MENGURAI JALAN BUNTU TEORETIK DALAM ILMU-ILMU SOSIAL:
Islamisme Radikal dalam Perspektif Teori "Modus Produksi"[1]

Oleh Masdar Hilmy

"The combined actions of religious consumers and religious producers form a religious market that, like other markets, tends toward a steady-state equilibrium."[2]

Pendahuluan

Tema di atas hadir sebagai bentuk keresahan akademis penulis terhadap dua paradigma teoretik yang senantiasa bertarung pada ilmu-ilmu sosial dalam menjelaskan peristiwa atau fenomena sosial tertentu seperti ideologi Islamisme radikal, konflik agama-etnik, dan semacamnya. Dua paradigma tersebut selalu mengklaim kebenaran masing-masing secara *in optima forma* sembari saling menegasikan satu sama lain. Dua paradigma teoretik inilah yang belakangan mewarnai hitam-putihnya ilmu-ilmu sosial-humaniora: paradigma Weberian di satu sisi dan paradigma Marxian di sisi lain. Pertarungan paradigmatik di antara keduanya bahkan seringkali digambarkan secara ekstrem sebagai dua entitas yang diasumsikan tidak mungkin bisa dipertemukan dalam sebuah "bejana teoretik". Ibarat air dan minyak yang tidak mungkin bisa bersenyawa sekalipun keduanya harus dicampur secara paksa.

Pertarungan kedua paradigma dimaksud berimplikasi pada keterbelahan sikap ilmiah para ilmuwan dalam merespon isu-isu akademik tertentu, katakanlah isu ideologi keagamaan seperti Islamisme radikal. Di satu sisi terdapat sejumlah ilmuwan dari mazhab Weberian yang meyakini bekerjanya ideologi sebagai sebuah truisme akademis yang bisa menjelaskan fenomena Islamisme radikal. Pada awalnya adalah soal ideologi yang diproduksi dan digerakkan oleh—meminjam Giddens—aktor atau agen yang disebut ideolog.[3] Kelompok ini berargumen bahwa menganalisis fenomena Islamisme radikal tidak mungkin bisa dilakukan tanpa melalui optik ideologi, sebab ideologi adalah "induk" dari segala bentuk gerakan sosial. Bagi kalangan Weberian, ideologi menempati posisi yang sedemikian prestisius, krusial dan (di)isimewa(kan) dibanding analisis non-ideologis. Hal ini dapat dimaklumi karena mereka berangkat dari premis atau asumsi ideologis dalam menjeleaskan segala sesuatu.

Di sisi lain, terdapat antitesis kelompok Weberian yang mengasumsikan bahwa ideologi sebenarnya sebuah nihilisme akademis yang tidak menyumbangkan dan menghasilkan apa-apa kecuali kekosongan belaka. Meminjam Daniel Bell, ideologi telah mati di abad pasca-modern

---

[1] Naskah Orasi Ilmiah disampaikan pada Pengukuhan Jabatan Guru Besar dalam Bidang Ilmu-ilmu Sosial pada Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya, 6 April 2016.
[2] Laurence R. Iannacones, "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34, No. 1 [1995], 77.
[3] Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984), 5-15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini.[4] Era ideologi telah brakhir seiring dengan berakhirnya perang dingin antara blok sosialisme-komunisme dan blok kapitalisme-Barat. Kalaupun terpaksa harus diberi ruang, maka ideologi menempati peran pinggiran dalam sebuah diskursus teoretik yang posisinya tersubordinasi oleh analisis struktur atau materialisme historis. Bagi kelompok ini, awal mula pergerakan dalam transformasi sosial-politik adalah bekerjanya struktur yang menciptakan peluang kesempatan bagi tampilnya aktor-aktor penggerak yang berjasa dalam mengubah atau mentransformasikan sebuah institusi sosial masyarakat. Tanpa struktur ini, eksistensi ideologi menjadi tidak ada maknanya apa-apa.

Berangkat dari "keangkuhan teoretik" masing-masing paradigma di atas, kertas kerja ini hendak memberikan sebuah alternatif teoretik yang diharapkan mengatasi jalan buntu (kuldesak) paradigmatik dimaksud. Alternatif teoretik ini tidak bermaksud menggabungkan dua paradigma teoretik tersebut, tetapi hendak menunjukkan bahwa keduanya bekerja pada lokusnya masing-masing, namun bertemu pada satu titik tertentu. Penulis tetap berargumen bahwa keduanya tidak bisa dicampur menjadi sebuah konvergensi teoretik tunggal karena masing-masing memiliki nalar epistemologisnya sendiri-sendiri. Namun demikian, keduanya dapat bertemu pada aras tertentu yang pada gilirannya membentuk sebuah konfigurasi teoretik besar yang justru saling melengkapi.

Dua Paradigma, Dua Narasi Epistemologis

Dalam perkembangannya, ilmu-ilmu sosial sangat berhutang budi pada dua paradigma teoretik yang hingga saat ini eksistensinya begitu dominan: paradigma Weberian dan paradigma Marxian. Paradigma Weberian diatribusikan kepada sang perintis: Max Weber. Ilmuwan ini begitu sangat populer dan mendominasi jagat akademik sejak ia menerbitkan *magnum opus*-nya: *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (1904).[5] Gagasannya bertumpu pada kekuatan ide atau pikiran yang diasumsikan menjadi motor penggerak bagi perubahan sosial. Rumusnya adalah: perubahan sosial tanpa ide atau pikiran adalah mustahil. Inti dari sebuah perubahan sosial adalah pikiran. Hal-hal di luar pikiran manusia—seperti aspek material, psikologis dan lain-lain—datang belakangan. Dengan kata lain, pikiran lah yang menjadi gerbong penggerak semuanya. Bukan sebaliknya. Pikiran lah yang menjadi ordinat, dan hal-hal lain di luar pikiran menjadi subordinat.

Dalam perkambangan ilmu-ilmu sosial, Weber menginspirasi banyak ilmuwan untuk mengembangkan paradigma teoretiknya. Para pengikut Weber mengembangkan gagasan inti pikiran mejadi ideologi, nilai dan budaya. Salah satu ungkapan terkenal di kalangan penganut Weberian adalah: "Culture does matter."[6] Budaya menempati peran yang sangat sentral dalam setiap peradaban manusia. Dalam konteks ini, budaya diperlakukan secara otonom ketimbang aspek-aspek lainnya. Satu perahu dengan paradigma Weberian ini adalah para ilmuwan sosial

---

[4] Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1962).

[5] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Sprit of Capitalism* (Los Angeles: Roxbury Publishing Company, 2002).

[6] Periksa, Lawrence E. Harrison & Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* (New York: Basic Books, 2000).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang memperlakukan ideologi dalam posisinya yang equivalen dengan budaya. Mereka mengasumsikan ideologi dan budaya memiliki posisi sama-sama penting dalam konfigurasi peradaban manusia yang mampu membentuk dan mengarahkan hitam-putihnya peradaban tersebut. Hal ini, sekali lagi, karena budaya atau ideologi dianggap bersumber dari pikiran manusia yang dapat mengarahkan kesadaran mereka tentang segala sesuatu.

Perlakuan para penganut Weberian terhadap budaya atau ideologi yang demikian tersebut mengakibatkan perlakuan yang istimewa terhadap makna nilai (*value*) dalam kehidupan ummat manusia sebagai faktor intrinsik. Sekalipun nilai dianggap sebagai sesuatu yang dikonstruksi, keberadaannya menempati posisi sentral dalam setiap kebudayaan atau peradaban manusia. Mereka meyakini nilai-nilai yang diyakini oleh masyarakat sebagai sesuatu yang bersifat *taken for granted* dan eksistensialis. Sebuah tatanan sosial ada di masyarakat karena ia dibangun di atas nilai-nilai sosial-budaya yang ada. Nilai-nilai semacam inilah yang pada tahap selanjutnya membentuk identitas budaya dan peradaban sebuah komunitas, baik nilai dalam pengertiannya yang positif maupun peyoratif. Sebagai contoh, bangsa Jepang yang dikenal beretos kerja tinggi, disiplin, dan menghargai tradisi masyarakat Timur merupakan seperangkat nilai yang membentuk bangsa Jepang sekarang ini. Atau bangsa Jerman yang dikenal memiliki penghargaan yang tinggi terhadap sains, daya tahan yang tinggi terhadap gempuran kehidupan, juga turut membentuk identitas kolektif masyarakat tersebut. Dan seterusnya dan sebagainya.

Membahas paradigma Weberian tidak bisa dilepaskan dari sebuah nama besar yang telah mengebangkan sebuah disiplin ilmu bernama antropologi budaya: Clifford Geertz. Nama ini menjadi salah satu "pengembang" paradigma Weberian paling kreatif. Dapat dikatakan, ia adalah "ikon" paradigma ini. Sebenarnya dalam disiplin ilmu-ilmu sosial terdapat banyak nama yang dapat disejajarkan dengan Geertz. Sebutlah misalnya ada Talcott Parsons, murid Weber paling awal dan paling setia.[7] Dialah yang membawa dan memopulerkan karya-karya Weber dalam jagat ilmu pengetahuan. Ada juga Victor Turner, Bryan S. Turner, Robert N Bellah, dan lain sebagainya. Tetapi di antara penganut Weber, Geertz-lah yang paling sukses mengembangkan paradigma Weberian menjadi sebuah genre disiplin ilmu pengetahuan baru: "antropologi budaya."

Kiprah Geertz dalam jagat ilmu pengetahuan dimulai ketika dia meneliti varian agama di Jawa melalui sebuah penelitian antropologis di Pare pada dekade 50-an. Hasil penelitian ini kemudian mampu mengantarkan namanya menjadi salah seorang "Begawan" yang sangat disegani dalam ranah ilmu-ilmu sosial. Karya disertasi hasil penelitiannya kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku yang selalu dirujuk oleh banyak ilmuwan: *The Religion of Java*—diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Aswab Mahasin menjadi *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*.[8] Buku tersebut bukanlah buku terakhir Geertz, melalui paradigma Weberian yang dia anut, dalam mengembangkan ilmu-ilmu sosial. Buku lain—yang

[7] Karya Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904), diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Talcott Parsons pada tahun 1930. Buku tersebut kemudian dikaji secara luas oleh para sarjana Amerika dan menuai kontroversi. Salah satu pengembang dari paradigma Weber adalah Clifford Geertz, murid Talcott Parsons.
[8] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebenarnya berangkat dari bunga rampai sejumlah artikel akademik yang pernah dimuat di sejumlah jurnal ilmiah—yang tidak kalah menterengnya adalah *The Interpretation of Cultures*.[9] Di dalamnya dikembagkan salah satu teori Geertz yang berpijak pada paradigma Weberian: "*model of*" dan "*model for*" untuk menggambarkan linearitas antara pemahaman keagamaan manusia dengan realitas teks suci dalam agamanya. Pola relasi antara pemahaman keagamaan dengan kitab suci, dalam perspektif teori ini, bersifat resiprokal: satu meniscayakan yang lain. Bagi Geertz, pemahaman keagamaan merepresentasikan model dari (*model of*) kitab suci, dan kitab suci berlaku sebagai model bagi (*model for*) pemahaman keagamaan.[10]

Dalam spektrum ilmu-ilmu sosial yang lebih luas, paradigma Weberian telah menginspirasi kemunculan paradigma interpretif. Paradigma ini merujuk pada cara kerja epistemologis yang mengandalkan penafsiran subyektif seorang peneliti atau ilmuwan dalam melihat fakta sosial. Menurut paradigma ini, tidak ada sesuatu yang disebut sebagai obyektivitas karena artikulasi ilmiah tidak bisa dilepaskan dari sisi subyektifitas si peneliti dimaksud. Dirintis oleh Weber dan dikembangkan oleh Geertz, paradigma ini memanfaatkan kekuatan imajinasi subyektif si peneliti dalam menjelaskan sebuah fenomena sosial. Yang terpenting dalam penelitian ilmu-ilmu sosial adalah soal bagaimana mengungkap makna di balik apa yang tampak ke permukaan. Menurut Geertz, makna adalah hal terpenting (*neumena*) di balik sebuah fakta sosial (*phenomenon*).[11] Sebuah penelitian dianggap gagal jika seorang peneliti hanya berhenti pada pengungkapan fenomena, bukan neumena. Cara kerja metodologis semacam inilah yang disebut oleh Geertz sebagai metode "deskripsi tebal" (*thick description*).[12]

Berkebalikan dari paradigma Weberian ini adalah paradigma Marxian. Paradigma ini diatribusikan pada tokoh perintisnya yang termasyhur, Karl Marx (1818-83). Ia merupakan salah satu pemikir paling berpengaruh di awal abad ke-19, terutama setelah menerbitkan magnum opus-nya bersama Friedrich Engels (1820-95): *Das Capital*. Sekalipun Marx melontarkan gagasan yang sangat terkenal bahwa "agama adalah candu," paradigma teoretik yang dia kembangkan ternyata cukup mewarnai diskursus teoretik tentang agama dan masyarakat. Salah satu aspek fundamental dari paradigma Marxian dalam ilmu-ilmu sosial adalah penekanannya yang lebih atas aspek material dalam kehidupan manusia, melebihi aspek ideal atau gagasan.[13] Ada sebuah adagium yang sangat populer di kalangan akademisi menyangkut paradigma Marxian: "pendapatan lebih penting dari pendapat." Istilah "pendapatan" merujuk pada dimensi material dalam kehidupan manusia, sementara itu istilah "pendapat" merujuk pada dimensi ideal dan ideologis.

Paradigma Weberian mulai mendapatkan tantangan dan sanggahan serius sejak dekade 1980-an dengan munculnya sebuah—meminjam John Anderson—"ortodoksi baru" yang

---

[9] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).
[10] Ibid., 93-96.
[11] Ungkapan semacam ini kemudian mengilhami kelahiran salah satu buku Geertz yang berjudul: *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1995).
[12] Geertz, *The Interpretation*, 3-30.
[13] Seth D. Kunin, *Religion: The Modern Theories* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cenderung menekankan pada analisis struktural atau kelembagaan ketimbang kultural.[14] Bantahan para ”strukturalis” didasarkan pada dua argumen berikut: *pertama*, kalangan Weberian terlalu memberikan penekanan berlebihan pada aspek nilai, budaya, dan ideologi ketimbang kekuatan struktur. Padahal, menurut para penyanggahnya, aspek-aspek ini hanya menempati peran pinggiran saja, sementara yang lebih dominan adalah peran aktor atau agen dalam melakukan sebuah perubahan sosial. *Kedua*, kalangan Weberian meniscayakan bahwa nilai, budaya dan ideologi sebagai sebuah entitas yang tertutup secara intrinsik. Dengan argumentasi semacam ini, maka nilai, budaya dan ideologi diasumsikan tidak akan mengalami perubahan sama sekali. Padahal, nilai dan budaya datang silih berganti. Ia mengalami perubahan secara terus-menerus. Sementara itu, struktur tetap ada yang keberadaannya menopang eksistensi nilai, budaya dan ideologi. Tanpa sebuah struktur yang kokoh, maka nilai, budaya dan ideologi tidak akan ada.

Pada tingkat yang paling sederhana, Marx dapat dipahami sebagai ilmuwan yang menekankan faktor ekonomi atas pengalaman sosial masyarakat sebagai elemen formatif. Hubungan antara level ekonomi dan institusi sosial lainnya seperti seni, agama, sains dan hukum, diwujudkan dalam model struktur dan superstruktur. Dalam konteks ini, ekonomi adalah struktur penopangnya (*underlying structure*). Hal-hal lain di luar eonomi adalah termasuk suprastruktur yang dibentuk dan diarahkan oleh struktur ekonomi. Oleh karena itu, memahami agama tidak mungkin dilakukan melalui pemisahan yang tegas dengan konteks struktural ekonomi. Dalam konstruk teoretik Marxian, agama hidup dan dihidupi oleh struktur penopang yang jauh lebih besar dan hegemonik: ekonomi.

Paradigma Marxian ini pada tahap selanjutnya menginspirasi lahirnya teori-teori ilmu sosial yang menempatkan struktur sebagai faktor utama (*underpinning factor*). Teori pilihan rasional atau ekonomi-politik merupakan salah satu di antaranya. Dipopulerkan oleh Laurence Iannacone, teori pilihan rasional menekankan pada pertimbangan untung-rugi sebuah tindakan sosial.[15] Menurutnya, setiap tindakan memiliki dimensi rasionalitas tertentu sehingga tidak ada tindakan yang tidak memiliki dimensi rasionalitas. Teori pilihan rasional menganalogikan kehidupan agama dan masyarakat tidak ubahnya sebagai sebuah pasar, di mana djumpai elemen-elemen pembentuknya seperti penjual, pembeli, proses jual-beli. Namun di luar itu semua, motif profit ekonomi-material menjadi semangat yang melandasi seluruh aktifitas dalam kehidupan manusia, apapun agamanya.

Paradigma Weberian dibangun di atas kekuatan gagasan/ide yang diasumsikan menjadi kunci bagi lahirnya budaya dan peradaban manusia. Di sisi lain, paradigma Marxian, mengandaikan kekuatan struktur dalam menjelaskan pola relasi manusia yang menentukan arah kehidupan manusia. Dalam perspektif Weberian, menjelaskan sebuah peristiwa atau gerakan harus dimulai dari analisis gagasan, ide atau pemikiran seseorang. Dari sinilah gagasan tentang ideologi berawal, termasuk ideologi radikalisme atau trorisme. Sementara itu, analisis Marxian

[14] John Anderson, “Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization,” *Democratization*, Vol. 11, No. 4 (Agustus 2004), 192.
[15] Iannacone, “Voodoo Economis?,” 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cenderung mengesampingkan signifikansi gagasan/ide, karena gagasan/ide dilahirkan oleh struktur, dan bukan sebaliknya. Hiruk-pikuk kontestasi teoretik hamper tidak bisa dilepaskan dari kedua paradigm teoretik tersebut.

Lebih dari sekadar pertarungan gagasan/ide vis-à-vis struktur, kertas kerja ini hendak melampaui dominasi keduanya dengan mengatakan bahwa masing-masing punya tempatnya sendiri-sendiri. Keduanya tidak bisa dikumpulkan dalam satu lokus akademis untuk menjelaskan sebuah peristiwa sosial. Namun demikian bukan berarti keduanya tidak bisa dikompromikan sama sekali. Paradigma Neo-Marxian, dalam banyak hal, turut membantu dalam menjembatani dua paradigm yang berbeda ini.

Islamisme Radikal: Perspektif Teori Modus Produksi

Selama ini istilah ”modus produksi” barangkali lebih banyak digunakan oleh ilmuwan Marxian untuk menjelaskan berbagai hal terkait dengan kehidupan masyarakat.[16] Menurut paradigma ini, segala sesuatu dalam kehidupan masyarakat tidak bisa dilepaskan dari proses produksi yang berorientasi keuntungan (material). Perspektif teori ini dimaksudkan sebagai penyempurna terhadap teori pilihan rasional yang terlalu Marxian atau *materially-profit oriented*.[17] Penggunaan teori pilihan rasional dam mejelaskan fenomena Islamisme radikal hanya akan mereduksi keberadaan nilai-nilai ideal sebagaimana diyakini oleh para pengikutnya. Teori ini hanya melihat sisi ekonomi-politik dari realitas ideologi Islamisme radikal yang di tingkat praksis sebanarnya sangat kompleks. Tingkat kompleksitas Islamisme radikal tentu saja membutuhkan perspektif teoretik lain yang akan mampu melengkapi atau menyempurnakan teori pilihan rasional.

Di kalangan peneliti dan ilmuwan ilmu sosial, penggunaan paradigma Marxian sebenarnya sudah jamak dilakukan.[18] Hanya saja, mereka tidak sampai menukik pada kenyataan ekonomi-politik di lapangan untuk menggambarkan bahwa fenomena Islamisme radikal menggambarkan ”pertarungan” dua kekuatan struktur besar yang melibatkan angka-angka nominal yang riil. Mereka pada umumnya berargumen bahwa faktor penyebab kemunculan ideologi Islamisme radikal adalah murni soal ketimpangan ekonomi-politik yang melanda dunia Islam. Sebagaimana diketahui, ideologi dan gerakan jihadisme yang terjadi di belahan dunia manapun, tidak terkecuali di negeri ini, sangat sarat dengan isu-isu politik-ekonomi. Mereka beragumen bahwa ideologi Islamisme radikal tidak cukup kuat untuk memantik sejumlah perlawanan kaum jihadis dalam melancarkan aksi-aksi ”amaliah” (bom bunuh diri) mereka.

Oleh karena itu, yang terjadi sebenarnya di balik realitas Islamisme radikal adalah menggejalanya isu-isu struktural seperti kemiskinan, ketimpangan ekonomi, ketidakadilan,

---

[16] Jairus Banaji, *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation* (Leiden & Boston: Brill, 2010), 45-50.

[17] Lihat, misalnya, R.J. Hernstein, “Rational Choice Theory: Necessary but Not Sufficient,” *American Psychologist*, Vol. 45, No. 3 (March 1990): 356-367; Lihat juga, Michael Hechter and Satoshi Kanazawa, “Sociological Rational Choice Theory,” *Annual Review of Sociology*, Vol. 23 (1997): 191-214.

[18] Lihat, antara lain, Loretta Napoleoni, *Modern Jihad; Tracing the Dollars behind the Terror Networks* (London: Pluto Press, 2003). Baca juga, Loretta Napoleoni, “The New Economy of Terror: How Terrorism is Financed,” *Forum on Crime and Society*, Vol. 4, Nos. 1 and 2 (Desember 2004): 31-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

politik global dan semacamnya. Analisis Marxian struktural pada akhirnya akan berhenti pada berbagai kondisi ketidakseimbangan yang melanda masyarakat global, sembari mengabaikan analisis ideologis atas nilai-nilai instrinsik keagamaan. Mereka cenderung menyepelekan kekutan pikiran atau gagasan sebagai pemantik sekaligus motor penggerak ideologi dan gerakan Islamisme radikal sebagaimana terkandung dalam sejumlah doktrin normatif yang selama ini diyakini sebagai ”sumbu teologis” Islamisme radikal semisal doktrin *jihad, mati syahid, hijrah, amar ma’ruf nahi munkar, al-wala’ wa al-barra,’ bay’at,* dan semacamnya.

Terkait dengan hal di atas, kita bisa menyaksikan dominannya isu-isu ekonomi di balik ”eksodus” beberapa keluarga Muslim Indonesia ke Suriah untuk bergabung degan ISIS (Islamic State of Iraq and Syria). Bagaimana mungkin keterliban mereka dalam gerakan Islamisme radikal hanya direduksi oleh penjelasan ekonomi belaka? Benarkah keberangkatan mereka semata-mata dimotivasi oleh faktor ekonomi? Kertas kerja ini menyangsikan bekerjanya faktor ekonomi semata di balik keterlibatan sejumah WNI ke ISIS.

Sebaliknya, analisis Weberian-kultural cenderung menekankan pada kekuatan ideologi dan doktrin normatif di balik fenomena Islamisme radikal.[19] Menurut kalangan pendukungnya, asal-usul kemunculan ideologi Islamisme radikal dapat ditelisik di balik keberadaan sejumlah doktrin normatif yang diasumsikan dapat menggerakkan kesadaran kalangan radikal utuk memunculkan ideologi perlawanan atas berbagai hal yang dianggapnya tidak Islami. Kalangan Weberin cenderung menunjuk pada narasi keagamaan-ideologis tentang doktrin-doktrin kunci sebagaimana dijelaskan di muka. Dengan demikian, kalangan ini melihat eksistensi pemahaman keagamaan melebihi kondisi struktural ekonomi-politik yang ada. Dalam setiap fenomena radikalisme dan terorisme, narasi ideologislah yang jauh lebih dominan ketimbang isu-isu struktural dimaksud. Sebagai akibatnya, analisis Weberian-kultural cenderung mereduksi keberadaan faktor-faktor sosial-ekonomi-politik yang juga penting dalam membentuk realitas Islamisme radikal.

Secara lebih spesifik, analisis Weberian cenderung menarik benang merah antara ideologi Islamisme radikal dengan teks atau kitab suci. Dalam hal ini, teks atau kitab suci diperlakukan sebagai korpus sakral yang menyemburkan mantra-mantra kekerasan. Dalam Islam, eksistensi teks suci ini direpresentasikan oleh Al-Qur’an dan Hadis, dua korpus sentral yang keberadaannya senantiasa mengerangkai dan menginspirasi kesadaran para pemeluknya dalam berpikir dan bertindak. Persis sebagaimna yang dinarasikan oleh Geertz melalui teori ”*model of*” dan ”*model for,*” kedunya berperan menjadi ”model dari” (*model of*) kesalihan ummat Muslim, sementara itu perilaku mereka dalam laku kesehariannya dapat dianggap sebagai ”model bagi” (*model for*) Al-Qur’an dan Hadis.[20] Kira-kira demikianlah gambaran hubungan resiprokal antara kitab suci dengan pemahaman dan perilaku keagamaan para pemeluknya. Kalangan Weberian jelas tidak

[19] Misalnya, Shmuel Bar, “The Religious Sources of Islamic Terrorism,” *Policy Review*, 125 (Jun/Jul 2004): 27-37. Lihat juga, William E. Shepard, “Islam and Ideology: Towards a Typology,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3 (Aug., 1987), 307-335.
[20] Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghitung bagaimana faktor-faktor ekstrinsik agama seperti ekonomi dan politik sebagai faktor yang juga determinan dalam kemunculan ideologi dan gerakan Islamisme radikal.

Oleh karena itu, kedua paradigma teoretik di atas dapat diibaratkan sebagai minyak dan air; tidak bisa bersenyawa. Menurut kebanyakan ilmuwan yang menekankan pada keaslian (*purist*), keduanya tidak bisa bertemu karena memiliki narasi paradigmatik yang berbeda. Penggunaan keduanya secara bersama-sama dalam menganalisis sesuatu dianggap hanya akan menimbulkan ”komplikasi epistemologis.”[21] Kondisi jalan buntu (*espistemological dead-end*) semacam ini tentu saja bukanlah kondisi ideal dalam menjelaskan semua fenomena sosal tertentu. Dalam banyak hal, keduanya bisa dipertemukan tidak dalam rangka menyatukannya secara kimiawi, melainkan ”mengorkestrasikannya” agar masing-masing dapat bekerja pada wilayahnya sendiri-sendiri, namun dalam sebuah skema teoretik makro yang integratif. Dalam konteks inilah, teori ”modus produksi” dipilih untuk melengkapi dan menyempurnakan kelemahan teori-teori yang ditinggalkan oleh kedua paradigma dimaksud.

Namun demikian, ada beberapa catatan terkait dengan penggunaan teori modus produksi pada kertas kerja ini. *Pertama*, perlu ditegaskan bahwa teori modus produksi tidak bermaksud menggabungkan dua kerangka teoretik yang berbeda itu. Kertas kerja ini tetap bersepakat atas ketidakbisaan keduanya menyatu secara kimiawi. Namun demikian bukan berarti keduanya tidak bisa bertemu. Istilah ”bertemu” perlu dipahami secara berbeda dengan istilah ”menyatu.” Jika istilah ”bertemu” hanya mengandaikan pertemuan (*encouncer*) dua entitas yang berbeda secara substansi, maka istilah ”menyatu” mengandaikan adanya peleburan atau persenyawaan dua entitas berbeda tersebut ke dalam sebuah entitas tunggal yang menyatu, hingga titik-titik perbedaan keduanya sudah tidak bisa diidentifikasi lagi.

Kedua, sekalipun kedua kerangka teoretik tersebut dapat bertemu, namun elemen yang lebih dominan sebagai penjelas utama adalah kekuatan struktur yang menggerakkan seluruh elemen teoretik yang ada, termasuk elemen ideologis. Jika dibedah, maka keberadaan struktur mengatasi ideologi. Bukan sebaliknya. Hal ini karena ideologi berperan di tingkat instrumental sebagai *mass-moblizing faktor* yang dikontruksi oleh para elit dalam menggerakkan emosi masa. Dalam konteks ini, tingkat ketaatan terhadap ideologi Islamisme radikal berjalan secara masif di tingkat akar rumput dan pengikut ketimbang di tingkt elit. Jadi, yang menjadi motor penggerak ideologi Islamisme raikal sebenarnya adalah kekuatan struktur.

Struktur Skematik Teori Modus Produksi

Perlu ditegaskan sejak semula bahwa teori modus produksi ini diadaptasikan dari teori modus produksi-nya Karl Marx.[22] Perbedaannya adalah, jika teori modus produksi-nya Marx sarat akan muatan ekonomi dan material, maka teori yang digunakan dalam kertas kerja ini

[21] R. Stephen Warner, “The Methodology of Marx’s Comparative Analysis of Modes of Production,” dalam Ivan Vallier (ed.), *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1973), 62.

[22] Lebih jauh tentag teori modus produksi (*modes of production*) Karl Marx, lihat, misalnya, G.A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000), 79-84. Lihat juga, Michael Evans, *Karl Marx* (London: George Allen & nwin Ltd., 2004), 66-72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meliputi lima aspek: ekonomi, politik, sosial, budaya dan simbolik. Penulis berargumen bahwa fenomena sosial meliputi berbagai aspek yang teramat kompleks, dimana masing-masing saling berinterrelasi, tali-temali dan berdialektika satu dengan lainnya. Oleh karena itu, mereduksi pola relasi antar manusia hanya sekadar relasi ekonomi dan material merupakan reduksionisme akademik. Ada banyak dimensi di luar itu: kontestasi politik, dialektika sosial, perebutan dominasi budaya, dan makna-simbolik. Semua itu bertemu membentuk sebuah kofigurasi makro yang menggerakkan fenomena sosial kemasyarakatan dalam sebuah modus produksi yang utuh.

Sebagai sebuah modus produksi, maka masyarakat keagamaan akan bergerak ke arah keseimbangan. Sebagaimana dikutip di awal tulisan ini, "*The combined actions of religious consumers and religious producers form a religious market that, like other markets, tends toward a steady-state equilibrium*."[23] Kombinasi antara konsumen dan produsen keagamaan membentuk sebuah pasar keagamaan yang, seperti pasar lainnya, cenderung bergerak ke arah sebuah kondisi keseimbangan yang tetap atau konstan. Kondisi keseimbangan semacam ini pada tahap selanjutnya mengalami pemantapan menuju status-quo. Masing-masing elemen di dalamnya berkohesi dalam rangka saling menguatkan dan menopang. Aspek eksternal yang dapat mengganggu kondisi equilibrium ini dapat mengancam ekistensi konsumen dan produsen keagamaan. Dalam hal kondisi equilibrium ini terancam, maka dibutuhkan upaya-upaya menangkal bahaya tersebut dalam bentuk reaksi atau resistensi. Dalam konteks ini, kemunculan ideologi Islamisme radikal seringkali muncul sebagai reaksi atas kondisi ketidakseimbangan struktural dimaksud.

Tidak bermaksud melakukan simplifikasi, kondisi keberagamaan dapat dianalogikan sebagai pasar yang cenderung bergerak ke arah equilibrium manakala tidak terdapat sesuatupun yang dapat mengganggu keseimbangan tersebut.[24] Namun sekali kondisi equilibrium tersebut terganggu oleh kondisi eksternal, maka muncullah situasi krisis yang dapat membuyarkan kondisi equilibrium tersebut. Situasi krisis menemukan sublimasinya melalui sebuah teologi perlawanan dalam bentuk pemikiran maupun fisik. Perlawanan fisik tentu saja berasal dari perlawanan di tingkat pemikiran. Kondisi eksternal yang dimaksud dalam konteks ini adalah guncangan-guncangan struktural yang berasal dari ketimpangan sosial-ekonomi, tekanan politik, ketidakadilan, dan semacamnya.

Dalam konteks ini, kondisi eksternal tersebut jelas bukanlah agama. Secara intrinsik ajaran agama apapun senantiasa mengajarkan kedamaian sekalipun berbeda dalam dimensi keimanan. Dalam konteks inilah radikalisme tidak muncul secara tiba-tiba tanpa sebab-sebab sosiologis. Tidak mungkin dua orang pemeluk agama yang berbeda tiba-tiba saling baku bunuh hanya karena perbedaan agama. Konflik dan kekerasan muncul justru ketika terjadi gangguan keseimbangan dalam struktur sosial. Jadi, yang sebenarnya lebih dominan di sini adalah kondisi struktural yang kemudian mendorong ummat Muslim untuk mengeksploitasi dimensi teologis-

[23] Iannacones, "Voodoo Economics?," 77.
[24] Ibid., 3, 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

normatif agama untuk melakukan reaksi, perlawanan atau resistensi. Maka, muncullah ideologi dan gerakan Islamisme radikal.

Dalam susunan skematik, teori modus produksi ini terdiri dari lima elemen inti: sosial, ekonomi, politik, budaya dan simbolik-maknawi. Dalam konfigurasi skematiknya, kelima sub-struktur tersebut digerakkan oleh sebuah struktur makro yang keberadaannya menggeret kelima sub-struktur tadi. Oleh karena itu, teori modus produksi yang penulis gunakan sebenarnya merupakan revisi atau penyempurnaan atas kelemahan teori modus produksi pada paradigma Marxian yang melihat individu sebatas sebagai entitas ekonomi atau material belaka.

1). Struktur Sosiologis

Secara sosiologis, komunitas sosial terdiri dari struktur masyarakat yang mengandaikan adanya strata sosial yang berkelas dan berkategori.[25] Ada kelas elit dan ada kelas "alit." Ada kelas bangsawan dan ada kelas rakyat. Masing-masing saling bergantung satu sama lain. Kelas elit membutuhkan kelas "alit" karena tanpanya ia tidak akan bermakna apa-apa. Keberadaan masing-masing membentuk sebuah struktur yang kemudian menciptakan kondisi equilibrium, keseimbangan. Kondisi eksternal yang dapat mengancam kondisi equilibrium ini akan disikapi sebagai ancaman yang dapat membahayakan status-quo.

Dalam konteks keagamaan, kondisi equilibrium semacam ini mendorong terciptanya klaim kepenganutan di kalangan komunitas beragama. Kepenganutan dalam konteks ummat Muslim selama ini membentuk klaster-klaster sosial yang saling membutuhkan satu dengan yang lain.[26] Begitu terdapat ancaman eksternal yang dapat mengusik klaim kepenganutan komunitas beragama, maka hal demikian akan disikapi sebagai ancaman yang harus dilawan. Jumlah jama'ah (penganut) diterjemahkan sebagai ukuran keberhasilan-kegagalan sebuah gerakan keagaamaan. Semakin banyak jumlah sebuah gerakan, maka pertanda ia semakin berhasil. Sebaliknya, semakin sedikit jumlah penganut sebuah gerakan, maka ia dapat dimaknai sebagai kemunduran, bahkan kehancuran sebuah gerakan.

Kondisi semacam inilah yang terjadi pada komunitas Muslim di manapun berada, tidak terkecuali di negeri ini. Jumlah kepenganutan dan afiliasinya merupakan isu penting di tengah demokratisasi paham keagamaan yang semakin mencair di kalangan pengikut agama-agama. Pengurangan atau penambahan jumlah penganut paham keagamaan tertentu masih menjadi tema sentral yang seringkali disikapi secara over-dosis oleh kaum elit agamawan. Dalam konteks ini, penambahan jumlah penganut denominasi dalam kelompoknya jelas merupakan berkah yang dapat menaikkan pamor dan daya tawar kelompok yang bersangkutan. Sebaliknya, penurunan jumlah penganut merupakan ancaman bahaya yang dapat menggerus eksistensi kelompok tersebut, bahkan eksistensi para elitnya. Oleh karena itu, kondisi ideal dalam klaim kepenganutan

---

[25] Lebih jauh tentang kelas sosial dan pertentangan antar kelas, baca, misalnya, Anthony Giddens and David Held (eds.), *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1982).

[26] Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 188.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus tetap dijaga. Kondisi semacam ini jelas berdampak pada keberadaan eksistensial kaum elit agamawan yang menjadi pemimpin di kelompoknya.[27]

Dalam konteks kemunculan paham Islamisme radikal, ancaman ekstenal yang dapat berdampak pada pengurangan secara kuantitatif jumlah para penganut agama dapat mengusik ketentraman mereka. Para tokoh radikal dapat dipastikan akan merasa prihatin dengan ancaman tersebut. Yang dimaksud dengan ancaman eksternal dalam kaitan ini adalah datangnya kelompok penganut keagamaan—baik di kalangan internal ummat Muslim maupun eksternal—yang membawa paham keagamaan berbeda dengan mereka. Ini bukan saja soal pemikiran keagamaan yang berbeda, tetapi ancaman semakin kecilnya penganut paham keagamaan yang dianggap semakin menjauh dari semangat "Islam yang benar" menurut mereka. Secara internal, ancaman itu bisa datang dari keompok agama arus-utama yang moderat seperti NU dan Muhamadiyah. Sementara itu secara eksternal, ancaman itu dapat datang dari ummat non-Muslim.

Selain itu, fenomena ekslusi sosial kelompok arus-utama atas kelompok minoritas radikal dapat juga menyebabkan munculnya sikap perlawanan dari kelompok kedua. Proses eksklusi sosial dapat menciptakan kesenjangan sosiologis. Kesenjangan sosiologis dapat memunculkan sejumlah prasangka yang dapat merenggangkan ikatan pertalian sosial (*social bonding*) di kalangan penganut paham keagamaan yang berbeda. Dari snilah jurang sosial seringkali terjadi antara kelompok arus-utama dan kelompok radikal. Pada tahap ini, sikap perlawanan kaum radikal seringkali membuncah dalam bentuk letupan kekerasan seperti tecermin dalam serangan kaum teroris. Dalam konteks ini, sikap meninggalkan kelompok radikal oleh kelompok arus-utama dapat menimbulkan jurang kesenjangan sosial di antara keduanya makin menganga. Puncaknya, meletuplah kekerasan terorisme sebagai bentuk perlawanan kaum radikal.

2). Struktur Ekonomi

Menganalisis Islamisme radikal dalam perspektif modus ekonomi memang mau tidak mau harus menilik "keampuhan" pendekatan Marxian terhadap fenomena sosial. Sekali lagi, pendekatan Marxian melihat aspek ekonomi sebagai faktor determinan dalam pembentukan dan perkembangan ideologi dan gerakan Islamisme radikal. Dalam setiap ideologi dan gerakan keagamaan selalu terdapat dimensi ekonomi yang menciptakan hukum *supply and demand*, persediaan dan tuntutan atas barang dan jasa.[28] Jika kondisi ketergantungan ini terganggu, maka muncullah perlawanan sebagai bentuk protes.

Merujuk pada modus ekonomi ini adalah tesumbatnya keran-keran ekonomi yang semestinya mengalir ke setiap celah sosial masyarakat. Perlakuan yang berbeda secara sosiologis terhadap kelompok radikal dapat berimplikasi pada tersumbatnya keran ekonomi ke pihak mereka. Berbaga bentuk deprivasi akan muncul sebagai akibat dari tersumbatnya keran ekonomi,

---

[27] Bandingkan, misalnya, dengan kepenganutan dan pola perekrutan yang terjadi di sebuah organisasi radikal yang berbasis di Inggris, Al-Muhajiroun. Di organisasi ini, pola perekrutan dilakukan secara rasional melalui argumentasi agama yang mengedepankan signifikansi akhirat. Lihat, Quintan Wiktorowics &Karl Kaltenthaler, "The Rationality of Radical Islam," *Political Science Quarterly*, Vol. 121, No. 2 (Summer, 2006), 295-319.

[28] Samuel Bowles and Herbert Gintis, "The Problem with Human Capital Theory—A Marxian Critique," *The American Economic Review*, Vol. 65, No. 2 (Mei 1975): 74-82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti kemiskinan, pengangguran dan kriminalitas. Ketersumbatan ekonomi ke semua anggota masyarakat merupakan bentuk gangguan atas equilibrium sosial. Ketika saluran ekonomi tidak berjalan sebagaimana mestinya, maka kondisi semacam ini akan menciptakan turbulensi atau kekacauan sosial yang kemudian memantik ideologi perlawanan yang dikemas dalam argumentasi agama: ideologi radikalisme dan terorisme.

Kondisi deprivasi ekonomi masyarakat Muslim immigran di sejumlah Negara Eropa dapat menggambarkan bekerjanya teori modus produksi ini. Sebagaimana dicatat oleh Jocelyne Cesari, kondisi sosial-ekonomi para imigran Muslim secara umum sangat memprihatinkan.[29] Tingkat pengangguran di kalangan imigran Muslim jauh lebih tinggi dibanding tingkat pengangguran pada umumnya. Di Belanda, misalnya, tingkat pengangguran di kalangan imigran Muslim Maroko mencapai 31% dan 24% di kalangan Muslim Turki. Di Perancis, sebagaimana dilaporkan oleh INED (Institut Demografi Nasional Perancis), tingkat pengangguran di kalangan pemuda imigran Muslim dua kali lebih tinggi dibanding pemuda imigran non-Muslim.[30]

Di Inggris situasinya bahkan jauh lebih kritis lagi. Tingkat pengangguran di kalangan imigran Muslim berkebangsaan Bangladesh dan Pakistan tiga kali lebih tinggi dibanding komunitas minoritas yang paling termarginalisasi sekalipun. Di sejumlah kota besar di Inggris, hampir separuh jumlah imigran berkebangsaan Bangladesh menganggur. Pada tahun 2004, tingkat pengangguran tertinggi yang dialami oleh imigran pria Muslim mencapai 13% dan imigran perempuan Muslim mencapai 18%. Problem pengangguran ini tidak saja terjadi pada jenis pekerjaan kasar, tetapi juga jenis pekerjaan yang membutuhkan tingkat pendidikan tinggi.

Kodisi sosial-ekonomi semacam ini diperburuk oleh kebijakan segregasi demografis yang tidak adil. Kebanyakan imigran Muslim di Eropa tinggal di hunian kumuh (*ghetto*) yang rendah tingkat sanitasinya dan teralienasi dari lingkungan lain yang juah lebih layak. Kebijakan semacam ini tidak mendorong terjadinya interaksi dan integrasi natural antara mereka dengan warga setempat, tetapi justru semakin menciptakan disparitas di antara keduanya. Kondisi semacam inilah yang pada ujungnya menciptakan deprivasi sosial yang secara sistematis meminggirkan imigran Muslim dari hiruk-pikuk kehidupan publik di kebanyakan Negara Eropa.

Kenyataan di atas mempertegas asumsi teoretik Olivier Roy bahwa akar penyebab radikalisme bukanlah aspek teologis, melainkan aspek struktural seperti dislokasi sosial-politik yang menjauhkan imigran Muslim dari pergaulan publik masyarakat Eropa.[31] Kondisi ini, pada tahap selanjutnya, menggumpalkan sikap saling curiga dan prasangka buruk di antara keduanya yang pada suatu saat membuncah menjadi konflik manifes. Terorisme Paris dan Belgia menjelaskan secara paripurna bekerjanya teori ekonomi politik terorisme di Eropa.

Migrasi kebanyakan Muslim dari Negara-negara asal mereka di Timur Tengah, Afrika dan Asia Selatan lebih banyak didorong oleh kondisi dalam negeri mereka yang sangat memprihatinkan. Kemiskinan dan kesenjangan ekonomi menjadi penyebab utama proses migrasi mereka ke Eropa dan ke sejumlah negara maju lainnya. Penghasilan perkapita kebanyakan negara-negara di kawasan tersebut pada

---

[29] Jocelyne Cesari, *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law* (London & New York: Routledge, 2007), 59.
[30] Ibid.
[31] Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (Columbia: Columbia University Press, 2004), khususnya bab 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahun 1981 tidak lebih tinggi dari $1.500.[32] Sekalipun terdapat segelintir negara kaya dengan sumur minyaknya, mayoritas Negara-negara di kawasan tersebut masih bergulat dengan kemiskinan.

3). Struktur Politik

Secara politik, kebanyakan Negara Timur Tengah mudah bergejolak akibat faksi-faksi politik yang ada. Kebanyakan mereka jatuh ke tangan para despotik yang menjalankan politik kekuasaan secara otoriter-tiranik. Setiap perbedaan selalu dipersepsi sebagai ancaman yang dapat menggulingkan kekuasaan rezim berkuasa. Akibatnya, kebanyakan Negara di kawasan ini mengalami pergantian rezim secara cepat dan seringkali diirigi dengan pertumpahan darah. Demokrasi hampir-hampir tidak mendapatkan tempat untuk hidup di kawasan tersebut. Negara-negara di Timur Tengah yang telah dan tengah mengalami pergolakan politik pada umumnya dikuasai oleh para penguasa yang despotik-otoriter seperti Iraq, Suriah, Lybia, dan Mesir.

Sebagian besar warga yang mengalami tekanan ekonomi-politik memilih untuk berhijrah ke Eropa yang dilihatnya sebagai tanah harapan. Ekspansi NIIS bahkan memaksa lebih dari 19 juta warga Arab untuk bermigrasi ke berbagai Negara Eropa. Kehidupan di Eropa secara umum dianggap jauh lebih baik dibandingkan dengan kondisi di kebanyakan Negara Timur Tengah. Tetapi kedatangan mereka ke Eropa sebenarnya hanya menciptakan masalah baru, baik bagi imigran sendiri maupun bagi negara-negara penampung imigran. Oleh karena itu, negara-negara Eropa tidak memiliki satu kata menyikapi gelombang imigran tersebut. Di atu sisi terdapat sejumlah negara yang mau menampung mereka, namun tidak sedikit yang menolak mereka. Sebuah realitas sosial yang mengenaskan bagi kaum imigran.

Dalam konteks absennya demokrasi di Negara-negara kawasan ini, Elie Keddourie menyalahkan faktor budaya politik sebagai faktor penyebab.[33] Lebih spesifik lagi, absennya demokrasi di kawasan ini disebabkan oleh dominannya budaya paternalistik yang diwujudkan melalui budaya ”figur ayah” (*father-figure culture*) di seluruh lini kehidupan; di pasar, di kantor, di sekolah, dan lain-lain. Budaya semacam ini menyebabkan tergerusnya egalitarianisme dari kehidupan masyarakat dan semakin menyuburkan pola relasi patron-klien. Budaya semacam ini jelas menjadi antitesis demokrasi yang bertumpu pada prinsip kesederajatan dan kesetaraan setiap warga Negara di muka hukum.

Gelombang ”Arab Springs” sebenarnya meniupkan angin harapan bagi demokratisasi di negara-negara Timur Tengah.[34] Satu persatu pemimpin negara despotik rontok oleh gelombang ”Arab Spring” tersebut. Namun demikian, peralihan kekuasaan menciptakan kekosongan yang dimanfaatkan oleh kekuatan lain yang jauh lebih despotik. Momen demokratisasi tersebut segera dibajak oleh para ”pengail di air keruh” untuk merusak tatanan yang ada. Dalam kondisi kaotik tersebut, NIIS hadir sebagai katalisator bagi segala bentuk turbulensi dan kekecauan dimaksud. Kondisi semacam ini oleh sejumlah ilmuwan esensialis disebut sebagai ”eksepsionalisme Arab,” yakni kondisi kemustahilan sosiologis bagi terciptanya rezim demokrasi di kawasan tersebut.[35]

4). Struktur Budaya

Struktur berikutnya adalah budaya. Sebagaimana telah dijelaskan di muka, analisis budaya merupakan karakteristik utama dari paradigma Weberian. Analisis modus produksi pada tataran

---

[32] Elias H. Tuma, *Economic and Political Change in the Middle East* (London & New York: Routledge, 2014), 158.
[33] Elie Kedourie, *Politics in the Middle East* (London: Oxford University Press, 1992), 6.
[34] Lebih jauh tentang gelombang demokratisasi dan Arab Spring, baca, Philip N. Howard & Muzammil M. Hussain, *Democracy's Forth Wave? Digital Media and the Arab Spring* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
[35] Alfred Stepan & Graeme B. Robertson, Arab, not Muslim, Exceptionalism,” *Journal of Democracy*, Vol. 15, o. 4 (2004): 140-146.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

budaya melihat adanya konflik budaya antara Islamisme radikal dengan realitas lain yang menjadi antitesisnya. Mengapa kalangan Islamis radikal melakukan perlawanan, karena ekspansi budaya yang dibawa melalui proses globalisasi cenderung dianggap akan menggerus nilai-nilai budaya sebagaimana yang menjadi identitas utama kelompok radikal. Mereka memunculkan apa yang dalam terminologi ilmu-ilmu sosial disebut sebagai "kulturalisme" atau "esensialisme".[36] Dalam istilah Thariq Ali, perseteruan dua entitas budaya ini dapat disebut sebagai *the clash of fundamentalisms*, benturan sesama kelompok fundamentalis, di dalam agama tertentu dan agama lain yang berbeda.[37]

Dalam hal cara berpikir kulturalis-eksepsionalistik, para penganut radikalisme Islam sangat meyakini bahwa secara budaya Islam dan Barat tidak mungkin bisa bertemu. Bahkan di antara keduanya terjadi benturan peradaban, persis seperti ditegaskan oleh Samuel P. Huntington.[38] Artinya, Islam dan Barat berkonflik karena terdapat perbedaan yang sangat tajam di antara keduanya dalam hal budaya. Para penganut paham radikal meyakini bahwa masyarakat Barat terjatuh dalam kemerosotan moral yang hebat akibat diterapkannya perilaku seks bebas, minum-minuma keras, judi dan semacamnya. Hal-hal semacam inilah yang dalam budaya Islam sangat dikecam.

Argumentasi kaum kultralis sekilas memang masuk akal. Tetapi jika diteliti secara lebih cermat, berbagai bentuk pertentangan budaya sebenarnya bukanlah faktor paling dominan dalam kemunculan Islamisme radikal. Perbedaan budaya dalam banyak hal dapat disikapi secara bijaksana oleh ummat Muslim ketika mereka hidup di alam demokrasi Barat. Mereka secara umum memang mengalami kesulitan berdaptasi dengan pola kehidupan liberal Barat, namun bukan berarti mereka melakukan resistensi akibat perbedaan budaya tersebut. Perbedaan budaya di antara keduanya, harus diakui, menyebabkan terjadinya segregasi sosial di kalangan penganut Muslim dan masyarakat Barat kebanyakan.[39] Namun yang perlu digarisbawahi di sini adalah, perlawanan mereka terjadi ketika mereka mengalami proses berbagai macam deprivasi sebagaimana dijelaskan di atas. Jadi, faktor perbedaan budaya dapat dikatakan hanya bersifat pinggiran saja. Sementara itu, faktor determinan tetap disebabkan oleh pergeseran struktur kehidupan yang tidak berimbang di antara keduanya.

5). Struktur Simbolik

Struktur simbolik ini bekerja pada tataran simbol atau kode-kode tetentu yang merepresentasikan identitas kelompok Islamisme radikal. Dalam kelompok mereka sendiri, simbol diperlakukan sama pentingnya dengan isi atau substansi, karena ia melekat di dalam setiap nilai atau ajaran agama yang mereka yakini. Dengan demikian, struktur simbolik

---

[36] Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapore: ISEAS, 2010), 19.

[37] Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity* (London & New York: Verso, 2002). Emmanuel Sivan juga membahas perseteruan dua kelompok keagamaan di dalam Islam, terutama antara liberalisme dan fundamentalisme. Lihat, Emmanuel Sivan, "The Clash within Islam," *Survival*, Vol. 45, Issue 1 (2003): 25-44.

[38] Samuel P. Huntington, *Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (London: Simon & Schuster, 1996).

[39] Lihat, misalnya, Elizabeth D. Huttman, et. al (eds.), *Urban Housing: Segregation of Minorities in Western Europe and the United States* (Durham: Duke University Press, 1991).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebenarnya bersifat melekat (*embedded*) di dalam struktur budaya sebagaimna telah dijelaskan di muka. Apapun yang menjadi sistem nilai dan keyakinan kalangan radikal dengan sendirirnya akan memancarkan aura simbolik yang diperlakukan sama pentingnya dengan ajaran agama itu sendiri. Aura simbolik ini pada tahap berikutnya bertanggungjawab dalam proses pembentukan identitas kelompok radikal yang tecermin dari, antara lain, tampilan fisik mereka, cara berpakaian, cara bertutur kata, cara bergaul, cara bersikap, dan seterusnya.

Begitu pentingnya simbol di kalangan pengikut Islamisme radikal, mereka menarik garis demarkasi sedemikian ketat dan hitam-putih untuk memisahkan mereka dari kelompok lainnya. Dalam bahasa Emmanuel Sivan, mereka mendirikan apa yang disebut sebagai "tembok kebaikan" (*wall of virtues*) berdasarkan nilai-nilai moral agar keberadaan mereka tidak terkontaminasi oleh hal-hal lain di luar lingkaran mereka sendiri.[40] Bagi mereka, semua pihak yang tidak berada dalam satu perahu mereka sendiri dianggap komunitas yang tersesat. "Tembok kebaikan" itu sengaja dibangun oleh mereka untuk melindungi dan membentengi pihak yang saleh dari yang sesat, yang benar dari yang salah. Hal demikian terjadi karena mereka menerapkan cara berpikir "Manikean" (hitam-putih). Dalam konteks ini, tidak ada wilayah abu-abu atau tengah-tengah di antara kedua kutub tersebut. Bagi mereka, "kebenaran" adalah tunggal. Tidak ada tafsir lain bagi kebenaran tersebut.[41]

Setiap elemen simbolik yang berlaku dan diyakini di kalangan internal komunitas radikal menyampaikan pesan, makna, dan bahkan kebenaran. Para "pejuang" yang meledakkan diri dalam aksi bom bunuh diri –yang disebut oleh Imam Samudra sebagai doktrin "istimata," yang artinya mencari mati—mereka simbolkan sebagai "pengantin."[42] Sebagai pengantin, mereka meyakini bahwa kematian mereka akan langsung disambut oleh bidadari di surga. Bagi mereka, kematian akibat aksi bom bunuh diri bukanlah kematian sia-sia, tetapi kematian yang penuh makna. Aksi bom bunuh diri yang mereka lakukan mereka sebut sebagai aksi "amaliah," bukan aksi bunuh diri. Aksi bunuh diri tetap dilarang oleh agama, sementara aksi "amaliah" merupakan bentuk amal saleh yang dianjurkan oleh agama.[43]

Secara teoretik, struktur simbolik ini mengikuti teori kuasa simbolisme Piere Bourdieu.[44] Menurut Bourdieu, di dalam setiap kata atau istilah terdapat signifikansi makna yang bekerja pada tataran simbolik sebagai mekanisme pemaknaan diri.[45] Di kalangan masyarakat radikal, setiap kata yang mereka gunakan tidak semata-mata berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi mengandung "keampuhan simbolik" yang sarat makna dan pesan transendental. Mereka

---

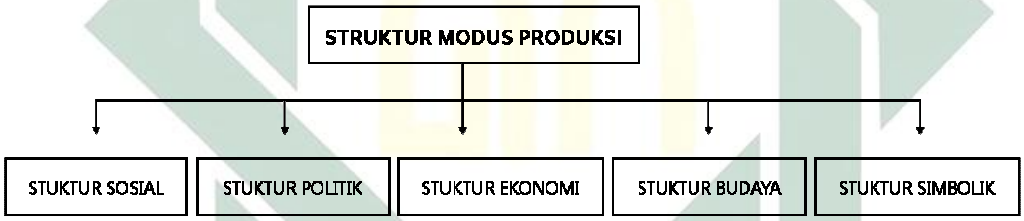
[40] Emmanuel Sivan, "The Enclave Culture," dalam Martin E. Martin & R. cott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago & London: Chicago University Press, 1995), 17 (1-68).
[41] Alan Richards, *Socio-Economic Roots of Radicalism? Towards Explaining the Appeal of Islamic Radicals* (Cllingdale, PA: Diane Publishing, 2003), 19.
[42] Masdar Hilmy, "Looking into God's Heaven: Theological Construct of Islamic Radicalism in the Post-New Order Indonesia," *Asian Cultural Studies*, Special Issue (2006), 19.
[43] Lebih jauh tentang bom bunuh diri dan kesyahidan dalam Islam, lihat, misalnya, Raphael Israeli, *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology* (London & New York: Routledge, 2003).
[44] Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991).
[45] Ibid., 38-42.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengidentifikasi kata-kata Arab yang terdapat secara literal dalam teks suci sebagai "lebih tinggi" derajatnya ketimbang kata-kata non-Arab. Oleh karena itulah, mereka lebih menggunakan istilah-istilah Arab seperti *akhi* (ketimbang Saudara), *abi* (ketimbang ayah atau bapak), *ummi* (ketimbang mama atau ibu), *ana* (ketimbang saya), *antum* (ketimbang Anda) dan seterusnya, karena bagi mereka kata-kata ini lebih Islami daripada kata-kata non-Arab.[46]

Namun demikian, perlu digarisbawahi di sini bahwa produksi simbolik lebih banyak bekerja di tingkat pengikut, bukan di tingkat elit. Hal demikian terjadi karena kaum elit berperan sebagai ideolog yang mengonstruksi rancang-bangun ideologi Islamisme radikal dan menyebarkannya di kalangan pengikut. Sementara itu, agar rancang-bangun tersebut dapat dicerna dan diikuti secara cepat, maka para elit haruslah sosok yang mampu menggelorakan semangat solidaritas (*solidarity maker*) di kalangan para pengikut mereka. Tanpa kemampuan semacam ini, seorang elit hampir-hampir tidak akan mampu menciptakan loyalitas dan kepenganutan di kalangan akar rumput dan, karena itu, tidak akan memenuhi kualifikasi sebagi elit. Peran semacam inilah yang dimainkan oleh banyak figur radikal seperti Abdulah Sungkar, Abu Bakar Ba'asyir (ABB), Imam Samudra, Abu Bakar Al-Baghdadi (pempimpin ISIS), Abdullah Azam, dan lain sebagainya. Artinya, tidak semua panganut paham radikal memiliki kapasitas seperti yang dimiliki oleh figur-figur tersebut.

Tabel: Struktur Modus Produksi



Program Deradikalisasi: Catatan Penutup

Dari penjelasan di muka dapat disimpulkan bahwa ideologi dan gerakan Islamisme radikal tidak bisa direduksi hanya sekadar persoalan perebutan sumber-sumber ekonomi-politik semata. Lebih dari itu, Islamisme radikal merepresentasikan sebuah gerakan keagamaan yang melibatkan sebuah struktur makro yang menggerakkan berbagai sub-struktur yang ada di dalamnya seperti: ekonomi, politik, sosial, budaya dan simbolik. Realitas Islamisme radikal merupakan gambaran reaksi dari para pengikutnya untuk merespon gangguan terhadap modus produksi yang berlangsung di kalangan ummat Muslim secara umum, dan kalagan internal kaum radikal secara khusus. Gangguan tersebut dapat muncul dari luar komunitas Muslim maupun dari intenal ummat Muslim sendiri. Oleh karena itu, oleh para penganut radikal, pihak-pihak pengganggu dengan serta merta akan diidentifikasi sebaagi "musuh-musuh Allah" yang harus diperangi.

[46] Noorhaidi Hasan, *The Making of Public Islam: Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics* (Yogyakarta: SUKA-PRESS, 2013), 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam konteks ini, memerangi "musuh-musuh Alah" dapat diklasifkasi sebagai jihad di jalan Allah, dan mati karena menjalankan jihad dijamin masuk surga.[47]

Sejalan dengan kesimpulan di atas, maka gerakan deradikalisasi dapat dimaknai sebagai upaya untuk memulihkan ketidakseimbagan modus produksi agar menjadi seimbang kembali. Oleh karena modus produksi di kalangan penganut Islamisme radikal lebih banyak digerakkan oleh logika struktur, maka upaya deradikalisasi harus sejalan dan sebangun dengan memulihkan struktur produksi di kalangan ummat Muslim. Oleh karena itu, mamaknai deradikalisasi sebagai pemberantasan terorisme melalui pendekatan keamanan (*security approach*) semata merupakan sesat pikir yang tidak akan menghentikan mata rantai produksi radikalisme dan terorisme, tetapi justru semakin menggelorakan perlawanan kalagan radikal dan menumbuhsuburkan ideologi dimaksud. Artinya, ideologi dan gerakan Islamisme radikal akan tetap ada, tidak akan pernah mati, sepanjang terdapat ketidakseimbangan struktural di kalangan mereka.

Dalam kerangka mengembalikan kondisi equilibrium modus produksi tersebut, maka gerakan memberantas radikalisme dan terorisme harus didasari oleh semangat menegakkan keseimbangan dalam kehidupan ummat Muslim. Sejalan dengan itu, maka program pemberantasan radikalisme-terorisme harus berjalan secara integratif dengan menggunakan pendekatan "keras" (*hard approach*) maupun pendekatan "lunak" (*soft approach*). Jika pendekatan "keras" dilakukan melalui pendekatan keamanan oleh insitusi Polri (Densus 88 Antiteror), maka pendekatan lunak dilakukan melalui dua program utama; 1) program deradikalisasi yang humanis dan; 2) program pemulihan kondisi struktural yang mencakup program inklusi sosial-ekonomi di kalangan ummat Muslim.[48]

Terpenting lagi, program deradikalisasi harus melibatkan seluruh elemen masyarakat, terutama ormas keagamaan moderat seperti NU, Muhammadiyah dan MUI. Sementara itu, program pemulihan kondisi struktural dilakukan untuk menghilangkan jurang pemisah, berbagai bentuk deprivasi dan dislokasi, antara kelompok radikal dengan masyarakat kebanyakan lainnya, baik secara sosial, ekonomi, politik, budaya dan simbolik. Intinya: program pemberantasan radikalisme-terorisme bermakna mengambalikan *state of equilibrium* dalam modus produksi keagamaan di kalangan ummat Muslim secara umum. *Wallahu a'lamu bisshawab…*

---

[47] Masdar Hilmy, "Manufacturing the "Ontological Enemy": Socio-Political Construction of anti-Democracy Discourses among HTI Activists in Post New Order Indonesia," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 3, No. 2 (2009): 341-369.

[48] Masdar Hilmy, "Integritas Pemberantasan Terorisme," *Kompas*, 16 Maret 2016, hal. 7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Ali, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. London & New York: Verso, 2002.

Anderson, John. "Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization," *Democratization*, Vol. 11, No. 4 (Agustus 2004): 192-217.

Banaji, Jairus. *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*. Leiden & Boston: Brill, 2010.

Bar, Shmuel. "The Religious Sources of Islamic Terrorism," *Policy Review*, 125 (Jun/Jul 2004): 27-37.

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1962.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

Bowles, Samuel and Herbert Gintis, "The Problem with Human Capital Theory—A Marxian Critique," *The American Economic Review*, Vol. 65, No. 2 (Mei 1975): 74-82.

Cesari, Jocelyne. *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*. London & New York: Routledge, 2007.

Cohen, G.A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Evans, Michael. *Karl Marx*. London: George Allen & Unwin Ltd., 2004.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

----------. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

----------. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1995.

Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984.

---------- and David Held (eds.). *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1982.

Harrison, Lawrence E. & Samuel P. Huntington (eds.). *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books, 2000.

Hasan, Noorhaidi. *The Making of Public Islam: Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics*. Yogyakarta: SUKA-PRESS, 2013.

Hechter, Michael and Satoshi Kanazawa, "Sociological Rational Choice Theory," *Annual Review of Sociology*, Vol. 23 (1997): 191-214.

Hernstein, R.J. "Rational Choice Theory: Necessary but Not Sufficient," *American Psychologist*, Vol. 45, No. 3 (March 1990): 356-367.

Hilmy, Masdar. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: ISEAS, 2010.

----------. "Looking into God's Heaven: Theological Construct of Islamic Radicalism in the Post-New Order Indonesia," *Asian Cultural Studies*, Special Issue (2006): 11-23.

----------. "Manufacturing the "Ontological Enemy"": Socio-Political Construction of anti-Democracy Discourses among HTI Activists in Post New Order Indonesia," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 3, No. 2 (2009): 341-369.

----------. "Integritas Pemberantasan Terorisme," *Kompas*, 16 Maret 2016, hal. 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Howard, Philip N. & Muzammil M. Hussain. *Democracy's Forth Wave? Digital Media and the Arab Spring*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Huntington, Samuel P. *Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. London: Simon & Schuster, 1996.

Huttman, Elizabeth D. et. al. (eds.), *Urban Housing: Segregation of Minorities in Western Europe and the United States*. Durham: Duke University Press, 1991.

Iannacone, Laurence R. "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion," *Journal for the Sceintific Study of Religion*, Vol. 34, No. 1 (1995): 76-88.

Israeli, Raphael. *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. London & New York: Routledge, 2003.

Kedourie, Elie. *Politics in the Middle East*. London: Oxford University Press, 1992.

Kunin, Seth D. *Religion: The Modern Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Napoleoni, Loretta. *Modern Jihad; Tracing the Dollars behind the Terror Networks*. London: Pluto Press, 2003.

----------. "The New Economy of Terror: How Terrorism is Financed," *Forum on Crime and Society*, Vol. 4, Nos. 1 and 2 (Desember 2004): 31-48.

Norris, Pippa & Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Richards, Alan. *Socio-Economic Roots of Radicalism? Towards Explaining the Appeal of Islamic Radicals*. Cllingdale, PA: Diane Publishing, 2003.

Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Columbia: Columbia University Press, 2004.

Sivan, Emmanuel. "The Clash within Islam," *Survival*, Vol. 45, Issue 1 (2003): 25-44.

----------. "The Enclave Culture," dalam Martin E. Martin & R. cott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago & London: Chicago University Press, 1995: 1-68.

Shepard, William E. "Islam and Ideologi: Towards a Typology," International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, No. 3 (Aug., 1987): 307-335.

Stepan, Alfred & Graeme B. Robertson, Arab, not Muslim, Exceptionalism," *Journal of Democracy*, Vol. 15, o. 4 (2004): 140-146.

Tuma, Elias H. *Economic and Political Change in the Middle East*. London & New York: Routledge, 2014.

Warner, R. Stephen. "The Methodology of Marx's Comparative Analysis of Modes of Production," dalam Ivan Vallier (ed.), *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1973: 49-74.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company, 2002.

Wiktorowics, Quintan &Karl Kaltenthaler, "The Rationality of Radical Islam," *Political Science Quarterly*, Vol. 121, No. 2 (Summer, 2006), 295-319.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

UCAPAN TERIMA KASIH

Izinkan saya menggunanakan forum ini sebagai media untuk mengungkapkan rasa syukur dan terimakasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah berkontribusi baik langsung maupun tidak langsung atas capaian akademik ini. Pertama, saya mengucakan terimakasih yang setulus dan sedalam-dalamnya kepada Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H. Abd. A'la, MA. Sebagai pimpinan saya di kampus ini, beliau telah menyediakan dirinya sebagai sosok "cermin besar" untuk berkaca dalam segala hal, terutama dalam hal produktifitas akademik. Sebagai pimpinan, beliau juga telah memberikan banyak dukungan dan insentif yang membuat saya menjadi "mampu" melakukan semua tugas dan tanggungjawab saya sebagai seorang akademisi dan civitas akademika di kampus tercinta ini.

Tidak lupa pula saya sampaikan ucapan terimakasih yang mendalam kepada seluruh Wakil Rektor (1, 2, dan 3) yang telah memberikan dukungan dan bantuan dalam pencapaian semua ini. Kepada Bapak/Ibu Kepala Biro dan para Kabag di lingkungan UIN Sunan Ampel Surabaya. Tiada kata yang patut saya haturkan kecuali *jazakum Allah ahsan al-jaza*. Semoga seluruh dukungan dan amal baik Bapak/Ibu pimpinan menjadi amal salih yang akan dibalas oleh Allah SWT. Amiin...

Berikutnya adalah pimpinan saya di Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK), Bapak Dekan Prof. Dr. H. Ali Mudlofir, MA. dan para Wakil Dekan, yang telah menyediakan atmosfir kondusif bagi semua capaian ini. Selama ini Fakultas menjadi ruang eksperimentasi akademik yang sangat mengasyikkan, sehingga saya merasa *at home* di Fakultas.

Juga kepada Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel, Bapak Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. yang selama ini menjadi atasan saya di Pascasarjana. Beliau telah berperan bukan saja sebagai atasan yang baik dan mengasuh, tetapi menjadi mitra kerja yang sangat kooperatif, sekaligus menjadi teman diskusi yang inspiratif. Selama kami bersama di Pascasarjana, kami telah melakukan banyak hal, baik suka maupun duka, baik musim "kemarau" maupun musim "hujan". Beliau menjadi sosok tauladan yang tidak mau menggurui, tetapi memberikan banyak hikmah. Beliau juga sosok tawadlu yang patut dicontoh oleh kaum muda seperti saya. Semoga seluruh kebaikan yang telah Bapak berikan kepada saya akan dibalas oleh Allah SWT sebagai amal jariyah yang darinya mengalir kebaikan sepanjang hayat. Amiiin YRA.

Berikutnya kepada seluruh guru dan kolega di Fakultas dan kampus ini yang telah berkontribusi mengantarkan saya pada jenjang karier sepanjang ini. Tanpa beliau-beliau ini saya bukanlah apa-apa. Terutama kepada Prof. Dr. H. Imam Bawani, MA., guru sekaligus orang tua saya di Fakultas, yang telah berjasa mengajari saya menulis *a-ba-ta-tsa*. Guru-guru saya yang lain yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu ketika saya menimba ilmu di S1, baik yang masih hidup maupun yang sudah *kapundhut*, saya hanya bisa mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya atas jasa beliau-beliau ini dalam mengantarkan saya ke jenjang akademik tertinggi. Semoga seluruh kebaikan beliau-beliau ini akan dicatat oleh Allah sebagai amal jariyah yang darinya mengalir kebaikan sepanjang hayat. Amiiin... YRA.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara khusus saya juga harus menghaturkan terimakasih sedalam-dalamnya kepada Bapak Prof. Dr. HM. Ridlwan Nasir, MA., atas segala kebaikan dan dorongan yang telah diberikan kepada saya, baik sebagai pimpinan saya selama beliau menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana maupun sebagai orang tua saya di Surabaya, terutama setelah kepergian almarhum almaghfur lah Abah Usman Rif'ai. Harus saya tegaskan di sini, Prof. Dr. HM Ridlwan Nasir-lah yang telah berjasa mengenalkan *a-b-c-d* dalam bahasa Inggris melalui pemberian kamus Inggris-Indonesia karya John M. Echols & Hassan Shadzili pada tahun 1984. Sebuah prestise tersendiri memiliki sebuah kamus besar yang untuk ukuran siswa SMP jelas terlalu "mewah," tetapi saya sudah memilikinya sejak saya duduk di kelas 1 MTsN. Inilah "peletakan batu" pertama petualangan akademik saya, hingga saya sampai pada titik ini. Bisa bersekolah di kampus bergengsi di Luar Negeri jelas bukan cita-cita saya, apalagi menjad Professor. Karena sejak kecil saya hanya bercita-cita menjadi seorang guru agama di SD/MI seperti almarhum Abah saya. Tetapi takdir mengatakan lain dan saya tidak kuasa menolaknya, hingga saya menjadi seperti sekarang ini. Sekali lagi saya menghaturkan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada beliau Bapak Prof. Dr. HM Ridlwan Nasir, MA. Semoga beliau dan keluarga sehat selalu dan diberi umur panjang dalam kebaikan. Amiiin... YRA.

Juga kepada Kakanda Dr. Masruhan, MA. Beliau juga merupakan sosok penting di balik pencapaian akademik saya. Melalui beliau, saya belajar tentang banyak hal menyangkut hidup ini, tentang karier dan prestasi, tentang keluarga, bahkan tentang hal remeh-temeh seperti hobi memelihara burung dan ikan. Saya tidak mungkin mampu menyelesaikan kuliah S1 tanpa kebaikan beliau dan keluarganya di Surabaya. Selama 4 tahun saya tinggal di kediamannya. Kepadanya saya banyak berhutang budi. Sekali lagi hanya ucapan terimakasih setulus-tulusnya, diiringi doa semoga beliau dan keluarga senantiasa dalam keadaan sehat-sejahtera, lahir-batin, dunia-akhirat. Amiiin...

Kepada seluruh senior dan sesepuh kampus ini, Prof. H. Thoha Hamim, MA., Pd.D., Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si., Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, MA., Prof. Dr. H. Abd. Haris, MA., Prof. Dr. H. Saiful Anam, MA., Prof. Dr. H. Ali Mufrodi, MA., Prof. Achmad Jainuri, MA., Ph.D., Prof. Syafiq A. Mughni, MA., Ph.D., Prof. Dr. H. Ahwan Mukarrom, MA., Prof. Dr. H. Ali Aziz, Prof. Dr. H. Shonhadji Sholeh, Prof. Dr. H. Ma'shum Nur'alim, Prof. Dr. H. Ali Mas'ud, dan lain-lain yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu. Beliau-beliau ini telah menuntun langkah saya ke jalan yang benar, *shirat al-mustaqim*, dalam segala urusan, baik urusan kampus maupun urusan pribadi. Sekali lagi saya haturkan banyak terimakasih.

Kepada seluruh kolega saya di Pascasarjana, para Ketua Program Studi (Kaprodi) dan Sekretaris Prodi, baik di jenjang S2 maupun S3, saya menghaturkan banyak terima kasih atas kebaikan dan kerjasamanya selama berinteraksi di Pascasarjana. Saya mohon maaf jika saya tidak bisa memerankan diri saya secara sempurna sebagai mitra kerja yang baik. Semoga relasi kerja yang baik ini dapat terus kita jaga dan lestarikan, agar membawa kebaikan untuk kita, lembaga, bangsa dan agama. Amiiin YRA.

Ucapan terimakasih juga saya haturkan kepada seluruh tenaga Kependidikan, baik di lingkungan FTK maupun Pascasarjana, yang selama ini sangat membantu kelancaran tugas-tugas

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

administrasi dan birokrasi di kampus. Tanpa mereka, saya tidak bisa melakukan apa-apa. Sekali lagi saya ucapkan terima kasih dan permohonan maaf jika saya tidak bisa memerankan diri sebagai sosok ”sinterklas” yang memberikan kebaikan setiap saat kepada Anda semua. *Jazakum Allah khairan kathira...*

Kepada para teman saya, Zainul Arifin, Ach. Zaini, Nur Fitriatin, Kemal Reza, Khodafi, Kusairi, Evi Fatimah, dan masih banyak lagi lainnya yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu. Terimakasih saya ucapkan atas pertemanan yang telah kita bina selama ini. Kalian benar-benar memberikan warna lain dalam hidup saya yang mengalami proses persona-non-grata ini, berada di alam diaspora yang jauh dari tempat kelahiran.

Kepada seluruh keluarga besar saya, Almarhum almaghfur lah Abah Usman Rifa’i yang telah lebih lima tahun dipanggil oleh Sang Khalik, tiada kata yang patut kuucapkan selain terimakasih yang sedalam-dalamnya. Karena atas sentuhan ”tangan dingin” Abah-lah, saya bisa menjadi seperti ini. Engkaulah guru pertamaku di keluarga. Maafkan anakmu kalau belum cukup berbakti kepadamu. Semoga saat ini Abah bahagia di alam sana, menyaksikan putramu berdiri di hadapan hadirin untuk menyampaikan orasi guru besar ini. Semoga kita akan dipertemukan di surga Allah kelak. Amiiin YMS...

Juga kepada Emak tercinta, yang telah mengandung saya di usia sangat dini. Beliaulah pelita hatiku, tambatan jiwaku. Engkaulah mentari yang telah menyinari hidupku selama ini, tanpa berharap balasan sedikitpun dari anak-anakmu. Seberapapun yang saya berikan untukmu, bahkan nyawa ini, niscaya tidak akan mampu membalas kebaikan yang sudah Engkau berikan kepada saya.

Juga kepada semua adik-adikku tercinta: Mustolih, Akhlis, Agus, Enok, Dulloh dan Makhrus beserta istri dan suami mereka. Terimakasih yang setulus-tulusnya dari kakakmu. Maafkan kakakmu ini jika selama ini kurang peduli pada kalian. Saya hanya titip Emak supaya dirawat dengan baik dan penuh kasih sayang. Karena dialah satu-satunya ladang pahala yang masih tersisa di dunia ini.

Kepada Bapak dan Ibu Mertua, dik Aris beserta istri dan seluruh keluarga besar dari Ponorogo. Terimakasih telah memberikan warna dalam hidup saya, sebuah anugerah terindah dalam hidup ini. Semoga Bapak-Ibu beserta seluruh keluarga besar di Ponorogo senantiasa diberi kebaikan dan kesejahteraan lahir batn, dunia akhirat. Amiiin YRA.

Last but not the least, Nanik Anjarwati, S.Ag, belahan jiwaku, pendamping hidupku. Kamu telah memberikan banyak keindahan dalam hidupku. Kamu juga berperan penting mengantarkan aku ke jalan keberhasilan ini. Juga kepada dua bidadari kecilku: Aliviani Emilia Hilna (Fifi) dan Farah Amalia Hilmy (Farah), kalian adalah pelita yang memberikan makna dalam hidupku. Maafkan abah jika selama ini belum bisa menjadi ayah yang baik untuk kalian, banyak mengabaikan watu kalian. Itu semua semata-mata demi masa depan kalian, demi kebahagiaan kita *fi al-dunya wa al-akhirah*. Semoga langkah kecil ini akan menginspirasi jalan kalian berdua di kemudian hari. Amiiin YRA. Izinkanlah saya mempersembahkan capaian kecil ini untuk kalian bertiga.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Pribadi

Nama	: Masdar Hilmy, MA., Ph.D.
NIP	: 197103021996031002
Scopus ID	: 56059557000
Tempat Tanggal Lahir	: Tegal, 2 Maret 1971
Pekerjaan	: Dosen Tetap pada Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel Surabaya.
Tugas Tambahan	: Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya
Jabatan Fungsional	: Lektor Kepala/Guru Besar bidang Ilmu-ilmu Sosial
Golongan	: IV/a
Alamat Kantor	: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Jln. A. Yani 117 Surabaya. Telp. (031) 8420118, Hp. 081330073777 Fax. (031) 8420118
E-mail	: masdar.hilmy@gmail.com
Istri	: Nanik Anjarwati, S.Ag.
Anak	: 1) Aliviani Emilia Hilna (Fifi-14th) 2) Farah Akmalia Hilmy (Farah-6th)
Alamat Rumah	: Sakura Regency F-5 Surabaya 60231

B. Riwayat Pendidikan

1. S3, Kajian ilmu-ilmu sosial, The University of Melbourne, Australia (Maret 2004 – Maret 2007).
2. S2, Kajian Islam, McGill University, Canada (September 1997 – Juni 1999).
3. S1, Pendidikan Agama Islam, Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel, Surabaya (September 1990 – Oktober 1994).
4. Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) Lasem – Rembang (1987 – 1990).
5. Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Babakan, Tegal (1984 – 1987).
6. Sekolah Dasar Negeri (SDN) 2 Rancawiru – Pangkah, Tegal (1978 – 1984).

C. Riwayat Pekerjaan

1. Dosen Tetap pada Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya (sejak Maret 1996 – sekarang).
2. Kepala Kantor Penjaminan Mutu (KPM) IAIN Sunan Ampel Surabaya (Mei 2007).
3. Wakil Dirktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel (2014-2018)
4. Ketua Program Studi Doktor PAI Pascasarjana IAIN Sunan Ampel (2013-2014)
5. Asisten Direktur Bidang Kerjasama dan Kemahasiswaan Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya (2010-2013).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Dosen Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya (sejak September 2007 – sekarang).
7. Dosen Pascasarjana STAIN Jember (2011 – sekarang).
8. Dosen Pascasarjana IAIN Tulungagung (2014-sekarang).
9. Dosen Pascasarjana FISIP UNAIR.
10. Dosen Program Pascasarjana IAI Ibrahimi Sukorejo Situbondo (2010 – sekarang).

D. Pengalaman Sebagai Reviewer

1. Jurnal Millah Program Pascasarjana UII Yogyakarta
2. Jurnal Karsa STAIN Pamekasan
3. Jurnal Al-Tahrir STAIN Ponorogo
4. Jurnal Inferensi STAIN Salatiga
5. Jurnal Ulumuna IAIN Mataram
6. Jurnal STAI Alhadid Surabaya
7. Jurnal Kontekstualita IAIN Sultan Taha Saifuddin Jambi
8. Annual Conference for Islamic Studies (AICIS)
9. Institut for Southeast Asian Studies (ISEAS)
10. Program Penelitian dan Publikasi Ilmiah DIKTIS Kemenag RI
11. Jurnal Forum Tarbiyah STAIN Pekalongan
12. Jurnal Walisongo UIN Walisongo Semarang
13. Jurnal Psikohumaniora UIN Walisongo Semarang

E. Pengalaman Penelitian

1. Mengukur Fenomena Radikalisme Agama di Jawa Timur (Penelitian kolektif, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016, sebagai ketua Tim peneliti).
2. Islam and Social Dynamics in Indonesia: comparative analysis of law, culture, politics and religion since c. 1998 (National University of Singapore, 2007-2009 sebagai Asisten Peneliti).
3. Islamist Discourses and Counter-Discourses on Democracy in post-New Order Indonesia (The University of Melbourne, 2004-2007 sebagai Peneliti Utama).
4. Perubahan IAIN Sunan Ampel Manjadi UIN: Perspektif *Stakeholders* (Penelitian Kolektif IAIN Sunan Ampel, tahun 2009)
5. Dari Kuasa Teologi ke Teologi Kekuasaan: Islamisme dan Politik di Indonesia Pasca Orde Baru (Penelitian Kolektif, Diktis Kemenag RI, 2009).
6. Homeschooling sebagai Alternatif Pendidikan dalam Islam (IAIN Sunan Ampel, Penelitian Kolektif, 2008).
7. Membedah Anatomi Konflik Agama-Etnik di Indonesia pasca-Orde Baru: Paradigma Teori dan Resolusi Konflik Agama-Etnik di Indonesia (Riset Unggulan Kemanusiaan dan Kemasyarakatan [RUKK] LIPI-Menristek, 2003, sebagai Peneliti Utama).
8. Pesantren Buruh Pabrik: Problem Buruh Pabrik dan Solusinya dalam Perspektif Pendidikan Islam (Riset Unggulan Kemanusiaan dan Kemasyarakatan [RUKK] LIPI-Menristek, 2000-2002 sebagai Asisten Peneliti).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

9. Peran Agama dalam Transformasi Politik: Otoritas Keagamaan dalam Perspektif Politik Daerah di Jawa Timur (Penelitian individual IAIN Sunan Ampel, 2002, peneliti utama).
10. Pendidikan Multikultural dalam Perspektif Islam (Penelitian Individual, IAIN Sunan Ampel, 2001).

F. Publikasi

Artikel di Jurnal Akademik dan Majalah

1. The Political Economy of Sunni-Shi'ah Conflict in Sampang Madura, *Al-Jami'ah*, Vol. 53, No. 1 (2015), pp. 27-51 (Jurnal Internasional Terakreditasi/Terindeks Scopus).
2. Radikalisme Agama dan Politik Demokrasi di Indonesia Pasca-Orde Baru, *Miqot*, Vol. 39, No. 2, 2015, pp. 407-425 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
3. The double-edged sword of Islamic reform: Muhammadiyah and the dilemma of tajdid within Indonesian Islam, *RIMA* [*Review of Indonesian and Malaysian Affairs*], No. 48/No. 1, pp. 183-206 (Jurnal Internasional Terindeks Scopus).
4. Genealogi, Ideologi, dan Pengaruh Jihadisme Negara Islam Iraq dan Suriah (NIIS) di Indonesia, *Teosofi*, Vol. 4/No. 2, Desember 2014, hal. 376-400 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
5. The Configuration of Radical Islamism in Indonesia: Some Contemporary Assessments and Trajectories, *Al-Tahrir*, Vol. 14, No. 1, Mei 2014, pp. 1-21 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
6. Induktivisme sebagai Basis Pengembangan Ilmu Pengetahuan dalam Islam, *Ulumuna*, Vol. 17, Nomor 1, Juni 2013, hal. 97-126 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
7. Nomenklatur Baru Pendidikan Islam di Era Industrialisasi, *Tsaqafah*, Vol. 8, Nomor 1, April 2012, hal. 1-26 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
8. The Politics of Retaliation: the Backlash of Radical Islamists against Deradicalization Project in Indonesia, *Al-Jami'ah*, Number 1, 2013/21434, hal. 129-158 (Jurnal Internasional Terakreditasi/Terindeks Scopus).
9. Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU (*Journal of Indonesia Islam*, Vol. 07, Number 01, June 2013, hal. 24-48 (Jurnal Internasional Terakreditasi).
10. Islam and Democracy in Indonesia, *Oxford Islamic Studies Online*, Oxford University, April 2012 (Jurnal Internasional Bereputasi).
11. Qou-Vadis Islam Moderat Indonesia? Menimbang Kembali Moderatisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, *Miqot*, Vol. XXXVI, No. 2 Juli-Desember 2012, hal. 262-281 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
12. Akar-akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonsia (HTI), *Islamica*, Vol. 6 N0. 1 September 2011, hal.1-13 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
13. Towards a "Wider Mandate" of *Pesantren*: In Search for a New Nomenclature of Political Role of *Pesantren* in an Era of Democracy, *Millah*, Vol. XI, No. 1 Agustus 2011, hal. 51-73 (Jurnal Nasional Terakreditasi).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

14. Dari “Makelar Politik” ke “Makelar Budaya-Ekonomi”: Mencari Nomenklatur Baru Peran Politik Pesantren di Era Demokrasi Partisipatif, *Paramedia*, IAIN Sunan Ampel, Vol. 10, No. 01/2010, hal. 22-32 (Jurnal Nasional Tidak Terakreditasi).
15. Konstruktivisme Sebagai Sebuah Pendekatan dalam Kajian Ilmu-Ilmu Sosial-Keagamaan, *Al-‘Adalah*, Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan STAIN Jember, Vol. 12, Nomor 3, Desember 2009, hal. 341-360 (Jurnal Nasional Tidak Terakreditasi).
16. Manufacturing the “Ontological Enemy”: Socio-Political Construction of anti-Democracy Discourses among HTI Activists in Post-New Order Indonesia, *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 03, No. 02/December 2009, hal. 341-369 (Jurnal Internasional Terakreditasi).
17. Whither Islamism? Socio-Political Backdrop and Manifestation of Islamism in the Post-New Order Indonesia, *Khasanah*, Vol. 4, Nomor 1/Januari-Juni 2008, hal. 25-42 (Jurnal Nasional Terakreditasi).
18. Partai Keadilan Sejahtera: A Mawdudian-Meliorist Vision of Islamism in Post-New Order Indonesia, *Studia Islamika*, Vol. 14, No. 1, 2007, hal. 1-46 (Jurnal Internasional Terakreditasi/Terindeks Scopus).
19. Muslims’ Approaches to Democracy: Islam and Democracy in Contemporary Indonesia, *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 1 No. 1 June 2007, hal. 42-74 (Jurnal Internasional Terakreditasi).
20. Looking into God's Heaven: Theological Constructs of Islamic Radicalism in Post New Order Indonesia, *Cultural Asian Studies*, International Christian University, Tokyo, Jepang, Special Issue, No. 15, Maret 2006, hal. 11-23 (Jurnal Internasional Bereputasi).
21. Sosialisasi Demokrasi & HAM dalam Pendidikan Islam: Telaah Konsep Civic Education, *Sophia*, 2/II/2002, hal. 41-43.
22. Menghadirkan Tuhan” dalam Ruang Publik; Pertarungan Ideologis Islam Publik vs. Islam Privat, *Solidaritas*, Vol. 11, No. 1, Juli 2002, hal. 11.
23. Pendidikan Sebagai Mekanisme Kontrol Sosial, *Nizamia*, Vol. 4, No.7, 2001, hal. 1-10.
24. Pelembagaan Kajian Islam di Indonesia: Melacak Akar Tradisi Intelektual di IAIN, *Paramedia*, Vol.1, No.3 Januari 2001, hal. 81-91.
25. Paulo Freire dan Pendidikan Islam, *Khazanah Ilmu-ilmu Keislaman*, Seri 1/2001, hal. 17-29.
26. Akulturasi Islam ke dalam Budaya Jawa: Analisis Tekstual-Kontekstual Ritual Slametan, *Qualita Ahsana*, Vol. 3, No. 1, April 2001, hal. 34-83.
27. Tafsir al-Qur'an bi al-Ra'y: Metode Penafsiran al-Zamakhshari dalam al-Kashshaf, *Paramedia*, Vol. 2, No. 2 April 2001, hal. 116-125.
28. The Discourse of Scripturalism and Substantialism in Modern Indonesia: In Search of Religious Nationalism under Suharto's New Order, *Qualita Ahsana*, Vol. 2, No. 1, April, 2000, hal. 181-218.
29. Problem Metodologis dalam Kajian Islam: Membangun Paradigma Penelitian Keagamaan yang Komprehensif, *Paramedia*, Vol.1, No. 1 April 2000, hal. 1-12.
30. Dirasat fi al-Islam al-Mahalli: Adwa' 'ala insihar al-Islam fi ath-Thaqafah al-Jawiyah, *Studia Islamika*, Vol. 7, No. 2. 2000, hal. 139-162.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

31. Minoritas Muslim Asia Tenggara di Tengah Pergumulan Identitas: Studi Kasus di Filipina dan Thailand, *Akademika*, Vol.07, No.1 September 2000, hal. 74-88.
32. Theological Conflict between Mu'tazila and Sunni: A Study of al-Jahiz's Refutation against Anthropomorphists, *Jurnal IAIN Sunan Ampel Surabaya*, Edisi XIV Desember 1998-Februari 1999, hal. 56-64.
33. Tekstualitas Keislaman dalam Perspektif Kritisisme Pascastrukturalis, *Akademika*, Vol. 05, No. 1. September 1999, hal. 85-104.
34. In Search for "Cosmopolitan Islam" in the U.S. and Canada: A Comparative Study of the Acculturation between Los Angeles and Montreal, *Jurnal IAIN Sunan Ampel Surabaya*, Edisi XVI, Juli-September 1999, hal. 82-94)
35. Pendidikan Islam Era Millenium III: Menuju Pendidikan yang Membebaskan, *Nizamia*, Vol. 2, No. 4, 1999, hal. 1-8.
36. The Genealogy of Javanese Islam, *Qualita Ahsana*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 1 No. 2, October 1999, hal. 184-211.
37. Cultural Acculturation of Javanese Islam: A Critical Study of the *Slametan* Ritual (*Al-Jami'ah*, No. 62/XII/1998, hal. 14-32.

Artikel di Harian Nasional

1. Integritas Pemberantasan Terorisme (*Kompas*, 16 Maret 2016, hal. 7).
2. Bidah Pola Perang Para Teroris (*Jawa Pos*, 15 Januari 2016, hal. 4).
3. Pembusukan Etika Politik (*Kompas*, 5 Desember 2015, hal. 7).
4. Spirit Kosmopolitanisme Islam (*Kompas*, 23 September 2015, hal. 7).
5. Membumikan Pesan Haji Wada Rasulullah (*Jawa Pos*, 23 September 2015, hal. 4).
6. Antropologi Manusia Indonesia (*Kompas*, 31 Agustus 2015, hal. 7).
7. Integrasi Agama dan Negara (*Kompas*, 27 Juli 2015, hal. 7).
8. Peran Politik Ormas Islam (*Kompas*, 20 Juni 2015, hal. 6).
9. Hukum dan Kepentingan Publik (*Kompas*, 25 Mei 2015, hal. 7).
10. Penegakan Hukum dan Demokrasi (*Kompas*, 9 April 2015, hal. 7).
11. Jebakan Politik Patrimonialisme (*Kompas*, 25 Februari 2015, hal. 7).
12. Meruntuhkan Mitos "Orang Suci" (*Kompas*, 31 Januari 2015, hal. 7).
13. Etika Penunjukan Pejabat Publik (*Jawa Pos*, 23 Januari 2015, hal. 2).
14. Depersonifikasi Kebijakan Publik (*Kompas*, 8 Januari 2015, hal. 7).
15. Eklektisisme Islam Indonesia (*Kompas*, 9 Desember 2014, hal. 7)
16. Membelah Indonesia (*Kompas*, 3 Nopember 2014, hal 7).
17. Menyelematkan Demokrasi (*Kompas*, 15 Oktober 2014, hal 6).
18. Radikalisme, Demokrasi, dan Pancasila (*Kompas*, 12 September 2014, hal. 7).
19. Darurat Infrastruktur Publik (*Kompas*, 18 Agustus 2014, hal. 7)
20. Fajar Keadaban Baru (*Kompas*, 31 Juli 2014, hal. 7).
21. Agama dan Demokrasi (*Kompas*, 16 Juli 2014, hal. 6).
22. Menguji Rasionalitas Publik (*Kompas*, 18 Juni 2014, hal. 6).
23. Demokrasi "Roller Coaster" (*Kompas*, 24 April 2014).
24. Ihwal Budaya Politik Kita (*Kompas* 27 Maret 2014, hal. 6).
25. Membunuh Akal Sehat (*Kompas*, 1 Maret 2014, hal. 7).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

26. Banalitas Demokrasi Kita (*Kompas*, 24 Januari 2014, hal. 7).
27. Hibriditas Islam Indonesia (*Kompas*, 14 Desember 2013, hal. 6).
28. Memutus Mata Rantai Korupsi (*Kompas*, 1 Nopember 2013, hal. 7).
29. Di Bawah Kutukan Eksepsionalisme (*Kompas*, 14 Agustus 2013, hal. 7).
30. Agama dan Kuadran Kesalehan (*Kompas*, 26 Juli 2013, hal. 6).
31. Saatnya Negara Memihak (*Kompas*, 13 Juli 2013, hal. 6).
32. Untung Masih Ada PKS (*Jawa Pos*, 5 Juli 2013, hal. 4).
33. Pesona Jabatan Publik (*Kompas*, 17 Juni 2013, hal. 6).
34. Robohnya Pranata Kami (*Kompas*, 24 Mei 2013, hal. 6).
35. Menjadi Islam Indonesia (*Kompas*, 24 November 2012, hal. 6).
36. Puasa dan Kesalehan Publik (*Kompas*, 4 Agustus 2012, hal. 6).
37. Puasa Menuju Keadaban Publik (*Radar Banyuwangi*, 27 Juli 2012).
38. Peta Jalan menuju Bebas Korupsi (*Kompas* 23 Desember 2011, hal. 7).
39. Moderatisme Islam Indonesia (*Kompas*, 22 Oktober 2011, hal. 6).
40. Quo Vadis Kebebasan Beragama? (*Kompas*, 1 Maret 2011, hal. 7).
41. Beragama Nirkekerasan (*Kompas* 17 September 2010. Hal. 7).
42. Meyakini Jalan Demokrasi Kita (*Kompas*, 26 April 2010, hal. 6).
43. Reformulasi Teologi Politik NU (*Kompas*, 24 Maret 2010, hal. 6).
44. Melembagakan Politik Hijau (*Jawa Pos*, 15 Desember 2009, hal. 1).
45. Barbarisme atas Ke(ber)adaban (*Kompas*, 21 Juli 2009, hal. 6).
46. Antara Partisipasi Politik dan Politik Partisipasi (*Jambi Ekspres*, 1 Mei 2009)
47. Teknokrasi Politik (*Kompas*, 5 Februari 2009, hal. 6).
48. Agama dan Teologi Tatakelola (*Kompas*, 20 September 2008).
49. Agama dan Moralitas Publik (*Kompas*, 9 Oktober 2007, hal. 6).
50. Oase Moral dari Tegal (*Kompas*, 16 Mei 2007, hal. 7).
51. Mewarnai Ruang Publik (*Kompas*, 9 Maret 2006, hal. 4).
52. Jalan Terjal Menuju Demokrasi (*Kompas*, 11 Mei 2005, hal. 4).
53. Paradoks Pemberantasan Korupsi (*Kompas*, 12 April 2005, hal. 5).
54. Mitologi Korupsi (*Kompas*, 15 Maret 2005, hal. 4).
55. Ramadhan dan Dekonstruksi Politik Bangsa (*Media Indonesia*, 17 November 2004).
56. "Mazhab Ketiga" Reposisi Agama dalam Ruang Publik (*Kompas*, 5 November 2004).
57. Kyai dan Demistifikasi Kekuasaan (*Kompas*, 8 Juni 2004, hal. 4).
58. Panggilan Jihad Melawan Korupsi (*Kompas*, 17 November 2003, hal.4).
59. Menyemai Moralitas Peradaban Antiperang (*Kompas*, 16 April 2003, hal. 4).
60. Ramadhan, Momentum Penyembuhan *Syndrome of Decay (Kompas*, 3 Desember 2002, hal. 5).
61. Pendidikan Berbasis Multikulturalisme (*Kompas*, 14 November 2002, hal. 4).
62. Refleksi Maulud Nabi Muhammad SAW: Menuju Pembacaan Agama yang Profetik (*Kompas* 24 Mei 2002, hal. 4).
63. "Religious Literacy" Menuju Imunitas Agama (*Kompas*, 17 Mei 2002, hal. 4).
64. Melembagakan Dialog (Antarteks) Agama (*Kompas*, 5 April 2002, hal. 4).
65. Fenomena Megakorupsi di Lingkaran Kekuasaan: Pembusukan Moralitas Agama (*Kompas*, 26 Maret 2002, hal. 4).
66. Mengembalikan Kredibilitas Agama-agama (*Kompas*, 1 Maret 2002, hal. 4).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

67. Manajemen Politik Transisional di Indonesia: *Episode Rite de Passage (Surya*, 8 Mei 2001, hal.6).
68. Demokrasi Indonesia dalam Rite de Passage (*Jawa Pos*, 1 Mei 2001, hal. 4).
69. Mengefektifkan Logika Trias Politica dalam UU Zakat No. 38/1999 (*Surya*, 27 April 2000, hal. 6).
70. Feminisme, antara Pemberdayaan dan Komoditas (*Suara Indonesia*, 25 April 2000, hal. 4).
71. Benarkah Pemerintahan Gus Dur Sekuler? (*Surya*, 3 Januari 2000, hal. 6).
72. Urgensi UU Zakat untuk Mengatasi Krisis Ekonomi (*Surya*, 10 September 1999, hal. 6).
73. Kecenderungan Baru Kajian Islam di Barat (*Republika*, 26 Januari 1998, hal. 6).
74. Tantangan Spiritualisrne Memasuki Milenium Ketiga (*Republika*, 3 Januari 1998, hal. 6).

G. Buku (Mandiri, Bab Buku, Terjemah Buku, Tim, Editor)

1. *Jalan Demokrasi Kita* (madang: Intrans Publishing, 2016).
2. *Islam, Politik & Demokrasi: Pergulatan antara Agama, Negara dan Kekuasaan* (Surabaya: Imtiyaz, 2014).
3. *Pendidikan Islam dan Tradisi Ilmiah* (Surabaya: Idea, 2013).
4. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapore: ISEAS, 2010).
5. *Teologi Perlawanan: Diskursus Islamisme dan Demokrasi di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Yogyakarta: IMPULSE Kanisius bekerjasama dengan IAIN Sunan Ampel, 2009).
6. *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi* (Yogyakarta: IMPULSE Kanisius bekerjasama dengan IAIN Sunan Ampel, 2009)
7. *Islam Profetik: Substansiasi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik* (Yogyakarta: IMPULSE, 2008).
8. *Dinamika Baru Studi Islam* (Surabaya: Arkola, 2005).
9. ”Rekonstruksi Paradigma Teori dan Resolusi Konflik Agama Etnik: Sebuah Diskursus Teoretik,” dalam Thoha Hamim (Ed.), *Resolusi Konflik Islam Indonesia* (Yogyakarta: LSAS dan IAIN Press, bekerjasama dengan LKiS, 2007), hal. 25-35.
10. ”Panggilan Jihad melawan Korupsi,” dalam *Jihad Melawan Korupsi* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, hal. 101-106, 2005).
11. “Paradoks Pemberantasan Korupsi,” dalam *Jihad Melawan Korupsi* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, hal. 196-201, 2005).
12. *Science and Religion in Islam*, by Nasim Butt: *Ilmu dan Agama dalam Islam* (Pustaka Hidayah, Bandung, 1996).
13. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Judaism and Christianity in Modern World*, by Gilles Kepel: *Pembalasan Tuhan: Kebangkitan Agama-agama Samawi di Dunia Modern* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).
14. *“Pendulum Politik Luar negeri AS: Pemerintah Obama dan Dampaknya Terhadap Indonesia”*, dalam *Obama dan Amerikan Di Mata Nahdliyin* (Surabaya: Lajnah Ta’lif Wab Nasyr (LTN) NU Jawa Timur, 2010), hal. 75-90.
15. Refleksi Pendidikan Islam Sebagai Media Artikulasi (Prolog Buku karya Mukani, *Pergulatan Ideologis Pendidikan Islam*: *Refleksi Pendidikan Islam dalam*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menemukan Identitas di Era Globalisasi, Madani Kelomok Penerbit In-Trans., 2011, hal. 1-7).

16. *Potret Kerukunan Umat beragama Di Propinsi Jawa Timur* (Prolog. Badan Litbang dan Diklat Kemenag. RI, 2011)
17. "Menuju Kajian Islam Kritis-Akademis: Sebuah Pengantar," dalam M. Faisol, dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedia* (Surabaya: Pustaka Idea, 2012).
18. Kata Pengantar dalam buku *Atas Nama Peradaban: Catatan Reflektif Tentang Islam dan Isu-Isu Modernitas* (Karya Khoirul Faizin, Penerbit Pustaka Pelajar kerjasama dengan STAIN Press, tahun 2013).
19. Kata Pengantar dalam buku *Jihad dan Benturan Peradaban: Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou El Fadl* (Karya Dr. Abid Rohmanu, Penerbit Q Media Yogyakarta, 2016).

Surabaya, 2 Maret 2016,

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., MA., Ph.D.
NIP. 197103021996031002

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id