dakwah Kampus (LDK)), pelajar (Iqro' Club, Rohis), filantropis (Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU)), ikatan profesional (Masyarakat Ilmuwan dan Teknolog Indonesia (MITI)), hingga solidaritas internasional (Komite Nasional untuk Rakyat Palestina (KNRP)) (Muhtadi, 2012). Melalui strategi dua arah ini, Tarbiyah mencoba untuk tidak hanya menantang rezim "non-Islamis" secara formal di parlemen, namun juga membangun basis sosial di akar rumput sehingga hegemoni rezim Yudhoyono bisa diimbangi di ranah lokal.

Akan tetapi, pada dasarnya, strategi ini juga memiliki keterbatasan. Ada dua hal yang bisa diinventarisasi dari strategi Tarbiyah ini. *Pertama*, hingga saat ini, kapasitas elektoral PKS di ranah politik formal terbatas sebagai "partai menengah" (Waluyo, 2014). Dengan bermodal 6%-8%, PKS hanya bisa menempati posisi tertinggi di posisi keempat pada Pemilu 2009. Kapasitas elektoral ini membuat PKS tidak punya banyak peran dalam menentukan jalannya pemerintahan. Kendati PKS masuk ke

pemerintahan SBY (periode I & II), peran PKS di dalam kabinet terbatas hanya pada tiga menteri yang dikuasai oleh kader PKS. Di samping itu, beberapa tahun terakhir, citra mereka sebagai partai yang mengedepankan moralitas publik juga meredup akibat tuduhan korupsi. Oleh sebab itu, perjuangan gerakan Islam di jalur politik formal parlementer tidak banyak menemui hasil yang signifikan.

Kedua, di wilayah masyarakat, PKS juga harus berhadapan dengan organisasi-organisasi massa Islam yang sudah terlebih dulu besar, seperti Persis, Muhammadiyah, dan NU.¹⁴ Persoalan paling mendasar yang dihadapi oleh PKS adalah bahwa desain *counter-governmentality* yang mereka artikulasikan di ranah public pada dasarnya sudah diinisiasi oleh gerakan Islam lain sehingga gagal menarik simpati masyarakat yang lebih luas. Penyebabnya, sebagaimana dijelaskan oleh Vedi R Hadiz, PKS tidak memiliki basis massa yang kuat dan mengakar di Indonesia, selain juga secara finansial mereka juga tidak punya basis modal yang kuat (Hadiz, 2012). Sehingga, dengan dua hal tersebut, artikulasi Tarbiyah baik di ranah politik maupun sosial mengalami sedikit hambatan. Konsekuensinya, di setiap arena pertarungan yang ada, *chain of equivalences* yang dibangun PKS tidak hanya lemah, tetapi juga mudah dihancurkan oleh lawan-lawan politiknya. Dengan demikian, sebagai kekuatan *counter-hegemony*, kapasitas hegemoni Tarbiyah terbukti lemah, sehingga membuat mereka gagal mendapatkan dukungan dari kelompok Islam yang lain serta menyulitkan artikulasi mereka ketika harus bertarung di ranah politik parlementer. Hingga saat ini, PKS terbukti belum mampu merebut kekuasaan atau membangun basis sosial yang kuat untuk mampu mengartikulasikan diskursusnya tentang Islam di ranah politik nasional atau lokal.

Kesimpulan: Batas-Batas Politik Gerakan Islam

Kajian ini telah mengulas, secara komparatif, perjuangan hegemonik gerakan Islam di Mesir dan Indonesia. Dari ulasan

¹⁴PKS mengalami konflik dengan Muhammadiyah terkait dengan penguasaan mesjid, asset amal usaha, dan perebutan kader. Hal yang mirip juga terjadi dengan massa NU di Jawa Timur. Untuk kasus Muhammadiyah lihat Nashir (2007).

tersebut, ada enam temuan yang bisa dipaparkan, antara lain:

- (1) Baik gerakan Islam di Mesir dan Indonesia, keduanya mencoba untuk mengartikulasikan Islam sebagai pusat dari tatanan politik di masing-masing negara.
- (2) Meskipun memiliki proyek politik yang besar, gerakan Islam di Mesir dan Indonesia harus berhadapan dengan diskursus hegemonik yang ditanamkan di masing-masing negara melalui rezim otoritarian. Diskursus hegemonik yang beroperasi di Mesir dan Indonesia meminggirkan kelompok Islamis sehingga menggagalkan upaya untuk mengartikulasikan Islam di tatanan politik.
- (3) Ada dua strategi yang digunakan baik oleh gerakan Islam di Mesir maupun Indonesia, untuk memperjuangkan Islam sebagai tatanan politik di kedua negara. Strategi pertama adalah strategi parlementer, yaitu dengan berpartisipasi dalam mekanisme demokratis yang tersedia. Strategi kedua adalah strategi *counter-hegemony* yaitu dengan membangun wacana tandingan atas diskursus hegemonik yang diartikulasikan oleh negara dengan berbasis pada masyarakat.
- (4) Kedua strategi tersebut memiliki tingkat capaian dan keterbatasan masing-masing. Strategi parlementer hanya berhasil jika ia digunakan untuk menarik dukungan sesama Islamis dan dalam konteks politik dimana Islamis kuat secara politik di parlemen. Namun, strategi ini akan sangat terbatas jika kelompok Islamis tidak memiliki kekuatan politik kuat di parlemen yang mengharuskannya mendapatkan persetujuan kelompok lain.
- (5) Strategi *counter-hegemony* efektif digunakan oleh gerakan Islam untuk membangun oposisi terhadap rezim yang ada, sehingga diskursus hegemoniknya bisa disubversi. Meski demikian, strategi *counter-hegemony* juga terbatas dalam membangun stabilitas politik.
- (6) Kegagalan gerakan Islam dalam membangun hegemoni baru di Mesir dan Indonesia, berkaca dari pengalaman yang ada, sangat terkait dengan kapasitas hegemoni, yang tidak dimiliki baik gerakan Islam di Indonesia dan Mesir, yaitu kemampuan untuk memenangkan persetujuan dari kelompok lain atas suatu makna Islam

tertentu dan mempertahankannya di arena pertarungan politik.

Kajian ini menunjukkan bahwa dalam kasus Mesir dan Indonesia, gerakan Islam mampu menjadi kekuatan alternatif dalam membangun *counter-hegemony* terhadap diskursus hegemonik yang ada dalam tatanan politik di negara masing-masing namun terbatas ketika Islamisme harus bertarung dengan diskursus politik yang lain setelah diskursus hegemonik tersebut mengalami krisis.

Pengalaman Mesir menunjukkan bahwa kegagalan untuk membangun stabilitas hegemonik ini, pada titik tertentu, sangat rentan mengembalikan otoritarianisme ketika proses demokratisasi tidak berjalan matang. Gerakan-gerakan Islam di Indonesia yang sedang berpartisipasi dalam politik demokratis bisa jadi perlu belajar dari pengalaman tersebut.

Daftar Pustaka

- Alfian. (1989). *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organisation Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Al-Jazeera. (2012). "Political Clash over Egypt's New Constitution" *Features*, 20 October 2012. Diunduh online dari <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2012/10/20121019620186523.html>.
- Amin, Jum'ah. (1997). *Fiqh Dakwah*. Solo: Era Intermedia.
- Anshari, Endang S. (1987). *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islam dan Nasionalis Sekuler tentang Dasar Negara RI 1945-1959*. Jakarta: Rajawali Press.
- al-Awadi, Hisham. (2004). *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1981-2000*. London and New York: IB Tauris
- al-Banna, Hasan. (2005). *Risalah Pergerakan Ikhwan* (penerjemah Anis Matta, Rofi' Munawar, dan Wahid Ahmadi). Solo: Era Intermedia.
- Bakri, Syamsul. (2015). *Gerakan Komunisme Islam di Surakarta 1914-1942*. Yogyakarta: LKiS.

- Baswedan, Anies. (2004). Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory. *Asian Survey* 44 (5), 660-690.
- Bayat, Asif. (2005). *Making Islam Democratic: Social Movements and The Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam: ISIM.
- Binder, Leonard. (2003). Gamal Abd al-Nasser: *Iconology, Ideology, and Demonology* in Elie Podeh and Onn Winckler (eds). *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*. Florida: The University Press of Florida.
- Boland, BJ. (1971). *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden: KITLV
- Brown, Nathan. (2011). Post-Revolutionary Al-Azhar. *The Carnegie Papers*, Middle East, September. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Butt, Simon. (2010). Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia *Pacific Rim Law & Policy Journal* 19 (2): 279-301.
- Crouch, Harold. (1971). *The Army and Politics in Indonesia*. Ithaca, CA: Cornell University Press.
- Damanik, Ali Said. (2003). *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Jakarta: Teraju.
- Fahmy, Ninette S. (1998). The Performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates: An Alternative Formula for Reform?. *The Middle East Journal* 52 (4): 551-562.
- Feillard, Andree. (1996). *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: LKiS dan The Asia Foundation.
- Feith, Herbert. (1962). *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press. Reprinted by Equinox in 2006.
- Formichi, Chiara. (2010). Pan-Islam and Religious Nationalism: The Case of Kartosuwiryo and Negara Islam Indonesia. *Indonesia*, (90), 125-146.
- Hadiz, Vedi. R. (2012). Political Islam in Post-Authoritarian Indonesia. *CRISE Working Paper No. 74*. Oxford: CRISE.
- Hadler, Jeff. (2008). A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History. *Journal of Asian Studies*, 67 (3), 971-1010.
- Hayashi, Takeshi. (1964). On Arab Socialism. *The Developing Economies*, Vol. 2 (1), 78-90.
- Hatina, Meir. (2005). History, Politics, and Collective Memory: The Nasserist Legacy in Mubarak's Egypt, in Elie Podeh and Onn Winckler (eds). *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*. Florida: The University Press of Florida.
- Hefner, Robert. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Ismail, Salwa. (2006a). *Rethinking Islamist Politics: Culture, The State, and Islamism*. London: IB Tauris.
- _____. (2006b). *Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Ismail, Faisal. (1995). Islam, Politics, and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila, *PhD Dissertation*, Montreal: McGill University
- Kandil, Hazem. (2007). Islamizing Egypt? Testing the Limits of Gramscian Counterhegemonic Strategies. *Theory and Society* 40 (1), 37-62.
- Keddie, Nikkie R. (1987). Islam and Society in Minangkabau and in the Middle East: Comparative Reflections. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 2 (1), 1-30.
- Van der Kroef, Justus. (1962). An Indonesian Ideological Lexicon. *Asian Survey*, 2 (5), 24-30

- Laffan, Michael F. (2003). *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: the Umma below the Winds*. London: Routledge.
- Laclau, Ernesto dan Chantal Mouffe. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical and Democratic Politics*. London: Verso.
- Lacroix, Stephen. (2012). *Sheikhs and Politicians: Inside The New Egyptian Salafism. Policy Briefing*. Doha: Brookings Center.
- Latif, Yudi. (2008). *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Bandung: Mizan.
- Maarif, Syafi'i. (1985). *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES.
- Mabrouk, Mirette. (2013). The Views from A Distance: Egypt's Contentious New Constitution. *Middle East Memo*, Washington, D.C: Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institute.
- MacIntyre, Andrew. (1994). Organising Interests: Corporatism in Indonesian Politics. *Working Paper No. 43*, Perth: Asia Research Centre Murdoch University.
- Machmudi, Yon. (2008). *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU E-Press.
- Madinier, Remy. (2014). *Partai Masyumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*. Bandung: Mizan.
- Marchart, Oliver. (2007). *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Masyhur, Mustafa. (1986). *Fiqh Dakwah*. Translated by Abu Ridho, et. al. Kairo: Darut Tauzi'.
- Muhtadi, Burhanuddin. (2012). *Dilema PKS: Suara dan Syariah*. Jakarta: Gramedia.
- Munson, Ziyad. (2005). Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. *The Sociological Quarterly*. Vol. 42 (4), 487-510.
- Nashir, Haedar. (2007). *Manifesto Gerakan Tarbiyah: Bagaimana Sikap Muhammadiyah?*. Malang: UMM Press.
- Al-Owaidat, Nadia, et. al. (2008). *The Kefaya Movement: A Case Study of Grassroot Reform Initiative*. Santa Monica, Arlington, dan Pittsburgh: RAND.
- Podeh, Elie and Onn Winckler. (2005). Introduction: Nasserism as a Form of Populism, in Elie Podeh and Onn Winckler (eds). *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*. Florida: The University Press of Florida.
- Qutb, Sayyid. (1967). *Ma'alim fi ath-Thariq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*. Translated by Muhammad Harun Muhtarom dan Yusuf Maulana. Yogyakarta: Pro-U Media.
- Reeve, David. (1985). *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System*. Singapore: Oxford University Press.
- Rosyad, Rifky. (1995). *A Quest for True Islam: A Study of the Islamic Resurgence Movement among the Youth in Bandung*. Canberra: ANU E-Press.
- Salim, Arskal. (2008). *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. University of Hawai'i Press
- Samsuri. (2004). *Politik Islam Anti-Komunis: Pergumulan Masyumi dan PKI di Arena Demokrasi Liberal*. Yogyakarta: Safiria Insania Press-Universitas Islam Indonesia.
- Sayyid, Bobby. (1997). *A Fundamental Fear: Eurocentrism and Emergence of Islamism*. London: Zed Books.
- Scott, Rachel. (2003). An 'Official' Islamic Response to the Egyptian Al-Jihād Movement. *Journal of Political Ideologies* 8 (1): 39-61.
- _____ (2013). Managing Religion and Renegotiating the Secular: The Muslim Brotherhood and Defining the Religious Sphere, *Politics & Religion*, 7 (1), 51-78
- Sidiq, Mahfudz. (2003). *KAMMI dan Pergulatan Reformasi*. Solo: Era Intemedia.
- Singh, Roop. (2013 June 29). "Egyptian Tamarod Movement Challenges the

- Muslim Brotherhood". *Indian Review of Global Affairs Online*. <http://www.irgamag.com/analysis/dance-of-democracy/item/3475-egypts-tamarod-movement-challenges-the-muslim-brotherhood>.
- Soage, Ana Belen, & Franganillo, Juan F. (2004). The Muslim Brothers in Egypt, In Rubin, Barry (ed). *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. Basingstoke: Palgrave.
- Soekarno. (1941). Masyarakat Onta dan Masyarakat Kapal Udara. *Pandji Islam, April 22*.
- Suhelmi, Ahmad. (2012). *Polemik Negara Islam: Soekarno vs Natsir*. Depok: UI Press.
- Tadroz, Maris. (2012). *The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy Confined or Redefined?*. New York and London: Routledge.
- Tomsa, Dirk. (2011). Moderating Islamisme in Indonesia: Tracing Patterns of Party Change in the Prosperous Justice Party. *Political Research Quarterly* 65 (3): 486–498.
- Utama, Wildan Sena. (2013). Negara (dan) Islam: Sekitar Polemik Soekarno dan Natsir. *Prisma* 32, 2&3.
- Umar, Ahmad Rizky Mardhatillah. (2010). Melacak Akar Radikalisme Islam di Indonesia. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 14(2), 169-186.
- Waluyo, Sapto. (2015). "PKS dan Jebakan Partai Menengah" *Detik*, 22 April 2014. Diunduh online dari <http://news.detik.com/kolom/2561660/pks-dan-jebakan-partai-menengah/1>.
- Wickham, Carrie Rosefsky. (2002). *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- _____. (2011). The Muslim Brotherhood After Mubarak: What the Brotherhood Is and How it Will Shape the Future. *Foreign Affairs*, February 3.
- Zahid, Muhammad. (2010). *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis*. London: IB Tauris.
- Zeghal, Malika. (1999). Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and The State (1952-1994). *International Journal of Middle East*, 31, 371-399
- Zollner, Barbara. (2009). *The Muslim Brotherhood: Hasan Al-Hudhaiby and Ideology*. London: Routledge.

