

ISLAM DI PANGGUNG POLITIK INDONESIA: Latar Belakang, Dinamika, dan Pergeserannya*

Oleh: Abdul Gaffar Karim**

Abstract

This study is about the background, dynamics, and changes of Islam in Indonesian politics. It tries to explain comprehensively the position and problems of Islamic politics in the political setting of modern Indonesia. It will be argued here that there are at least three specific characteristic of Islam in Indonesia. First character is the existence of a myth about the crack between Islam and the State — which has been found since the age of Mataram. The second character is a double-standard strategy used by the state. Such strategy make the Islam is obtained differently as a social phenomenon and as a political power. As a social phenomenon Islam is one of the most important base of legitimation for the state. While as a political power, it becomes a target of repressive political restriction by the state. The third character is that the Muslim scholars and activists still have different perceptions on the way Islam contribute and act in the context of the nation politics. Those three characteristics have been the basis of problems and challenges toward Indonesian Islam in the political context.

Pendahuluan

Seorang sosiolog garda terdepan di bidang sosiologi humanistik, Peter L. Berger (1994), pernah menulis bahwa masyarakat adalah sebuah fenomena dialektik. Artinya terdapat proses timbal-balik dalam terbentuknya masyarakat dan manusia. Masyarakat adalah produk manusia dan manusia adalah produk masyarakat. Pemahaman akan hal ini adalah pengantar terhadap pemahaman akan masyarakat dalam kerangka yang memadai realitas empiriknya. Masyarakat tak memiliki bentuk lain kecuali bentuk yang diberikan padanya oleh aktivitas dan kesadaran manusia. Itu berarti masyarakat ialah produk manusia. Sementara itu realitas sosial tak terpisahkan dari manusia, sehingga tiada lain bahwa

* Diangkat dari makalah yang disampaikan dalam acara *Latihan Kader II*, Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI) Cabang Yogyakarta, 16 Nopember 1997.

** Staf Pengajar Jurusan Ilmu Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

manusia adalah produk masyarakat. Manusia tak akan bisa bertahan bila terpisah dari masyarakat.

Proses dialektik masyarakat dan manusia ini meliputi tiga langkah. Yakni *eksternalisasi*, *objektivasi*, dan *internalisasi*. Yang pertama menunjuk pada pencurahan kedirian manusia baik fisik maupun mental secara tak terputus ke dalam dunia. Yang kedua berkaitan dengan penyandingan produk aktivitas pertama tadi. Yakni suatu realitas yang dihadapkan pada produsennya semula dalam bentuk faktisitas yang berbeda dan bersifat eksternal terhadap sang produser itu. Sedang proses ketiga adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan transformasinya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif pada struktur-struktur kesadaran subjektif.

Ketiga proses yang diawali oleh eksternalisasi ini menuntut seperangkat kerangka nilai yang senantiasa dan tanpa jeda menjadi acuan seorang individu baik dalam konteks kedirian maupun sebagai bagian dari masyarakat. Salah satu kerangka nilai yang mungkin, dan memang selalu, menjadi acuan itu ialah agama. Berger tiada ragu bahwa,

... agama telah memainkan peran strategis dalam usaha manusia membangun-dunia. Agama berarti jangkauan terjauh dari eksternalisasi-diri manusia, dari peresapan makna-maknanya sendiri ke dalam realitas. Agama berarti, bahwa tatanan manusia itu diproyeksikan ke dalam totalitas kedirian. Dengan kata lain, agama adalah usaha berani untuk membayangkan adanya keseluruhan semesta sebagai bernilai manusiawi. (Berger, 1995:35)

Kehadiran agama sebagai sebuah kerangka acuan terpenting manusia menjadikannya tak bisa begitu saja diabaikan dalam kajian untuk memahami realitas sosial dengan segenap dimensinya. Hal ini juga yang menseyogyakan diindahkannya determinasi pemahaman nilai agama dalam dinamika politik. Agama sejauh ini telah mapan sebagai salah satu variabel penting yang turut menentukan warna sebuah pentas politik. Bahkan penggunaan bendera agama di atas panggung politik hingga saat ini telah sangat lazim. Artinya, kehadiran suatu kekuatan politik yang berpijak pada nilai dasar keagamaan adalah sesuatu yang tak terhindarkan. Apalagi jika agama itu menjadi anutan mayoritas, seperti Islam di Indonesia. Sehingga kekuatan politik dengan ciri demikian harus selalu disertakan dalam wacana keilmuan yang sedang berlangsung.

Dalam konteks Indonesia, kemestian ini kian kental jika mengingat bahwa Islam yang merupakan agama mayoritas bukan saja tak pernah absen tampil dalam nuansa politik, tapi juga karena beberapa karakter khas berikut. *Pertama*, terbangunnya suatu mitos tentang retak antara Islam dan negara—sebuah mitos yang telah ada sejak, paling tidak, masa Mataram.

Kedua, adanya “standar ganda” penguasa terhadap Islam yang menjadikan perilaku penguasa itu berbeda antara ketika Islam dipahami sebagai realitas sosial dan ketika Islam dipahami sebagai kekuatan politik. Sebagai realitas sosial, Islam adalah sebuah sumber

legitimasi penting yang tak bisa dipandang sebelah mata. Namun sebagai sebuah potensi kekuatan politik, Islam ini adalah salah satu sasaran penataan represif utama.

Dan *ketiga*, adanya perdebatan visi yang tak pernah usai di kalangan umat Islam Indonesia tentang wujud dan cara pencapaian aktualisasi Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara—sebuah perdebatan yang sampai tingkat tertentu bisa dipahami sebagai refleksi silang pemikiran di kalangan cendekia Islam di seluruh dunia pada umumnya. Perdebatan visi ini sekaligus melahirkan keragaman orientasi gerakan di kalangan umat ini.

Uraian-uraian di bawah akan berusaha memetakan serba sedikit tentang kehadiran Islam dalam politik di Indonesia. Akan dilihat bagaimana posisi Islam dalam kepolitikan Orde Baru; dan beberapa pergeseran elementer yang telah terjadi di era ini. Tapi marilah kita mulai dengan menepi beberapa karakteristik umat Islam Indonesia serta warisan sejarah yang dibawa ke masa Indonesia modern.

Ciri Historis dan Sosiologis umat Islam Indonesia

Salah satu hal terpenting yang mesti dicatat tentang watak kesejarahan Islam di Indonesia ialah, agama ini dibawa masuk ke wilayah Indonesia oleh kaum pedagang dan sufi dari daerah yang diyakini banyak pengamat justru bukan “kampung halaman”-nya di Arab Saudi¹. Tentang asal-muasal para pembawa ini juga perlu dicatat tersendiri. Bahwa Islam dibawa ke Indonesia bukan langsung berasal dari tanah Arab, namun dari tempat lain setelah mengalami interaksi dengan persoalan lokal di sana, adalah salah satu faktor penting yang harus diperhatikan. “Kampung halaman” kedua Islam sebelum masuk ke Indonesia telah memberi warna sufisme yang cukup kental terhadap Islam. Nuansa sufi ini menjadikan ajaran Islam yang dibawa ke kepulauan Nusantara saat itu memiliki daya adaptasi yang tinggi dengan ajaran lokal yang sarat dengan nuansa mistisme, terutama mistisme Jawa yang merupakan perpaduan Hinduisme-Buddhisme. Persentuhan semacam ini yang menjelaskan kenapa ajaran Islam yang berkembang di Indonesia punya kecenderungan sufisme yang tidak sedikit.

Sementara itu, kenyataan bahwa Islam dibawa ke Nusantara oleh para pedagang telah menjadikan agama ini punya basis kekuatan di daerah-daerah pesisir. Daerah-daerah pesisir (pesisir utara di Jawa, pesisir barat di Sumatera, dan pesisir selatan di Sulawesi) inilah

¹ Paling tidak ada tiga teori besar tentang asal-usul Islam yang berkembang di Nusantara. Menurut teori pertama, Islam datang dari daerah Arab terutama Hadramaut. Teori kedua mengatakan bahwa yang membawa Islam ke Indonesia adalah orang-orang Arab bermazhab Syafi'i yang datang dari Gujarat dan Melapor, India. Kaum Syafi'iyah ini bertolak dari pantai Koromandel, yang juga merupakan pelabuhan dimana kebanyakan pedagang Muslim bertolak menuju kawasan Asia Tenggara. Sementara oleh teori ketiga, Islam Nusantara diyakini datang dari Benggali (sekarang Bangladesh) yang termasuk dalam anak benua India (lihat Abdul Aziz Thaba, 1996:117f).

yang pada masa silam menjadi sentra perdagangan sekaligus pintu masuk yang menghubungkan para pedagang domestik dengan dunia perdagangan internasional. Maka oleh karena itu, hingga masa sekarang banyak daerah pesisir yang merupakan kota-kota santri. Sebut saja daerah Madura, Jepara, Pekalongan, Aceh, Makassar, dan sebagainya.

Ciri historis lain yang perlu digarisbawahi ialah bahwa Islam disebarkan di kawasan Nusantara dengan cara adaptatif melalui penetrasi damai. Elemen-elemen dalam ajaran dan nilai religius lokal tidaklah sama sekali dijungkir-balikkan oleh penyebaran agama baru ini. Dalam banyak hal yang terjadi hanyalah modifikasi terhadap elemen itu untuk adaptasi dengan nilai dasar Islam. Metode inilah yang secara konsisten digunakan oleh para Wali Sanga² di Jawa. Ritus *slametan* yang telah ada misalnya, tidak dihilangkan namun dirubah pelaksanaannya sehingga sarat dengan nuansa Islam. Kita bisa lihat jejaknya dalam urutan *slametan* tujuh hari, empatpuluh hari, seratus hari, setahun, dua tahun, dan seribu hari bagi orang meninggal. Semuanya adalah ritus warisan pra-Islam yang pelaksanaannya kini telah diisi dengan pembacaan ayat Al Qur'an. Karena penyebaran secara adaptatif inilah, maka tidak pernah tercatat dalam sejarah adanya pergolakan berdarah selama masa *penyebaran* Islam di sini (bukan berarti tidak ada pada masa berikutnya). Hal itu berbeda dengan penyebaran Islam di kawasan Timur Tengah serta Eropa dahulu, di mana konflik bersenjata kerap tak terhindarkan.

Adalah sebuah konsekuensi positif bahwa cara adaptatif itu menjadikan Islam mudah diserap dan diterima oleh masyarakat. Namun konsekuensi lain juga tak terelakkan, yakni terutama sekali terjadinya sinkretisme antara ajaran Islam dengan ajaran-ajaran lokal yang telah ada, khususnya Hinduisme dan mistisme Jawa. Di kelak kemudian hari, hal ini turut berperan dalam pembentukan *archipelago* pemikiran Islam di Indonesia.

Satu ciri historis berikutnya ialah, Islam di Indonesia tak punya masa lalu gemilang seperti halnya Islam di Persia, Spanyol, maupun Timur Tengah. Yang dipunyai, dan yang senantiasa di perbincangkan, ialah kemungkinan masa depan. Sangat menarik bahwa dalam masyarakat yang mayoritas Islam ini, romantisme masa lalu justru banyak ditemukan di candi-candi, petilasan dan peninggalan sejarah non-Islam lainnya (*cf.* Nurcholish Madjid, 1992:lxvijf).

Sementara dari sudut sosiologis, mesti dicatat bahwa mayoritas Muslim Indonesia adalah penganut paham sunni. Salah satu karakteristik sosiologis sunni yang paling menonjol, dan yang membedakannya dengan paham syi'ah, ialah tak adanya hirarkhi keagamaan. Umat Islam Indonesia, dengan demikian, tak memiliki suatu struktur

² Wali Sanga (wali sembilan) adalah sebutan untuk sembilan orang tokoh penyebar agama Islam di Pulau Jawa pada masa paling awal. Mereka adalah Syech Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik), Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Muria, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga, dan Sunan Gunungjati (satu lagi, Syech Siti Jenar, dihukum mati oleh para wali lain, karena ekspresi verbal pemahaman tauhidnya dinilai bisa menimbulkan salah pengertian yang fatal di kalangan awam). Mereka bukan saja menjadi tokoh agama Islam pada jamannya, namun dalam banyak hal turut pula menentukan perwajahan sosial dan politik lokalnya masing-masing.

keulamaan dengan otoritas yang kuat sebagaimana lembaga imamah di kalangan syiah. Pada umumnya, setiap ulama adalah secara individual pemimpin pada lokalnya masing-masing. Ia ditaati di satu tempat, tapi belum tentu di tempat lain. Struktur kewenangan lokal setiap ulama ini biasanya ditandai oleh adanya surau, *langgar*, musala, atau pesantren. Sedang secara makro, struktur kewenangan semacam itu absen. Umat Islam Indonesia praktis tak memiliki sebuah struktur kepemimpinan yang bersifat tunggal.

Absennya tradisi kepemimpinan yang bersifat tunggal inilah yang menjelaskan, mengapa setiap usaha untuk menyusun sebuah wadah tunggal bagi umat Islam di Indonesia senantiasa sulit berhasil. Masyumi yang sekali tempo pernah coba dibuat sebagai partai tunggal bagi kalangan Islam, gagal mencapai tujuan ini. Bahkan sejak awal pendiriannya pun, Masyumi sebenarnya tak bisa dibilang utuh sebagai partai Islam tunggal. Di bulan yang sama saat pendirian Masyumi, di Bukittinggi Perti menyatakan diri sebagai partai Islam. Tahun 1947, PM Syahrir menawarkan kedudukan bagi kekuatan politik Islam dalam kabinet. Namun Masyumi menolak, sehingga PSII keluar agar bisa menerima tawaran itu. Tahun 1952 NU keluar dari Masyumi dan menyatakan diri sebagai partai politik tersendiri.

Argumen semacam itu pula yang bisa memberi alasan logis, mengapa ICMI tak pernah betul-betul *settled* sebagai kekuatan tunggal bagi gerakan Islam di Indonesia. Sejak awal, organisasi ini bahkan tak lepas dari pro-dan kontra. Sementara itu, MUI yang juga dipretensikan sebagai wadah ulama seluruh Indonesia, tak pernah benar-benar bisa menggantikan posisi Muhammadiyah atau NU dalam jagad hegemoni ulama negeri ini.

Ketidakhadiran hirarkhi keagamaan dalam struktur sosial Islam Indonesia itu digantikan oleh klasifikasi sosial berdasarkan tingkat komitmen dan pengamalan keagamaan. Klasifikasi yang paling menonjol adalah yang dibuat oleh Clifford Geertz (1989): *Santri*, *Abangan*, *Priyayi*. Santri adalah kalangan yang berpegang teguh pada hukum dan tata kebiasaan Islam. Abangan adalah kalangan yang secara nominal Islam namun tak lepas dari sinkretisme dari kepercayaan animisme dan mistik dengan polesan Islam dan Hinduisme. Kata Priyayi pada umumnya menunjuk pada kalangan aristokrasi yang menekankan pada nilai-nilai Hinduisme yang berakar pada keraton Hindu-Jawa terdahulu. Klasifikasi Geertz ini, sekalipun tak luput dari kritik,³ cukup berpengaruh dalam kajian sosial dan politik Indonesia.

³ Salah satu kritik datang dari Harsja Bahtiar yang dimuat sebagai lampiran dalam edisi bahasa Indonesia karya Geertz itu. Bahtir mengkritik bahwa trikotomi yang dibuat Geertz tersebut tidak berbasiskan klasifikasi yang sama. Santri dan abangan adalah klasifikasi berdasarkan pengamalan keagamaan. Sementara priyayi lebih berdasarkan pada kelas sosial dalam masyarakat.

Warisan Sejarah

Sebuah Ilustrasi:

.....
 "Lusi Lindri?" seru Tumenggung Singaranu. "Ada apa? Dari mana kau sampai
 begini?"

.....
 "Maafkan hambamu, Kanjeng Tumenggung. Hambamu Lusi tadi pagi sedang
 berbelanja di pasar, tiba-tiba ada bunyi meriam. ... Kemudian datang pasukan-
 pasukan. ... Mereka hanya mencari yang pakai serban. Lalu dibunuh."

"Apa?" teriak Pangeran Purbaya. "Dibunuh? Yang pakai serban?"

"Ya, Pangeran. Yang berjubah juga. Lalu orang-orang pada berteriak, '*Kula
 sanès santri! Kula sanès santri!*'"

.....
 Mata Tumenggung Singaranu menghunjam ke lantai sesuai adat kesopanan
 istana, tetapi tajam melihat betapa kadang-kadang tangan rajanya gemetar sedikit.

"Ya ...," nada kesah Raja. "Maklumlah, Tumenggung Mataram, jika kelengkeng
 dikehendaki berbuah subur, juru taman harus berani memotong segala ranting yang
 tak berguna. Apa boleh buat, Ayahanda Tumenggung." Dan diamlah lagi sang
 Raja.

Seorang dayang-dayang tua bersembah, Tumenggung Wirapatra memohon
 menghadap. Merangkak seperti biawak Wirapatra mendekat, bersembah, mencium
 kaki susuhunan, bersembah lagi dan melapor. Kira-kira 6.000 ranting pohon
 kelengkeng telah dipotong demi kesuburan pohon Mataram. Raja hanya
 mengangguk, ...

(YB Mangunwijaya, *Lusi Lindri*, 1994)

Ilustrasi di atas menggambarkan sebuah peristiwa yang kemudian menjadi titik awal
 retaknya hubungan antara Islam dan negara di bumi Nusantara (lebih tepat: Jawa, namun
 menjadi penting bagi kalkulasi politik Indonesia, mengingat logika dan budaya politik
 negeri ini banyak dibangun di atas nilai-nilai Jawa).

Salah satu warisan sejarah bagi negara Indonesia modern adalah teralienasinya Islam
 dari kekuasaan—siapapun yang berkuasa. Kuntowijoyo (1991) menyebutkan bahwa
 alienasi dan oposisi terhadap pemerintah dan birokrasi memiliki akar sejarah yang panjang
 hingga ke masa Mataram di abad ke-18. Bibitnya adalah ambisi-ambisi ekonomi Mataram
 yang membawa kerajaan ini pada tindakan ekspansi kekuasaan dengan menyerang kubu-
 kubu pedagang Muslim di daerah-daerah pesisir utara Jawa. Tindakan ini ditengarai oleh
 Kuntowijoyo sebagai usaha Mataram untuk membangun monopoli perdagangan, yang
 sebagian dimaksudkan untuk melawan kehadiran Belanda, dan sebagian lagi untuk
 memperkuat basis ekonomi Mataram sendiri. Daerah-daerah pesisir yang santri itu tidak
 mampu bertahan terhadap ekspansi Mataram, terutama sekali karena mereka telah
 dilemahkan akibat hilangnya akses pada aktivitas perdagangan internasional.

Potensi-potensi antagonisme ini memuncak pada peristiwa pembantaian tidak kurang dari 6.000 orang santri seperti digambarkan dalam ilustrasi di atas.

Perkembangan sejarah kemudian memantapkan kondisi tersebut, hingga akhirnya muncul mitos tentang pembangkangan Islam terhadap penguasa. Mitos ini diperkuat ketika sebagian besar pemberontakan separatis pasca kemerdekaan selalu membawa label Islam. Pemberontakan DI/TII pimpinan Kartosuwiryo, serta keterlibatan sejumlah tokoh Masyumi dalam pemberontakan PRRI adalah dua contoh penting gerakan separatisme yang mengikuti alur mitos di atas—meski asumsi ini ditolak, misalnya, oleh Nurcholish Madjid⁴. Namun kenyataan yang terjadi, paling tidak hingga pertengahan 1980-an, hubungan Islam dan negara memang tampak kurang harmonis.

Perdebatan Visi dan Diversitas Orientasi Gerakan

Dalam memetakan posisi Islam dalam percaturan politik kenegaraan nasional, ada dua cara pandang yang umumnya dipakai. Pandangan pertama meyakini bahwa untuk mencapai aktualisasi Islam yang sebaik-baiknya mestilah ada pranata formal yang akan menjadi sarana ke arah itu. Harus ada institusi yang nyata-nyata menamakan dirinya Islam. Ada bank Islam dan sistem perekonomian Islam, ada lembaga sosial-politik Islam, dahulu ketika dimungkinkan harus ada partai politik Islam, bahkan dalam titiknya yang paling ekstrem harus ada sistem politik Islam atau sekalian mewujudkan Islam sebagai ideologi. Yang disebut terakhir ini nyata-nyata tidak pernah berhasil terwujudkan di negeri ini. Sementara bagi pandangan lain, aktualisasi Islam itu sama sekali tak mensyaratkan adanya segala macam pranata formal tersebut. Kalangan yang meyakini pandangan ini percaya bahwa yang terpenting adalah mewujudkan komitmen keislaman yang lebih berakar di kalangan umat. Bagi mereka, lebih baik menjadikan semangat keislaman itu sebagai kekuatan komplementer bagi kehidupan berbangsa dan bernegara daripada mencitacitakannya sebagai kekuatan apalagi ideologi alternatif yang cenderung problematik di negara majemuk seperti Indonesia.

Kedua cara pandang ini dalam banyak hal bisa dipandang merupakan derivat dari perdebatan umum tentang dimensi politik dalam ajaran Islam. Seperti yang lazim diketahui, para pemikir Islam punya pandangan yang berbeda-beda dalam menjawab pertanyaan

⁴ Nurcholish Madjid (1992) menilai bahwa beberapa titik yang seakan menandai kesenjangan antara Islam dan pemerintah adalah sekadar peristiwa kesejarahan insidental dan bukan merupakan refleksi pandangan keagamaan yang esensial. Tentang gerakan-gerakan separatisme yang berlabelkan Islam, ia menulis, "Sampai di mana gerakan mereka merupakan hasil renungan ideologis berdasarkan Islam, dan sampai di mana pula merupakan bentuk reaksi mereka dalam situasi revolusioner karena perkembangan atau perubahan politik praktis tertentu yang kebetulan mereka tidak setuju atau merasa dirugikan olehnya?"

apakah dalam ajaran Islam terkandung pula konsep politik. Perbedaan itu secara umum bisa diklasifikasikan dalam dua pengelompokan utama. Di satu sisi, banyak pemikir Islam yang meyakini bahwa ajaran Islam adalah universal. Dan itu bukan hanya berarti relevansi ajaran Islam di semua tempat dan waktu, namun juga relevansi di setiap sudut pemikiran dan tindakan manusia, termasuk politik. Bagi mereka, Islam telah memiliki kaidah-kaidah politik yang definitif. Sehingga penyelenggaraan sebuah negara sudah cukup dijalankan di atas basis nilai Islam sebagai ideologi. Sementara di sisi lain, banyak pula pemikir Islam yang tetap yakin bahwa ajaran Islam memang bersifat universal, namun tidak berarti semua aspek kehidupan manusia telah diatur secara detail. Konsep politik misalnya, oleh kalangan kedua ini dinilai tidak diatur secara definitif dalam Islam. Kalaupun ada, itu hanya bersifat kaidah-kaidah moral. Dengan demikian, penyelenggaraan negara secara detail tidak cukup didasarkan pada kaidah moral politik Islam. Sistem politik harus dibangun di atas kaidah definitif yang dirumuskan sesuai dengan kebutuhan lokal masing-masing.

Kembali pada persoalan perdebatan visi di atas, salah satu efek langsung yang dihasilkan ialah munculnya diversitas dalam orientasi gerakan Islam di Indonesia. Sebuah pertanyaan yang sangat relevan dalam konteks ini ialah bagaimana Islam seharusnya menempatkan diri dalam sistem sosial politik Indonesia. Dari sini lahirlah dua kategori utama orientasi gerakan Islam di Indonesia, yang secara sangat menarik direkam dalam sebuah polemik di harian *Jawa Pos* di tahun 1995 hingga awal 1996. Polemik ini kemudian diterbitkan sebagai sebuah buku dalam judul *Islam, Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais* (1996)

Islam di Pentas Orde Baru

Warisan krisis politik, ideologis serta ekonomi dari Orde Lama memaksa Orde Baru pada pilihan perbaikan ekonomi yang berorientasi keluar serta sebagai prasyaratnya penataan dan stabilisasi politik dalam negeri. *Grand strategy* yang ditempuh adalah mengoreksi semua potensi retak ideologis dan politis yang mungkin ada. Penataan terhadap setiap parpol, ormas serta kekuatan-kekuatan politik, termasuk kekuatan politik Islam, adalah aplikasinya.

Donald K. Emmerson (1976) mencatat bahwa problematika Orde Baru sebenarnya berakar pada pembagian kultural masyarakat Indonesia atas santri, abangan, dan priyayi, sehingga ketika militer yang mewakili tradisi abangan dan priyayi naik ke puncak panggung kekuasaan dengan sendirinya golongan (kekuatan politik) Islam tersingkir. Kondisi ini merupakan latar belakang terpenting yang mendasari sebagian besar, meski bukan seluruhnya, penataan politik yang dilakukan regim Orde Baru terhadap kekuatan politik Islam. Meskipun, tentu saja, beberapa perkecualian mesti diperhatikan. Termasuk sebuah

perubahan penting di awal dekade 90-an. Pola sikap politik Orde Baru diperlihatkan pertama kali lewat penolakan terhadap rehabilitasi Masyumi tahun 1969.

Di awal kelahiran Orde Baru, paling tidak terdapat dua keinginan untuk mendirikan partai politik baru. Keinginan pertama datang dari sekelompok orang di sekitar Bung Hatta. Mereka mengkehendaki didirikannya sebuah partai baru yang akan diberi nama Partai Demokrasi Islam Indonesia. Keinginan kedua berasal dari para pimpinan Masyumi terdahulu. Mereka berkehendak agar diijinkan untuk menghidupkan lagi Masyumi yang telah dibubarkan oleh regim Orde Lama.

Kedua keinginan itu jelas sulit dikabulkan. Sebab yang paling mendasar karena hal itu sama sekali berlawanan arus dengan kebijakan umum penataan parpol yang dilakukan Orde Baru. Bagi keinginan akan rehabilitasi Masyumi, penolakannya memiliki alasan khusus. Pemerintah saat itu secara tegas mengatakan bahwa keinginan tokoh-tokoh Masyumi untuk merehabilitasi partainya sulit dikabulkan, sambil mengingatkan keterlibatan mereka dalam pemberontakan PRRI. Namun pemerintah juga mengatakan tidak berkeberatan dengan pembentukan partai yang punya basis massa eks-Masyumi (Crouch, 1986:292f).

Dengan sedikit peluang yang diberikan itu, dan dengan rekayasa penuh pemerintah atas struktur kepemimpinannya, maka pada tanggal 20 Januari 1968 berdirilah Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Seorang tokoh Masyumi, Mohammad Roem, yang semula terpilih sebagai pimpinan partai baru ini, gagal memperoleh restu pemerintah. Di kemudian hari, Parmusi (atau akan dikenal sebagai MI) berfusi dalam PPP bersama-sama dengan NU, PSII, dan Perti.

Penolakan ini tentu didasari oleh pertimbangan politik makro yang lebih substansial daripada sekadar alasan keterlibatan tokoh Masyumi dalam PRRI. Alasan keterlibatan ini menjadi sumir ketika eks tokoh PSI, Prof. Sumitro Djojohadikusumo, yang juga terlibat PRRI kemudian diangkat sebagai menteri dalam kabinet-kabinet Orde Baru. Yang lebih masuk akal adalah, penolakan rehabilitasi Masyumi itu didasari oleh ketakutan akan bangkitnya kembali sebuah kekuatan politik Islam yang besar dan mampu memperoleh dukungan luas umat Islam seperti di masa silam.

Justru, dukungan dari umat Islam inilah yang termasuk dalam tujuan pembenahan politik Orde Baru. Sehingga dalam rangka memobilisir dukungan umat, dan untuk menghadapi parpol-parpol Islam, pemerintah menghidupkan kembali GUPPI (Gabungan Usaha Perbaikan Pendidikan Islam). Bahkan lebih jauh, pemerintah membentuk sebuah badan korporatis yang diberi nama Majelis Ulama Indonesia (MUI)—sebuah badan yang kian tampak korporatis sejak sepeninggal Buya Hamka.

Upaya-upaya itu berjalan paralel dengan strategi pelemahan kepartaian, yang berjalan serempak pada dua tingkat. Pada tingkat massa pemerintah menerapkan strategi *floating mass* yang memotong akar parpol di level bawah. Sementara pada tingkat ideologis, dimulai

dari Fusi 1973, puncak prestasi penataan Orde Baru adalah diterapkannya asas tunggal tahun 1985. Semua strategi ini dilembagakan dalam UU No. 5 dan No. 8 tahun 1985.

Munculnya “Santri Baru”: Sebuah Pergeseran

Ketika penataan politik Orde Baru di atas telah mencapai tahapan hasil yang cukup tinggi, kebanyakan kalangan muslim merasa bahwa Islam tak lagi relevan sebagai kekuatan politik, melainkan sebagai kekuatan etik dan moral. Pada saat inilah, kepolitikan umat Islam yang semula bertumpu pada orientasi formal bergeser pada orientasi kultural.

Di masa Orde Baru, stigma dan trauma sejarah yang selalu melingkupi pola hubungan Islam dengan negara mulai secara berangsur memudar, dalam proses yang cukup panjang. Momentum pertama ialah cetusan Nurcholish Madjid yang lalu menjadi begitu monumental serta kontroversial, “Islam *yes*, partai Islam *no*”. Momentum terakhirnya ialah ketika NU, mendahului ormas Islam lain (juga ormas lain manapun di negeri ini) serta peraturan perundangan yang kemudian disahkan, tahun 1984 menyatakan penerimaannya terhadap asas tunggal Pancasila. Pergeseran itu juga dimungkinkan oleh semakin banyaknya tokoh-tokoh dalam lingkaran elit nasional yang memiliki cara sikap yang *favourable* terhadap Islam, baik di kalangan politisi sipil maupun pejabat militer. Pudarnya trauma historis ini pada gilirannya memungkinkan lebih tersedianya ruang gerak yang leluasa bagi aktifitas Islam, terutama dalam dimensi non-politik.

Preferensi strategi Orde Baru yang menempatkan modernisasi pada lini terdepan membawa umat Islam pada dilema antara menerima begitu saja kebijakan regim baru yang berarti mendukung modernisasi yang nyata-nyata berkiblat ke Barat, atau menolak dengan konsekuensi kehilangan kesempatan berpartisipasi dalam program pembangunan yang jelas telah didukung semua pihak, termasuk kalangan non-muslim. Sementara itu pembangunan jelas telah membawa konsekuensi perubahan sosial yang cukup besar. Masyarakat dihadapkan pada dunia yang berubah pesat dan kerap membingungkan.

Selain itu ada sesuatu yang berjalan secara paradoksial, kata Adam Schwars (1995). Ketika Islam sebagai kekuatan politik tak lagi relevan, stigma yang ada memudar, dan perubahan sosial yang terjadi begitu membingungkan, popularitas Islam sebagai pranata sosial etik dan spiritual justru meningkat. Kalangan muslim didorong untuk mencari dalam agamanya suatu tempat pijakan yang kokoh dalam perubahan sosial dengan segenap problematikanya itu. Mereka mencari cara untuk mewujudkan Islam yang lebih relevan bagi kehidupan dunia modern.

Sementara itu, upaya pemerintah untuk melakukan depolitisasi di Indonesia telah mendorong banyak orang untuk berpaling kepada Islam sebagai arena politik alternatif. Hal ini berlangsung pula di dunia kampus. Aktifitas politik mahasiswa yang semula sangat marak tiba-tiba mati ketika pemerintah melakukan restriksi terhadap kehidupan politik

kampus. Akibatnya, sebagian besar aktifitas politik mahasiswa bergeser ke lingkungan masjid kampus, sebab bagaimanapun mereka membutuhkan saluran bagi aspirasi politiknya dan akan mencari saluran itu di manapun mereka bisa. Masjid kampus menjadi satu-satunya pilihan bagi kebutuhan itu, setidaknya selama kurun waktu tertentu.

Kecenderungan ini telah mendorong berkembang pesatnya lembaga mahasiswa Islam intra kampus serta kelompok-kelompok studi Islam. Orang tentu pernah mendengar betapa hebatnya gemanya Masjid Salman di ITB maupun Jamaah Shalahuddin di UGM. Esensinya ialah, kegairahan Islam tumbuh cepat. Salah satu resultansinya yang paling kasat mata adalah kian banyaknya mahasiswi yang mengenakan jilbab.

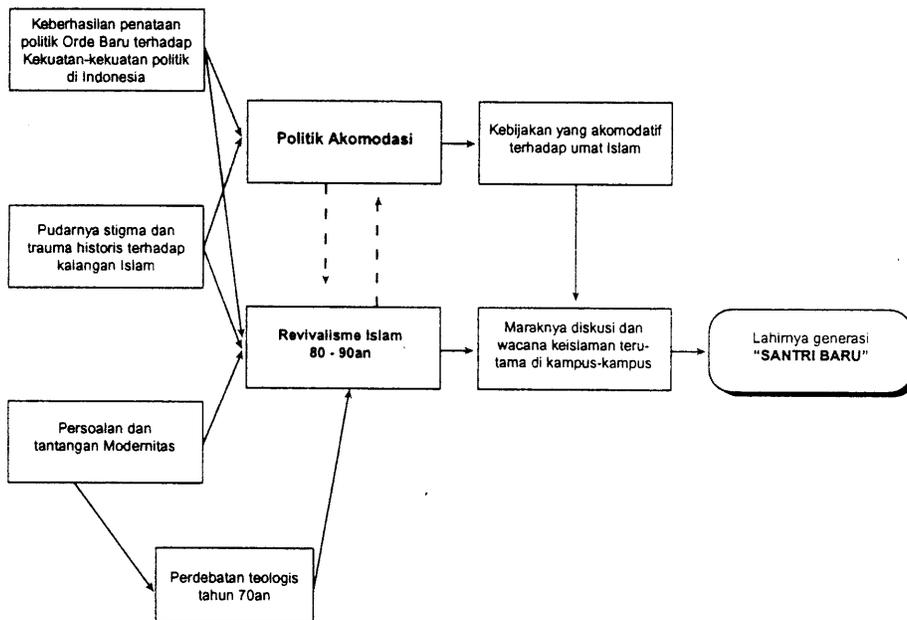
Trend ini juga didorong oleh perdebatan teologis yang muncul sejak akhir 60-an hingga tahun 70-an, yang merupakan respon para intelektual Islam berkaitan dengan strategi pembangunan Orde Baru di atas. Paling tidak, ada tiga pola respons (Syafi'i Anwar, 1995). *Pertama*, pola apologi yang diikuti dengan upaya adaptasi diri terhadap perkembangan modernitas dan proses modernisasi. Dalam pola ini, modernisasi diyakini sebagai sebuah *necessity*. *Kedua*, Pola apologi yang menerima modernisasi, namun menolaknya sebagai westernisasi dan sekularisasi. Dan *Ketiga*, pola tanggapan kreatif-dialogis yang mengutamakan pendekatan intelektual dalam menanggapi modernisasi. Pola terakhir ini berpijak pada tiga asumsi dasar: (1) adanya penerimaan terhadap kritik-kritik mendasar pada efek dan eksese modernisasi, (2) nilai-nilai agama bisa digali dan ditafsir-ulang untuk memberikan respons terhadap modernisasi, dan (3) dalam agama inheren kekuatan mendorong bagi perubahan sikap mental manusia ke arah lebih baik. Perdebatan ini menghantarkan pada penemuan Islam (dalam pengertian "agama", yang itu sebenarnya juga berlaku untuk agama lain manapun) sebagai *counter* terhadap eksese modernisasi.

Sementara itu, saat penataan politik Orde Baru mencapai hasil memuaskan, dan stigma politik terhadap Islam pudar, regim baru ini menemukan kenyataan bahwa Islam bisa menjadi kekuatan yang potensial jika mereka bisa mengorganisir diri. Kondisi ini memunculkan pola hubungan yang akomodatif dalam hubungan antara Islam dan negara di Indonesia. Sebabnya ialah, pemerintah dihadapkan pada dua pilihan: menempatkan Islam sama sekali di pinggir, atau mengadakan akomodasi terhadap Islam. Yang diambil adalah pilihan kedua. sebab jika pilihan pertama diambil, konsekuensinya terhadap persatuan bangsa sangat besar. Kecenderungan ini mulai terasa pada pertengahan dekade 80-an. Terjadi pergeseran dari pola hubungan yang antagonistik antara Islam dan Negara ke arah pola hubungan akomodatif yang saling mengisi satu sama lain. Antagonisme diminimalisir, bahkan konflik cenderung dieliminir. Pilihan yang diambil ini melahirkan serangkaian kebijakan pemerintah yang begitu akomodatif terhadap umat Islam. Ambil contoh, disahkannya UU Sistem Pendidikan Nasional yang begitu toleran terhadap persoalan-persoalan esensial umat Islam, disahkannya UU Peradilan Agama, diijinkannya siswi sekolah menengah untuk mengenakan jilbab di sekolah, dibentuknya Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila oleh Presiden Suharto, serta didirikannya ICM. Kecenderungan

inilah yang oleh Afan Gaffar (1993) disebut sebagai politik akomodasi. Meski tentu bisa dipertanyakan kembali relevansi terminologi itu: akomodasi atau kooptasi?

Secepat gejala dalam paragraf-paragraf di atas telah mendorong maraknya diskusi keislaman terutama di kampus-kampus perguruan tinggi. Buku-buku karya para pemikir Islam banyak diterbitkan. Serangkaian peristiwa ini selanjutnya melahirkan generasi baru yang semakin intens mendalami Islam melalui diskusi-diskusi dan buku-buku. Mereka sebenarnya bukan kalangan yang tersosialisasi mendalam tentang nilai-nilai keislaman sejak kecil, berarti bukan kalangan “santri” seperti dimaksud dalam terminologi Geertz misalnya. (Gambaran skematis seluruh uraian di atas dapat dilihat pada halaman berikut)

Skema Munculnya Kalangan “Santri Baru”



Kemunculan kalangan “santri baru” ini adalah sebuah fenomena penting, oleh karena kehadiran mereka akan turut menentukan pergeseran peta politik nasional. Ambil contoh, kegairahan yang muncul kembali pada segmen *santri* dalam trikotomi *santri-abangan-priyayi* itu disebut-sebut oleh banyak pengamat sebagai pemancing terjadinya *political realignment* menurut garis-garis *aliran* di atas pentas politik Indonesia. Itu artinya, kemunculan kalangan santri baru ini sebagai (paling tidak embrio) kekuatan politik telah

Referensi

- Afandi, Arief. 1996. *Islam, Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Ummah Model Gus Dur dan Amien Rais*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Ali, Fachry dan Bachtiar Effendi. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung, Penerbit Mizan.
- Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta, Penerbit Paramadina
- Berger, Peter L. 1994. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, alihbahasa Hartono. Jakarta, LP3ES.
- Cruoch, Harold. 1986. *Militer dan Politik di Indonesia*, alihbahasa TH Sumartono. Jakarta, Penerbit Sinar Harapan.
- Emmerson, Donald K. 1976. *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*. Ithaca, Cornell University Press.
- Gaffar, Afan. 1993. "Politik Akomodasi: Islam dan Negara di Indonesia", dalam M. Imam Aziz, et. al. (eds.), *Agama, Demokrasi dan Keadilan*. Jakarta, Pustaka Gramedia Pustaka Utama.
- _____. 1996. "Politik Indonesia 1990an: Rejuvenasi Aliran?" makalah yang dipresentasikan dalam Seminar "Agama, Pembangunan dan Globalisasi", Surabaya 16 Nopember.
- Geertz, Clifford. 1989. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, alihbahasa Aswab Mahasin. Jakarta, Pustaka Jaya.
- Karim, Abdul Gaffar. 1995. *Metamorfosis: NU dan Politisasi Islam Indonesia*. Yogyakarta, LKiS.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Jakarta, Penerbit Mizan
- Maarif, A. Syafi'i. 1993. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung, Penerbit Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta, Yayasan Waka Paramadina.
- _____. 1986. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Jakarta, Penerbit Mizan.
- Mas'ood, Mochtar. 1989. *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*. Jakarta, LP3ES.
- Mulkhan, Abdul Munir. 1992. *Runtuhnya Mito Politik Santri*. Yogyakarta, Sippres.
- Ramage, Douglas E. 1995. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and The Ideology of Tolerance*. New York, Roudledge.

- Schwarz, Adam. 1994. *A Nation in Waiting: Indonesia in The 1990s*. Sidney, Allen and Unwin.
- Tebba, Sudirman. 1993. *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan Keagamaan*. Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Thaba, Abdul Aziz. 1996. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta, Gema Insani Press.