

RELASI BUDAYA DAN KUASA DALAM KONSTRUKSI ISLAM KULTURAL PASCA-REFORMASI

M. Qomarul Huda
m_qahu@yahoo.com

Fakultas Ushuluddin,
Sekolah Tinggi Agama
Islam Negeri (STAIN)
Kediri

Abstract: This article will examine the cultural construction of the post-reform Islam has offered a variety of opportunities and challenges. Through content analysis and social hermeneutics (which is defined as a personal interpretation of the human as a social action, this study detects that the construction of the Islamic cultural post-reform is a form of political responses Islamic culture. Through cultural ideology, politicians take advantage of the cultural basis for the crawl political interests at the same time releasing its cultural organizations from the burden of political stigmatization that could happen someday. kulturalisasi Also the political process that the political process without developing Islamic symbols. bid with culture-based politics is beneficial but at the same harm on the other.

Keywords: Cultural construction, Islamic culture, Islamic symbols.

Pendahuluan

Budaya seringkali dimaknai sebagai manifestasi kehidupan setiap individu maupun kelompok yang berbeda dengan kehidupan hewan yang cenderung statis dan berjalan secara alami. Manusia tidak begitu saja hidup di tengah-tengah alam yang luas ini, melainkan selalu mengadakan perubahan-perubahan terhadap alam yang ada hingga dapat terwujud sebagai sebuah budaya/kebudayaan. Kebudayaan meliputi segala manifestasi dan kehidupan manusia yang berbudi luhur dan yang bersifat rohani seperti agama, kesenian, filsafat, ilmu pengetahuan, tata negara, dan lain sebagainya.¹

Kebudayaan juga dapat diartikan sebagai sebuah tradisi yang berlaku dalam masyarakat yang dapat diterjemahkan atau penerusan norma-norma, adat istiadat maupun aturan-aturan yang berlaku dalam masyarakat. Namun demikian, hal itu tidak berarti bahwa apa yang sudah mentradisi di masyarakat merupakan barang mati yang tidak dapat berubah, tetapi tradisi di dalam masyarakat justru memerlukan pengembangan dan perpaduan sesuai dengan aneka ragam perbuatan manusia secara keseluruhan dan sesuai pula dengan pola pikir masyarakat. Hal ini karena tradisi diciptakan oleh masyarakat, maka pada suatu ketika masyarakat berhak untuk menerima, menolak ataupun merubahnya.

Dalam kaitannya dengan agama, kebudayaan yang lahir dari agama dan berkembang seiring dengan perkembangan agama yang melahirkan kebudayaan tersebut. Dengan demikian antara agama dan kebudayaan tidak bisa dipisah-pisahkan. Dalam konteks inilah, Naşr Hâmid Abû Zayd mengajukan tesis bahwa al-Qur'ân adalah produk budaya (*muntâj al-thaqâfah*), di mana kehadirannya merupakan respons atas problematika budaya yang muncul menyertai perkembangan Islam. Bagi Abû Zayd, al-Qur'ân juga kreator budaya (*muntij al-thaqâfah*), di mana selain al-Qur'ân sangat responsif terhadap problematika budaya, ia juga pencipta budaya, karena dari nalar al-Qur'ân proses kreativitas dan keberlangsungan kehidupan kultural manusia terlahirkan.² Dengan

¹ Van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 10.

² Naşr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khûţab al-Dîni* (Kairo: Maktabah Madbûli, 2003). Namun demikian tesis ini tidak berpretensi untuk memasuki debat tentang status ontologis al-Qur'ân yang ditimbulkan oleh paradigma yang dilahirkan oleh Naşr Hâmid Abû Zayd tersebut.

demikian, apapun asumsi yang dikembangkan, sangatlah sulit menghindarkan konsep kebersamaan antara agama dan budaya dalam dinamika kehidupan manusia.

Ketika agama Islam mulai masuk di Indonesia, terutama selama penyebaran Islam di pulau Jawa yang dibawa oleh para Wali (biasa disebut dalam legenda Jawa sebagai Wali Sembilan atau Wali Songo), bentuk kebudayaan yang bernuansa keislaman mulai bermunculan. Pendekatan yang dilakukan oleh para Wali dengan mengakulturasikan Islam dan budaya lokal menjadi pilihan mereka. Pendekatan dakwah melalui kebudayaan lokal dengan memasukkan unsur-unsur Islam dianggap yang paling sesuai pada masa tersebut. Pilihan untuk memberi makna pagelaran wayang kulit, gending-gending Jawa (lagu-lagu berbahasa Jawa) dengan nilai-nilai Islam merupakan *mainstream* dakwah masa-masa awal Islam di Jawa.

Sebagai konsekuensi dari pendekatan dakwah yang sedemikian itu masyarakat Jawa telah dapat diislamkan, tetapi masyarakat belum memahami sepenuhnya tentang Islam serta belum mengaplikasikan ajaran Islam secara komprehensif. Dengan mengutip Raffles, Zamakhsari Dhofir menegaskan bahwa hanya beberapa orang saja yang benar-benar memiliki pengetahuan tentang Islam, mengamalkan ajaran-ajaran Islam, dan berperilaku sesuai dengan shari'at Islam. Kebanyakan orang Jawa masih mematuhi lembaga-lembaga keagamaan yang lama, walaupun secara umum mereka mengimani Allah dan nabi Muhammad Saw. sebagai rasul-Nya, tetapi masih sedikit yang mengetahui tentang doktrin-doktrin Islam.³

Dalam kaitannya dengan fenomena keagamaan orang Jawa yang belum berislam sepenuhnya, Zamakhsari membagi tahap-tahap pengislaman orang Jawa menjadi dua gelombang. *Pertama*, gelombang pengislaman orang Jawa menjadi Muslim sekadarnya, yakni mengaktualisir Islam sekadar pengalaman yang belum sampai pada tahap pemahaman ajaran Islam secara total. *Kedua*, gelombang pemantapan dengan cara pelan-pelan menggantikan kehidupan lama (pengaruh Hindu-Budha) pada kehidupan baru, yaitu pengalaman Islam secara menyeluruh.⁴

³ Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 2.

⁴ Dhofier, *Tradisi*, 12.

Islam kultural, atau yang biasa disebut sebagai Islam lokal, merupakan diskursus kuno yang menyertai sejarah Islam di Indonesia. Dikotomi tentang Islam kultural dan struktural begitu kuat menyertai diskursus gerakan Islam yang masing-masing diwakili oleh Muhammadiyah dengan Amien Rais sebagai *pioneer*-nya dan Nahdlatul Ulama dengan panglima kulturalnya Abdurrahman Wahid.⁵ Dalam perkembangan berikutnya, setiap gerakan kultural yang disajikan oleh para pemikir Islam di Indonesia selalu menemukan hambatan yang tidak ringan, termasuk bagaimana mengakomodir nilai-nilai kultural sekaligus membumikan nilai-nilai Islam.

Terlebih keinginan untuk berkiprah dalam birokrasi pemerintahan yang sejak kemerdekaan 1945 itu terasa begitu kuat, di mana umat Islam saat itu sangat sedikit yang ikut andil di dalamnya, apalagi menjadi bagian dari *decision makers*. Pada zaman Orde Soekarno, bukan hanya hak-hak politik yang terasa tidak terwakili, namun juga hak ekonomi tidak mendapatkan tempat yang layak sebagaimana golongan Tionghoa.⁶

Di masa Orde Baru, rezim ini berusaha menggunakan birokrasi sebagai *primum mobile* atau penggerak utama modernisasi dan pembangunan. Untuk itu diupayakan langkah-langkah sebagai berikut: (1) Mengalihkan wewenang pemerintahan ke tingkat birokrasi yang lebih tinggi, yakni pemusatan proses pembuatan kebijakan pemerintahan; (2) Membuat birokrasi efektif dan tanggap pada perintah

⁵ Perdebatan tentang gerakan kultural dan struktural ini sempat mencuat di pertengahan dasawarsa 90-an. Perdebatan tentang pro dan kontra atas strategi dakwah melalui dua jalur ini dipicu oleh Arif Afandi dalam tulisannya di harian Jawa Pos berikutnya telah didokumentasikan oleh Arif Afandi, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

⁶ Ketidakberdayaan ekonomi ini sebetulnya bukan hanya problem umat Islam, akan tetapi lebih merupakan masalah bangsa Indonesia secara komprehensif. Perusahaan-perusahaan asing dan orang Cina mendominasi sektor-sektor ekonomi modern, sedangkan orang Indonesia tidak memiliki modal dan keterampilan wiraswasta yang memadai untuk dapat bersaing dengan mereka. Lebih dari itu, tidak ada pelaksanaan dan tindakan yang tegas dari pemerintah untuk mendorong tumbuhnya suatu kelas pengusaha yang kuat dan efektif guna menggantikan pengusaha-pengusaha asing dan pedagang Cina. Lihat Yahya A. Muhaimin, *Bisnis dan Politik: Kebijaksanaan Ekonomi Indonesia 1950-1980*, terj. Hassan Basari dan Muhadi Sugiono (Jakarta: LP3ES, 1990), 5.

pimpinan pusat; dan (3) Memperluas wewenang pemerintah pusat dan mengendalikan daerah-daerah. Dengan langkah-langkah kebijakan tersebut, terciptalah birokrasi Orde Baru yang kuat dan berporos pada eratnya hubungan antara sipil dan militer.⁷

Berikutnya, langkah strategis Orde Baru dalam rangka melakukan modernisasi adalah dengan cara mendepolitisir Islam. Segala bentuk Islam politik, secara perlahan dan pasti diberangus oleh rezim Orde Baru. Dimulai dengan fusi partai Islam dalam PPP, dan kemudian kewajiban asas tunggal telah memangkas habis kekuatan Islam politik dalam pentas nasional. Dengan asas tunggal ini partai dan ormas Islam menerimanya dengan baik, karena ada garansi dari Soeharto bahwa “Pancasila bukan agama dan agama tidak akan dipancasila-kan”. Dengan ini Soeharto telah mengakhiri ketegangan konseptual yang bersumber dari kekhawatiran adanya mitos penyejajaran (*juxtaposition*) antara agama dan pancasila. Namun pada saat yang sama, rasionalisasi terhadap pancasila telah mereduksi kekuatan-kekuatan politik yang melakukan ideologisasi dan politisasi agama sebagai alternatif dari ideologi negara. Akibatnya dalam dekade 1980-an terjadi kemerosotan pengaruh “kaum ideologis” Islam. Hal ini terjadi karena ketidakberhasilan dari usaha sementara tokoh dan aktivis Islam yang menyerukan penolakan terhadap penerapan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi massa.⁸

Tidak mengherankan jika kemudian gerakan Islam kultural dengan semangat inklusif sedemikian maraknya menghiasi percaturan wacana era 80-an. Tokoh-tokoh seperti Ahmad Wahib, Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Jalaluddin Rahmat, Djohan Effendi menjajakan wacana Islam inklusif yang anti-sektarianisme serta menolak Islam politik dan memihak perjuangan Islam melalui dakwah kultural.

Sebenarnya, pada masa Orde Baru, gerakan Islam subtansialis-inklusif sudah jauh lebih berpengaruh dibanding gerakan Islam militan-radikal. Dukungan pemerintah, ditambah dengan represi terhadap mereka, telah memberi peluang bagi gerakan Islam substansialis-inklusif untuk mengeksploitasi gagasan-gagasan mereka. Lebih dari itu, kebijakan politik dan kultural pemerintah Orde Baru telah mendorong

⁷ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 18.

⁸ Anwar, *Pemikiran*, 111.

pertumbuhan pesat komunitas santri yang lebih besar dan lebih terdidik serta relatif lebih makmur. Lebih penting lagi, banyak anggota kelompok yang mengalami mobilitas vertikal ini bersikap simpatik terhadap posisi gerakan Islam substansialis-inklusif yang memungkinkan mereka untuk menjadi Muslim yang saleh, sekaligus tidak mengundang kecurigaan pemerintah sehingga mereka dituduh sebagai kelompok “ekstrem kanan”.⁹

Pemerintah Orde Baru, sembari menekan segala bentuk ekspresi politik Islam, sangat memberikan dukungan kepada pelaksanaan aspek-aspek Islam yang murni ibadah. Sikap ini pada dasarnya sebangun dengan kebijakan yang disarankan oleh Snouck Hurgronje seabad yang lampau, ketika ia menjadi penasehat pemerintah Belanda. Banyak masjid dibangun dengan bantuan pemerintah, perlombaan baca al-Qur’ân (MTQ) yang disponsori pemerintah menjadi peristiwa penting, pelaksanaan ibadah haji difasilitasi dan dikoordinir oleh pemerintah, para pejabat pemerintah memakai banyak terminologi Islam dan mengutip teks-teks agama.¹⁰

Sejak lengsernya Orde Baru dari panggung kekuasaan, masa transisi di Indonesia dimulai dengan perubahan sosio-politik yang amat menentukan bagi masa depan bangsa. Kejatuhan rezim Orde Baru (1998) membawa perubahan yang amat signifikan untuk menata kembali bangsa yang sedang terpuruk secara ekonomi, sosial, dan politik. Hal ini disebabkan oleh lemahnya pertumbuhan ekonomi dan rapuhnya ikatan sosial masyarakat, sehingga terjadi banyak gejolak sosial dan meningkatnya suhu politik nasional.

Di tengah arus transisi yang memberikan kebebasan dan keterbukaan kepada publik, sejatinya terjadi perubahan yang cukup signifikan terhadap gerakan Islam di Indonesia, yakni gerakan Islam yang pada masa Orde Baru tidak bisa muncul di pentas politik nasional. Kekuasaan Orde Baru yang menekan gerakan Islam selama tiga dasawarsa ternyata tidak mampu melemahkan gerakan Islam untuk bangkit kembali memperjuangkan aspirasi Islam secara lebih luas.

⁹ Dalam terminologi Orde Baru yang berdiri sejak 1966, politik Islam disebut dengan istilah “ekstrem kanan”. Lihat dalam R. William Lidle, *Islam, Politik, dan Modernisasi* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997), 65.

¹⁰ Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik* (Yogyakarta: Benteng, 1998), 307.

Momentum masa transisi yang tidak menentu menjadikan gerakan Islam semakin menemukan titik kebangkitannya di tengah perebutan kekuasaannya.¹¹

Gerakan Islam yang sedang bangkit pasca Orde Baru ditandai oleh perubahan struktural maupun kultural. Secara struktural perubahan itu ditandai dengan maraknya pendirian partai-partai Islam, seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PKU (Partai Kebangkitan Umat), PNU (Partai Nahdlatul Ummat), PUI (Partai Umat Islam), Partai Masyumi Baru, PSII, PSII 1905, Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi) dan PP (Partai Persatuan). PPP (Partai Persatuan Pembangunan) yang sebelumnya telah eksis di masa Orde Baru dengan asas pancasila akibat kebijakan rezim tentang kewajiban mencantumkan asas pancasila bagi organisasi politik dan organisasi masyarakat (ormas), telah merubah asasnya dengan Islam.¹²

Berikutnya, muncul berbagai ormas Islam seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljamaah (FKASW) yang kemudian populer dengan sebutan Laskar Jihad, al-Ikhwân al-Muslimûn, Hizbut Tahrir, HAMMAS, dan Majelis Mujahidin menyusul gerakan Islam lainnya yang sudah berdiri di masa Orde Baru seperti KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam). Ormas-ormas yang muncul ini ditandai dengan karakteristik yang formal, militan, dan radikal.¹³

Dalam konteks global, dunia yang tersekulerkan telah memaksa banyak pihak untuk menata ulang posisinya, termasuk kalangan pemikir Islam. Sekularisasi telah melahirkan kesimpulan yang *simple*, yaitu modernisasi telah meyebabkan merosotnya agama, baik dalam ranah sosial maupun individual. Hal itu terjadi karena modernisasi telah melahirkan keperkasaan sekularisme di seluruh tempat. Tapi menurut Peter L. Berger, pada saat yang sama modernisasi sendiri telah membangkitkan gerakan sekularisasi tandingan yang kuat (*powerful movements of counter-secularization*). Selain itu sekularisasi pada level

¹¹ Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), 3.

¹² Zada, *Islam*, 4.

¹³ Zada, *Islam*, 4.

masyarakat, sesungguhnya tidak berimbas pada sekularisasi pada level kesadaran individu.¹⁴

Di satu pihak, umat beragama, baik pihak tradisional maupun ortodoks, membenarkan jalinan modernitas/sekularisasi, dan mereka terusik dengan hal ini. Sebagian dari mereka melihat modernitas sebagai lawan dan di manapun modernisasi tumbuh, mereka berupaya menegaskannya. Sementara yang lain melihat modernitas sebagai suatu *worldview* yang tidak bisa dielakkan, di mana umat beragama mengadaptasi pandangan ini. Tegasnya, *rejection* dan *adaptation* adalah dua strategi yang terbuka bagi umat beragama dalam sebuah dunia yang dianggap tersekulerkan ini.¹⁵

Dengan demikian Islam kultural menghadapi dua tantangan internal dan eksternal. Tantangan internal adalah basis legitimasi eksistensi Islam kultural terkait dengan validitas dan keabsahannya sebagai Islam, di mana sedang terjadi penguatan Islam struktural dalam pentas politik nasional. Dari sisi eksternal, Islam kultural tertantang untuk merumuskan ulang paradigma kulturalnya agar mampu merespons wacana global yang memaksakan diri memasuki sendi-sendi keberagamaan masyarakat Indonesia baik dalam konteks sosial maupun individual.

Relasi Budaya dan Kuasa Pasca-Reformasi Dinamika Gerakan Islam

Disadari atau tidak, ketidakberdayaan Islam sebagai kekuatan politik yang mampu mengakomodir seluruh umat Islam telah memunculkan semangat ekstra berbagai kelompok Islam lainnya untuk mengorganisir diri dalam gerakan Islam radikal. Hal ini terjadi sebagai antitesa atas perjuangan Islam yang dianggap tidak menjadi representasi Islam itu sendiri. Karena itulah kelompok ini mengajukan isu-isu tentang Islam terkait dengan model perjuangannya.

Kemunculan gerakan-gerakan Islam radikal ini disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, faktor internal dari dalam umat Islam itu sendiri yang telah menyimpang dari norma-norma agama. Kehidupan sekuler

¹⁴ Peter L. Berger, "Desekularisasi Dunia: Tinjauan Global" dalam Peter L. Berger (ed.), *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*, terj. Hasibul Khoir (Yogyakarta: Arruzz, 2003), 18.

¹⁵ Berger, "Desekularisasi", 19.

yang sudah merasuk ke dalam umat Islam mendorong mereka untuk kembali kepada Islam otentik. *Kedua*, faktor eksternal baik dari kekuasaan negara yang menghegemoni umat Islam selama Orde Baru ataupun hegemoni Barat.¹⁶

Problematika antagonistik antara Islam dengan Barat ini di antaranya muncul dan bersumber dari proses modernisasi dengan sekularisasi sebagai induknya. Teori tentang sekularisasi dapat dilacak sejak abad pencerahan yang secara sederhana dinyatakan bahwa modernisasi menyebabkan merosotnya agama baik dalam ranah individual maupun ranah sosial.¹⁷ Berger dalam kesempatan lain mengatakan bahwa ide tentang sekularisasi memiliki riwayat yang panjang. Ia mengacu pada proses-proses yang sangat penting yang secara empiris terdapat dalam sejarah modern Barat. Dengan demikian, sekularisasi pada awalnya adalah pelepasan tindakan sosial dari institusi religius.¹⁸ Namun demikian, preposisi bahwa modernitas menyebabkan agama menjadi menurun, malah menyebabkan sebagian pemikir beranggapan bahwa sekularisasi adalah jalan yang tepat, setidaknya karena sekularisasi dianggap dapat membersihkan fenomena agama yang terbelakang, takhayul, dan reaksioner. Sebagian lain para pemikir beranggapan bahwa modernitas sebagai induk sekularisasi adalah musuh yang harus dilawan. Akhirnya terdapat dua pilihan strategi menurut Berger, yaitu *adaptation* atau *rejection*.¹⁹

Namun demikian, respons keagamaan terhadap modernitas dengan segala bentuk dan implikasinya tampaknya mempunyai varian antara lain: *pertama*, bercorak adaptasionis yaitu upaya melakukan *adjustment* terhadap situasi-situasi yang cenderung berubah dengan pendekatan yang sangat pragmatis. Corak adaptasionis ini selain tampak dalam sikap realisme politik, juga dalam tradisi intelektual klasik yang cenderung adaptif terhadap tradisi filsafat Yunani.

Kedua, kecenderungan konservatif yaitu upaya untuk mempertahankan nilai dan seluruh ajaran Islam sebagaimana yang telah baku pada periode klasik. Hal ini dinilai sangat penting sehubungan

¹⁶ Zada, *Islam Radikal*, 95.

¹⁷ Berger, "Desekularisasi Dunia", 17.

¹⁸ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 126.

¹⁹ Berger, "Desekularisasi Dunia", 18.

dengan munculnya berbagai perubahan yang begitu cepat. Meski demikian, pada perkembangan berikutnya, kecenderungan ini mendorong sikap toleran terhadap keanekaan doktrin dan perilaku agama massa karena jika tidak maka umat Islam akan senantiasa berhadapan dengan *constrain* yang justru akan sangat merugikan.

Ketiga, kecenderungan fundamentalis yang cenderung menandakan bahwa ajaran agama menyediakan satu *blueprint* yang bersifat permanen yang bisa digunakan untuk menilai berbagai kondisi yang ada. Dalam sistem kepercayaan Islam, al-Qur'ân adalah *blueprint* yang telah diterima validitasnya oleh kaum Muslim.²⁰

Berikutnya penolakan terhadap sekularisasi ini telah memunculkan kembali wacana hubungan antara agama dan negara. Kelompok Radikal yang muncul beriringan dengan masa reformasi ini mengajukan wacana ulang tentang negara Islam atau setidaknya mengembalikannya Piagam Jakarta untuk dijadikan dasar negara Indonesia.

Dalam wacana keislaman tentang konsepsi hubungan Islam dan negara terdapat beberapa pemikiran yang mengemuka. Menurut al-Jâbirî, tema tentang *dîn wa dawlah* adalah tema yang masuk pada wilayah politik dan tunduk pada logika politik. Relasi *dîn wa dawlah* secara rasional akan terfragmentasi menjadi tiga hal. *Pertama*, Islam adalah *dîn* sekaligus *dawlah*. *Kedua*, Islam adalah *dîn* dan bukan *dawlah*. Dan *ketiga*, Islam bukan *dîn* dan *dawlah*. Pilihan yang terakhir ini adalah pilihan yang mustahil, maka opsi yang ada di dua pilihan pertama.

Perbincangan seputar hubungan antara agama dan negara terjadi dalam suasana ketika dunia Islam telah terjelma ke dalam negara-bangsa (*nation-state*) dan hubungan antara ajaran, hukum serta kepemimpinan agama di satu pihak dan negara modern di pihak lain.²¹ Hal ini berarti bahwa wacana tersebut muncul setelah runtuhnya *ke-kehalifan*-an Turki 'Uthmânî di Istanbul dan berdirinya negara-negara bangsa yang mengatasnamakan nasionalisme.

²⁰ Sudarnoto Abdul Hakim, "Memperbarui Pembaruan Muhammadiyah: Telaah Sosial Politik" dalam Mukhaer Pakkanna dan Nur Achmad (eds.), *Muhammadiyah Menjemput Perubahan: Tafsir Baru Gerakan Sosial-Ekonomi-Politik* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2005), 233.

²¹ Syamsu Rizal Panggabean, "Din, Dunia, dan Daulah" dalam Taufik Abdullah (ed.) (et. al.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.), 60.

Paling tidak ada tiga model hubungan antara agama dan negara yang berkembang di Barat menurut al-Jâbirî. *Pertama*, bentuk yang dikenal oleh orang Kristen di awal kelahiran agama tersebut. Saat itu negara dipimpin oleh kekaisaran Romawi, sedangkan Yesus putra Maryam dan kemudian dilanjutkan oleh para Rasûl bertugas menyebarkan agama di wilayah kekaisaran Romawi tersebut. Agama pada saat itu menjadi musuh dari negara karena dianggap sebagai gerakan yang berbahaya. Sehingga yang terjadi adalah hubungan agama dan negara pada saat itu bersifat antagonistik. *Kedua*, berawal pada masa Konstantin Agung yang memberikan perlakuan khusus pada agama Kristen bahkan pada gilirannya posisi agama menjadi lebih tinggi daripada negara karena agama menjadi kekuasaan rohani yang mengendalikan kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Bentuk *ketiga* adalah yang berhubungan erat dengan kebangkitan (*renaissance*) dan keadaan zaman masa itu yang memuncak pada pemisahan antara agama dengan negara atau sekularisme.²²

Dalam kasus Indonesia, dapat dikatakan bahwa persoalan relasi Islam dan negara terpusat dan berakar pada: bagaimana menghadirkan peranan Islam dalam lingkup nation-state. Sebagian pemikir berpendapat bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa sharî'ah wajib menjadi konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik hanya di tangan Tuhan; dan bahwa gagasan negara-bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep umat yang tidak mengenal batas-batas politik dan kedaerahan. Sementara itu, bagi para pemikir Islam lainnya, pemikiran tersebut tidak bisa diterima. Bukan hanya itu, aplikasi dari prinsip pemikiran semisal shûrâ, al-musâwah, ummah, dan lain sebagainya berbeda dengan gagasan dalam diskursus politik modern dewasa ini misalnya demokrasi, HAM, pluralisme, kebebasan, persamaan, dan lain sebagainya. Bahkan dalam tataran di lapangan, perbedaan tersebut telah menyebabkan benturan kepentingan, konflik politik, sampai perpecahan umat.²³

²² Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 92-93.

²³ Asep Gunawan, "Dialektika Islam Kultural dan Islam Politik: Format Gerakan Islam Pasca Orde Baru" dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tabapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 2004), xxviii.

Dalam konteks sejarahnya, proses pencarian konsep tentang negara yang dilakukan oleh para pemikir Islam, mereka berhadapan dengan dua tantangan yang saling tarik-menarik, yaitu tantangan realitas politik yang harus dijawab dan tantangan idealitas agama yang harus dipahami untuk menentukan jawaban. Pemahaman relasi Islam dan negara dalam pemikiran politik Islam secara paradigmatis oleh M. Din Syamsuddin dibagi menjadi tiga corak.²⁴ *Pertama*, paradigma integratif, yaitu mengintegrasikan Islam ke dalam negara, sehingga negara atau politik menjadi wilayah agama. Kelompok ini percaya Islam sebagai cara dan pandangan hidup yang lengkap dan sempurna. Bagi mereka tidak ada kegiatan hidup apapun yang bisa dilepaskan dari sorotan iman. *Kedua*, paradigma simbiotis yang memandang agama dan negara saling terkait. Pandangan ini dapat dilihat, misalnya dalam pemikiran al-Mâwardî, seorang teoretikus Islam klasik. Dalam karyanya *al-Aḥkâm al-Sultâniyah*, ia mengemukakan bahwa kepemimpinan negara (imâmah) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Dengan ungkapan lain, al-Mâwardî mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti yang diisyaratkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. *Ketiga*, paradigma sekularistik yang menolak baik hubungan model integratif dan simbiotid antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma ini mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Cendekiawan Muslim yang mempopulerkan paradigma ini adalah ‘Alî ‘Abd al-Râziq melalui karyanya *al-Islâm wa Uṣûl al-Ḥukm*, yang menyatakan bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apapun dengan sistem kekhalifahan: kekhalifahan, termasuk kekhalifahan al-Khulafâ’ al-Râshidûn, bukanlah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang bersifat duniawi. Bahkan lebih jauh ‘Alî ‘Abd al-Râziq menggambarkan bahwa Muḥammad Saw. tidak diperintahkan untuk membangun institusi negara dan bahkan berisi tentang larangan untuk mengklaim sebagai pemimpin yang memiliki otoritas hukum kecuali hanya sebagai pemberi

²⁴ M. Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. 4, No. 2 (1993), 5.

peringatan.²⁵ Pemikiran al-Razîq ini telah memunculkan kontroversi yang menyebabkan ia dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama oleh semacam Majelis Ulama Mesir.

Secara garis besar terdapat dua kelompok besar yang mewakili cita-cita kelompok Islam radikal ini yaitu: *pertama*, kelompok yang mendukung Negara Islam. Kelompok ini mengajukan isu tentang kebangkitan Islam sebagai sebuah negara. Karena dengan mengusung negara Islam seluruh problematika umat Islam dianggap terselesaikan dengan sendirinya. Meski Indonesia telah resmi menganut Pancasila sebagai dasar negara, dalam lintasan sejarahnya gagasan pendirian negara Islam tidak pernah berhenti dari artikulasi perjuangan sebagian umat Islam. Pemberontakan DI/TII yang dipimpin Kartosuwiryo, PRRI, dan Permesta adalah bukti konkret bahwa negara Islam menjadi cita-cita sebagian umat Islam. Tidak mengherankan jika terjadi penguatan kecenderungan politik Islam pasca-jatuhnya rezim Orde Baru. Negara Islam kembali muncul dalam debat wacana publik.²⁶ Kecenderungan negara Islam dikalangan tokoh-tokoh Islam sebenarnya tidak dapat dielakkan dari paradigma keislaman (keberagamaan) yang cenderung romantis-religius, yakni mengenang kejayaan negara Islam masa silam.

Paradigma yang “romantis-religius” ini adalah hasil dari dua premis pokok yang diyakini oleh umat Islam. Keyakinan bahwa Islam lebih unggul dari ideologi atau filsafat hidup manapun begitu kuat. Dua premis pokok tersebut adalah: *pertama*, agama memberikan kemungkinan lebih banyak kepada pemeluknya untuk mencari ilmu dan kebenaran; filsafat sekuler hanya mengakui tiga dasar berpikir: empirisme, rasionalisme dan intuisiisme, sedangkan wahyu tidak diakuinya. *Kedua*, jangkauan agama meliputi seluruh aspek kehidupan. Kehidupan batin manusia senantiasa diatur oleh agama demi menjaga eksistensi manusia itu sendiri dihadapan problema kehidupannya.²⁷

²⁵ Ali ‘Abd al-Razîq, “Risalah Bukan Pemerintahan, Agama Bukan Negara” dalam Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), 1-17.

²⁶ Zada, *Islam Radikal*, 110.

²⁷ Ahmad Syafii Maarif, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), 165.

Penegakan Shari'at Islam

Dalam sejarahnya shari'at Islam menjadi bagian tersendiri dari pergulatan sejarah bangsa Indonesia. Shari'at Islam telah dimasukkan dalam Piagam Jakarta yang memiliki makna tersendiri bagi keberagaman umat Islam. Tujuh kata yang berada dalam Piagam Jakarta menunjukkan betapa kuat semangat umat Islam dalam kehendak untuk menegakkannya. Hanya saja setelah tujuh kata tersebut dihapus, maka secara legal-konstitusional shari'at Islam tidak menjadi bagian penting dari kehidupan bernegara.

Namun demikian, semangat untuk menegakkan shari'at Islam tampaknya tidak pernah padam. Hal ini nampak dari pergulatan politik belakangan ini, yang menunjukkan realitas sejumlah partai Islam (kecuali Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah) menyuarakan tuntutan pemberlakuan shari'at Islam.

Sebelumnya, tuntutan-tuntutan shari'at Islam diartikulasikan dan berikutnya diakomodasikan lewat dalam berbagai produk hukumnya. Dalam catatan Zada akomodasi itu dapat dilihat paling tidak dalam (1) disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989; (2) diberlakukannya UU Peradilan Agama tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991; (3) diubahnya kebijakan tentang jilbab tahun 1991; (4) dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan badan amil zakat, infak dan shadaqah (Bazis) tahun 1991; dan (5) dihapuskannya Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993, dan terakhir di masa reformasi dikeluarkan UU pelaksanaan Haji dan UU Zakat.²⁸

Arus Politik Praktis

Islam kultural, menurut Masykuri Abdillah, mengandung pengertian bahwa sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam dilakukan melalui upaya-upaya yang menekankan pada perubahan kesadaran dan tingkah laku umat/masyarakat tanpa keterlibatan negara dan tanpa perubahan sistem nasional menjadi sistem yang islami.

²⁸ Zada, *Islam Radikal*, 120.

Sedangkan Islam struktural menekankan upaya-upaya ini melalui penetapan sistem nasional maupun kebijakan publik yang islami.²⁹

Islam kultural kemudian memapankan diri dalam wilayah-wilayah yang sangat minim tersentuh dan menyentuh kekuasaan terlebih berkaitan dengan kebijakan publik. Ada semacam “alergi politik” bagi Islam kultural yang dialami semasa Orde Baru.

Kehendak untuk menarik diri (*self resignation*) dari politik adalah akibat dari proses depolitisasi rezim Orde Baru, terutama pada dua dasawarsa awal Orde Baru. Namun bersamaan dengan itu kelompok yang dimarginalkan dari struktur kekuasaan ini melakukan restrospeksi kultural terhadap kekuatan internal umat Islam. Hal ini yang telah membawa kesadaran umat Islam untuk melakukan reorientasi gerakannya menjadi gerakan kultural.³⁰

Melalui kebijakan monoloyalitas bagi pegawai negeri kepada golongan karya (Golkar) sejak pemilihan 1971, penyederhanaan partai-partai politik dan penetapan pancasila sebagai asas tunggal, pemerintah Orde Baru telah melakukan proses dealiranisasi. Dengan kebijakan seperti itu, partai-partai politik yang berdasarkan aliran seperti Nahdlatul Ulama, PSII, Perti, Parmusi (yang menghasilkan penggabungan kedalam Partai Persatuan Pembangunan), berhasil dipangkas oleh pemerintah. Akibatnya, sebagai kekuatan politik formal, Islam bersama-sama golongan lainnya habis tergusur dari panggung politik nasional.³¹

Politik Islam dipandang sebagai penggabungan agama dan politik. Dalam gerakan Islam modern, Islam adalah *din wa dawlah* (agama dan negara), banyak cendekiawan Muslim yang menganggap bahwa Islam adalah cara hidup komprehensif dan tidak mengenal kependetaan dan kelembagaan formal.³²

²⁹ Masykuri Abdullah, “Islam Politik dan Islam Struktural” dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.), *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden* (Jakarta: Alfabeta, 1999), 13.

³⁰ M. Din Syamsudin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 175.

³¹ Abdurrahman Wahid, “Islam, Pluralisme, dan Demokratisasi” dalam Arief Afandi (peny.) *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 107.

³² John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), 2.

Dalam konteks Indonesia, gerakan Islam politik mulai menguat sejak tahun 1992, terutama dengan adanya suatu gejala pasca-pemilu 1992, di mana Islam menjadi suatu kekuatan politik yang harus diperhitungkan oleh banyak pihak, sekalipun tidak disertai oleh adanya suatu partai politik Islam seperti pada masa pasca-kemerdekaan.³³

Bergantinya pemegang tampuk kekuasaan negara telah membawa konsekuensi logis bagi posisi politik Islam di pentas kekuasaan negara yang bahkan pada tingkat tertentu ada yang melihat bahwa proses reformasi sebagai sebuah kritik terhadap negara itu juga memiliki arti kritik terhadap kelompok Islam politik yang pada awal 90-an sedikit demi sedikit telah terseret dalam arus kekuasaan negara.

Islam politik tersebut direpresentasikan oleh ICMI yang didirikan atas prakarsa beberapa mahasiswa Universitas Brawijaya, Malang.³⁴ Organisasi ini telah mengangkat naik kekuatan-kekuatan Islam politik di pentas kekuasaan. Sejarah menunjukkan bahwa ICMI telah berhasil memenangkan konsesi dari pemerintah, termasuk konsesi anggota kelompok ini yang menuntut partisipasi politik yang lebih besar.³⁵ Di tangan ICMI inilah kekuatan Islam dianggap menghidupkan birokrasi dan pemerintahan di akhir orde Soeharto. Karenanya, tidak mengherankan jika sebagian pihak mengatakan bahwa ICMI turut andil dalam menopang kekuasaan otoriter tersebut.

Belum habis periode “bulan madu” kalangan “Islam politik” yang berlangsung sejak awal 1990-an, tiba-tiba saja situasi politik berubah menjadi sangat membingungkan dengan jatuhnya Soeharto. Ia yang pada waktu itu dipahami sebagai pintu, instrumen, bahkan patron dalam upaya memperbesar akomodasi dan representasi kelompok Islam, tiba-tiba saja diposisikan sebagai *common enemy* publik, bahkan oleh sebagian besar kalangan Islam sekalipun.³⁶

³³ Affan Gaffar, “Islam dan Politik Era Orde Baru: Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat” dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural: dari Tabapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 2004), 267.

³⁴ Robert W. Hefner, “Islamisasi dan Demokratisasi di Indonesia” dalam Robert W. Hefner dan Patricia Horvatich (eds.), *Islam di Era Negara-Bangsa: Politik dan Kebangkitan Agama Muslim Asia Tenggara*, terj. Imron Rosyidi (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2001), 129.

³⁵ Hefner, “Islamisasi”, 150.

³⁶ Zada, *Islam Radikal*, 70.

Namun demikian, dinamika politik nasional yang mengalami akselerasi luar biasa telah memaksa berbagai kalangan untuk menata ulang paradigma perjuangan Islam yang mereka kembangkan. Jatuhnya Orde Baru adalah momentum bagi berbagai pihak untuk menemukan kembali formulasi serta arah dan tujuan pergerakan yang ingin diperjuangkan. Tidak ayal gelombang reformasi yang digulirkan memiliki makna yang dalam terhadap bentuk perjuangan yang ingin diemban oleh umat Islam.

Krisis ekonomi telah mengacaukan tatanan politik, dan dengan jatuhnya Presiden Soeharto, menurut Feillard, Islam di Indonesia kini dihadapkan berbagai pilihan. Kebebasan berbicara yang kembali hadir telah mendorong berbagai kekuatan secara bebas dan tidak terkendali. Sendi-sendi kekuasaan yang sebelumnya telah mapan mulai dipersoalkan. Sementara di sisi lain, kedaulatan rakyat semakin menguat dalam mengartikulasikan aspirasi politiknya secara bebas.³⁷

Partai-partai Islam bermunculan sebagai antitesis terhadap dinamika politik yang monolitik semasa Orde Baru dengan memberangus seluruh hasrat politik Islam. Angin segar reformasi memberikan peluang, yang segera dimanfaatkan, bagi umat Islam yang selama ini memendam hasrat politiknya.

Kelompok Islam yang pada masa Orde Baru telah meneguhkan diri untuk berkibrah dalam gerakan kultural tanpa ingin memasuki wilayah politik praktis harus menata ulang eksistensi kulturalnya. Menjamurnya partai politik menggoda kelompok ini untuk ikut berproses membangun negara lewat jalur politik praktis. Tidak ayal kelompok-kelompok Islam kultural ini juga menata dan merancang strategi untuk terjun di dalamnya. Namun demikian, kelompok ini tidak mau larut begitu saja dalam arena politik. Sembari mencari dan merumuskan peluang mereka juga tetap meneguhkan eksistensi kulturalnya.

Di tengah arus transisi yang memberikan kebebasan dan keterbukaan kepada publik, sejatinya terjadi perubahan yang cukup signifikan terhadap gerakan Islam di Indonesia, yakni gerakan Islam yang di masa Orde Baru tidak bisa muncul di permukaan pentas politik nasional. Kekuasaan rezim Orde Baru yang menekan gerakan Islam

³⁷ Dikutip dari Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nabhdlatul Ulama* (Jakarta: LP3ES, 2004), 223.

selama tiga dekade lebih ternyata tidak melemahkan gerakan Islam untuk bangkit kembali memperjuangkan aspirasi Islam secara lebih luas. Momentum masa transisi yang tidak menentu menjadikan gerakan Islam semakin menemukan awal kebangkitannya di tengah perebutan politik kekuasaan.³⁸

Munculnya berbagai gerakan dengan tipikal tertentu, seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, menandai bangkitnya kesadaran untuk memanfaatkan momentum reformasi dalam rangka meneguhkan Islam yang selama Orde Baru hanya menjadi pelengkap penderita. Pada masa Orde Baru, Islam kultural tidak lain adalah bentuk eskapisme politik atas “ketidakmampuan” kelompok Islam mengendalikan dinamika politik yang telah dipegang sepenuhnya oleh Soeharto. Ironisnya, Islam kultural di masa Orde Baru tidak ubahnya sebagai alat legitimasi terhadap program-program pemerintah dalam rangka mengukuhkan paradigma ideologi developmentalisme. Seiring beringsutnya gerakan Islam dari panggung struktural akibat rekayasa Orde Baru dengan sangat *massive* dan sistematis, maka Islam kultural hanya bisa memanfaatkan sisa-sisa kue pembangunan yang telah dinikmati oleh para teknokrat dan politisi oportunistis.

Demikian pula Islam struktural yang di masa-masa akhir dari Orde Baru tepatnya di era 90-an, meskipun sedikit banyak dapat menikmati kue kekuasaan, namun kelompok ini hanya bersifat elitis dan sama sekali tidak populis. Kelompok Islam politik ini meskipun dapat menikmati sebagian dari kekuasaan yang diberikan kepada mereka, namun sebenarnya hal ini hanyalah kompensasi yang tidak imbang atas apa yang dialami oleh umat Islam dari waktu ke waktu. Kompensasi yang tidak imbang dan hanya menguntungkan kelompok Islam yang memiliki jaringan menuju lingkaran kekuasaan ini di samping memberikan kebanggaan semu, malah memberikan rasa curiga dan cemburu dari mayoritas umat Islam yang tetap menyandang gelar sebagai Islam tradisional, bahkan konservatif.

Islam politik yang menguat pasca-era Soeharto bisa dilihat dari kemunculan banyak parpol Islam atau berbasiskan umat Islam; juga di pihak lain terlihat semakin banyaknya kelompok Muslim yang kian asertif menuntut penegakan shari‘at Islam dan melakukan pemberantasan maksiat berdasarkan kaidah *al-amr bi al-ma‘rif wa al-nahy*

³⁸ Zada, *Islam Radikal*, 3.

'an al-munkar, tetapi cenderung mengabaikan prosedur hukum nasional yang berlaku. Dengan demikian, Islam politik yang sedang menguat terbagi dalam dua kelompok besar. *Pertama*, Islam politik yang diwakili parpol-parpol baik yang secara eksplisit merupakan parpol Islam maupun yang merupakan parpol-parpol yang berbasiskan masyarakat Muslim. *Kedua*, kelompok-kelompok gerakan Islam seperti FPI, FKAWJ, MMI, dan lainnya pada dasarnya merupakan *ḥarakah siyāsīyah*. Gerakan politik yang satu ini bukanlah parpol dan bahkan hampir tidak memiliki ikatan sama sekali dengan parpol Islam.³⁹

Martin van Bruinessen meneguhkan bahwa awal kehadiran Islam politik “intoleran” ini bukanlah hasil mengikuti tren global atas menguatnya Islam politik di Timur Tengah. Tapi lebih didasarkan pada dinamika politik internal Indonesia. Soeharto yang berbalik melawan sekutu lamanya, Cina dan Kristen, dan mendorong para intelektual Islam mendirikan ICMI, yang berarti mempertegas kehadiran Islam politik liberal.⁴⁰ Karena bagi kelompok ini lawan mereka secara faktual adalah kelompok-kelompok Islam liberal ini.

Ideologisasi Gerakan Kultural

Era reformasi dijadikan momentum untuk menata ulang pola perjuangan umat Islam kultural yang selama ini terpingirkan. Melalui reformasi ini pula para tokoh-tokoh Islam bergerak mendirikan partai politik dengan basis konstituen umat Islam. Namun demikian terdapat dua perbedaan karakteristik antara partai-partai yang didirikan dengan basis konstituen yang sama ini. *Pertama*, partai yang menjadikan Islam sebagai asas dan program formal. *Kedua*, partai yang mementingkan pengembangan nilai-nilai Islam daripada simbol-simbol Islam.⁴¹

Kelompok yang pertama (sebagian besar) adalah metamorfosis dari Islam struktural di masa kejayaan Orde Baru. Mereka mengusung simbol-simbol Islam dalam rangka merebut kekuasaan secara sah

³⁹ Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme, dan Pluralitas* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 167-171.

⁴⁰ Martin van Bruinessen, “Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14 (2003), 85.

⁴¹ Abd A'la, “Partai-partai Islam Indonesia Saat ini: Antara Formalisme dan Pengembangan Nilai-nilai Islam”, dalam dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.). *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden* (Jakarta: Alvabet, 1999), 18.

melalui partai politik yang mereka dirikan. Dalam terminologi politik disebutkan bahwa partai politik adalah suatu kelompok yang terorganisir yang anggota-anggotanya mempunyai orientasi, nilai-nilai dan cita-cita yang sama. Tujuan kelompok ini ialah untuk memperoleh kekuasaan politik dan merebut kedudukan politik—biasanya dengan cara yang konstitusional—untuk melaksanakan kebijakan-kebijakan mereka.⁴²

Apa yang pada masa Orde Baru merupakan hal yang tabu untuk mengedepankan ideologi apapun selain ideologi tunggal, Pancasila, kini semua pihak dengan leluasa memakainya. Islam kemudian dijadikan ideologi dalam rangka membangkitkan sentimen konstituen dan menggerakkan mereka supaya memilih partai-partai Islam ini. Hal ini dapat dipahami mengingat betapa kuatnya pengaruh ideologi terhadap tingkah-laku pemilih politik, apalagi jika ideologi tersebut bersumber dari agama.

Pada awalnya istilah ideologi muncul dan dikenalkan oleh Destutt de Tracy dalam kajian epistemologis (terlebih dalam kajian epistemologi idealisme) dan tidak dalam pengertian salah satu instrumen politik. de Tracy menyebutnya sebagai ilmu tentang gagasan-gagasan (*The Science of Ideas*). Berikutnya istilah ini muncul kedua kalinya di tangan Napoleon Bonaparte yang mendefinisikan ideologi sebagai seperangkat nilai yang digunakan untuk menggerakkan pemberontakan kepada pemerintahan yang sah. Ia menyebut kelompok ini sebagai kaum ideolog. Seterusnya muncul ketiga kalinya di tangan Karl Marx dalam bukunya *The German Ideology*, kali ini Marx mendefinisikan ideologi sebagai imajinasi utopis dari sekelompok borjuis yang berusaha melanggengkan kekuasaannya.⁴³

Sepintas ketika terdengar ungkapan ideologi yang tergambar dalam benak pastilah bahwa istilah ini mengacu pada sistem gagasan yang dapat digunakan untuk merasionalisasikan, memberikan teguran, memaafkan, menyerang, atau menjelaskan keyakinan, kepercayaan, tindak, atau pengaturan kultural tertentu.⁴⁴ Dengan demikian ketika

⁴² Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 2002), 160-161.

⁴³ David Mc Lelland, *Ideologi Tanpa Akebir*, terj. Muhammad Syukri (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005).

⁴⁴ David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 154.

mendengar tentang sebuah gagasan yang bersifat ideologis, maka hal itu bermakna bahwa gagasan tersebut bersifat partisan, tidak terlalu objektif melainkan disusun untuk mendukung (atau menyerang) suatu misi atau gagasan tertentu, sehingga terjadi postulasi terhadap realitas untuk mendukung gagasan tersebut. Pendeknya, para ideolog seringkali menyinergikan fakta demi mendukung gagasan ideologisnya dan bukan membenahi sistem gagasannya sendiri manakala fakta menghendaki demikian.

Pengertian ideologi adalah suatu sistem nilai atau kepercayaan yang diterima sebagai fakta atau kebenaran oleh kelompok tertentu. Sedangkan ciri-ciri ideologi tersebut adalah bahwa ia merupakan cita-cita yang dalam dan luas, bersifat jangka panjang, dalam beberapa hal bersifat universal atau setidaknya-tidaknya “dianggap” universal.

Ideologi ini pada tataran berikutnya menjadi sumber aksi politik. Gagasan-gagasan ini berikutnya bisa membentuk kebijakan umum dalam program-program pemerintah yang berkuasa, bisa juga dipakai untuk menumbangkan pemerintahan-pemerintahan yang sedang berkuasa.

Lima taraf penyerapan/pembelajaran ideologi (*ideological learning*) menurut Spiro yang antara lain: Melalui arahan atau petunjuk formal, atau semacam informal, aktor telah mempelajari (atau mengetahui) segi tertentu dari ideologi budayanya; Para aktor tidak hanya telah mengetahui pemikiran tertentu melainkan juga memahaminya dengan baik dan dapat menggunakannya secara benar dalam konteks sosial yang tepat; Karena memahami pemikiran tertentu maka para aktor juga mempercayainya sebagai hal-hal yang benar dan valid; Dalam diri aktor pemikiran ini memiliki peran kognitif yang menonjol sebagai petunjuk dalam menstrukturkan dunia sosial dan alamnya; dan Di samping kedudukannya yang menonjol di bidang kognitif, pemikiran tersebut telah mengalami internalisasi yang sedemikian rupa dalam diri aktor sampai pemikiran itu tidak sekadar menjadi pegangan tetapi sekaligus sebagai pendorong perilaku.⁴⁵

Dari sini kemudian ideologi bermakna sebagai *worldview* yang dengan ini manusia mempersepsikan realitas baik sosial politik maupun agamanya. Tidak seorang pun yang mampu mempersepsikan dunia

⁴⁵ Kaplan dan Manners, *Teori*, 160-161.

menjadi apa adanya, sehingga realitas senantiasa terbentuk melalui sistem kognisi imajinatif dalam sistem ideasional manusia.

Dalam pada itu, predikat ideologis seringkali dipergunakan dalam pengertian yang seluas-luasnya, yaitu baik dalam arti sejarah intelektual yang lebih menekankan peranan nilai daripada segi epistemologis, baik dalam arti suatu konstruksi psikologis yang merupakan hasil proyeksi berdasarkan dorongan yang berasal dari berbagai struktur intra-psikis, maupun dalam arti studi yang menekankan sikap-sikap normatif yang penting maknanya demi keserasian, stabilitas maupun persistensi dalam masyarakat. Ideologi mengandung sejumlah kepercayaan, norma atau nilai yang dianut dan yang dikenal sebagai *weltanschauung*, tetapi sekaligus juga merupakan suatu sudut pandang tertentu dalam memandang seluruh realitas. Ideologi sekaligus mempengaruhi pemilihan tentang *apa* yang dilihat dan *bagaimana* melihatnya. Dalam semua itu terlihat keterlibatan emosional yang kuat.⁴⁶

Realitas kemudian adalah sebetuk interpretasi yang sudah disaring melauai sistem kognisi imajinatif tersebut. Kehendak untuk menelanjangi dunia menjadi apa adanya sama dengan membongkar sistem pemikiran manusia yang sudah terkonstruksi oleh bangunan sosial-politik dan agamanya melalui pola sosialisasi sejak kelahirannya. Dengan demikian bukanlah manusia yang pada umumnya berpikir, melainkan manusia dalam kelompok-kelompok tertentu yang telah mengembangkan suatu gaya pemikiran tertentu dalam rangkaian tanggapan terus menerus terhadap situasi-situasi khusus tertentu yang mencirikan posisi umum mereka.⁴⁷

Ideologi semacam ini termanifestasi dalam ikatan spiritual (*al-ukhūmah al-rūḥīyah*) yang mengatur seluruh jaringan mekanik dalam rangka mengarahkan pilihan-pilihan politik *grassroot* pada saat pemilihan umum dan pada saat-saat lainnya yang dibutuhkan.

Sedemikian pengaruh kuat ideologi tersebut. Tidak mengherankan jika para tokoh Islam dengan jeli memanfaatkan sebagai *power resources* dalam rangka memenangkan percaturan kekuasaan yang dibuka sedemikian luasnya pasca reformasi. Dapat dibayangkan jika

⁴⁶ Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), 30.

⁴⁷ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 3.

kemudian ideologi itu bersumber dari agama yang diyakini kebenarannya.

Namun demikian pada dasarnya, naluri kekuasaan secara laten telah ada dalam diri para tokoh-tokoh Islam. *Pertama*, ia adalah endapan “kekuasaan” yang begitu lama mengakar dan inheren dalam terminologi “mayoritas” yang dimiliki oleh umat Islam. Tidak heran kemudian mayoritas ini menjadi sumber kekuatan utama untuk melakukan perebutan kekuasaan.

Kedua, sejarah pemikiran Islam menunjukkan bahwa kekuatan dan kekuasaan selalu menjadi isu sentral bagi perkembangan Islam itu sendiri. Akhirnya banyak yang berkesimpulan bahwa Islam adalah agama sekaligus negara. Namun juga tidak jarang yang berkesimpulan bahwa Islam adalah agama *an sich* yang tidak terlibat sedikitpun dengan urusan kenegaraan. Perdebatan yang sedemikian alot tentang status Islam hanya sebagai agama ataukah agama sekaligus negara memberikan pengertian implisit bahwa ‘kekuatan dan kekuasaan’ merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dari Islam dengan berbagai bentuk dan manifestasinya, apakah struktural ataupun kultural.

Hal ini terjadi karena baik karena substansi ajarannya maupun karena jumlah penganutnya Islam dan umat Islam secara otomatis telah menjadi kekuatan politik tersendiri. Melalui substansi ajaran Islam tentang perkauman, kita menemukan konsep *ummah wâhidah*. Lepas dari pengertian lainnya, konsep di atas mengandung elemen ideologis. Kendati pun secara harfiah *ummah wâhidah* bisa diterjemahkan sebagai “kesatuan komunitas” atau “komunitas yang satu”, secara konseptual gagasan tersebut bermakna lebih dalam daripada hanya kumpulan fisik. Melalui konsep *ummah wâhidah*, struktur fisik komunitas Islam secara spiritual mengalami peneguhan teologis, yakni bahwa kesatuan yang dimaksud harus didasarkan pada persamaan iman—bukan karena persamaan kepentingan material. *Ummah wâhidah*, dengan demikian, lebih dihayati sebagai sebuah “persekutuan suci” yang bersifat distingtif—dan karenanya niscaya berbeda dengan kesatuan-kesatuan lainnya. Konsekuensi teoretis *ummah wâhidah* ini adalah bahwa segala

perbedaan di antara sub-sub kelompok di dalamnya,⁴⁸ atau, seperti dinyatakan Halliday dan Alavi, “different societies and distinct historical epochs”, harus dilebur dan ditransendensikan.⁴⁹

Dalam konteks antropologis, karakteristik kesatuan yang begitu khusus ini hanya mungkin terjadi karena bekerjanya *sacred symbols* (simbol-simbol suci) yang mengikat mereka bersama. Operasionalisasi dari *the binding force of these sacred symbols* ini terejawantahkan pada kemunculan sintesa antara etos (*ethos*) dan pandangan hidup (*worldview*) yang spesifik di kalangan pemeluk agama tertentu. Antropolog Clifford Geertz melihat etos sebagai “sifat, karakter, dan kualitas kehidupan pemeluk, wujud moral, estetika, dan suasana jiwa.” Sedangkan pandangan hidup dilukiskan sebagai “gambaran yang dimiliki para pemeluk tentang keadaan yang sebenarnya, gagasan paling komprehensif mereka tentang tatanan kehidupan.”⁵⁰

Dalam studi ilmu politik, terdapat dua macam kekuatan atau kekuasaan yang disebut sebagai kekuasaan potensial dan kekuasaan aktual. Kekuasaan potensial mengandung pengertian apabila ia memiliki *resources* kekuasaan meskipun belum pernah dipergunakan, dan dianggap memiliki kekuasaan aktual apabila *resources* yang ada telah dipergunakan dengan sebaik-baiknya.⁵¹ Maka jika kemudian Islam diposisikan sebagai sebuah institusi sebagaimana institusi sosial lainnya, tidak pelak ia memiliki *power resources* yang dapat dipergunakan untuk menjalankan dan mencapai visi dan misi baik sebagai agama yang diturunkan oleh Tuhan sebagai *rahmat li al-‘ālamīn* maupun sebagai sebuah institusi sosial.

Dalam konteks Indonesia, Islam yang dianggap sebagai kekuatan sosial ini berakar pada kemampuannya untuk memobilisir umat pada saat melakukan perjuangan melawan penjajahan Belanda dan Jepang serta perjuangan mempertahankan kemerdekaan. Islam menjadi tombol pemicu kesadaran untuk bersatu bersama komponen-komponen bangsa lainnya.

⁴⁸ Fachry Ali, “Islam dan Pemberdayaan Politik Umat: Telaah Peran NU dan Muhammadiyah” dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 2004), 414.

⁴⁹ Ali, “Islam”, 414.

⁵⁰ Ali, “Islam”, 414.

⁵¹ Untuk keterangan tentang kekuasaan baik potensial maupun aktual dapat dibaca dalam Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1992), 60.

Dalam kasus Nahdlatul Ulama umpamanya, ketika zaman Soekarno, NU adalah wakil *par excellence* suatu golongan Islam yang secara longgar dengan nuansa khas yang disebut “ahl al-Sunnah wa al-jamâ’ah”. Frase ini memuat pandangan hidup yang sebetulnya sangat umum di nusantara ini.⁵² Dalam bentuk kelembagaan formal, pandangan hidup seperti ini di Aceh diwakili oleh kelompok ulama Meunasah, di Sumatera Utara oleh Jam’iyah Washiliyah, di Sumatera Barat oleh PERTI, di Jawa Barat oleh PUI (Persatuan Umat Islam), di Nusa Tenggara Barat oleh Nahdlatul Wathan, dan di Indonesia Timur oleh Darud Da’wah Wal-Irsyad. Ketika NU memisahkan diri dari Masyumi, tindakan itu tidak dikuti oleh lembaga-lembaga ahl al-Sunnah wa al-jamâ’ah non-Jawa. Hal ini dibuktikan oleh pemilu 1955 yang menunjukkan penyebaran dukungan kepada Masyumi yang cukup merata meliputi seluruh nusantara. Sedangkan Nahdlatul Ulama, bersama PNI dan PKI lebih memusat pada dukungan budaya Jawa, yaitu Jawa Timur dan Jawa Tengah.⁵³

Dengan demikian dapat dipahami jika pendirian Partai Kebangkitan Bangsa oleh Nahdlatul Ulama pasca-reformasi merupakan sebetulnya ideologisasi kultural. Ia mengulang semangat kultur Nahdlatul Ulama daripada membentuk partai politik yang murni rasional.

Dalam kasus Muhammadiyah juga tidak banyak berbeda, PAN sebagai partai politik yang didirikan oleh Muhammadiyah lebih memanfaatkan Amin Rais yang memiliki kharisma yang kuat di tingkat *grassroot* Muhammadiyah. Hal ini terbukti bahwa jauh hari sebelum pelaksanaan Pemilu 2004, Muhammadiyah telah mengeluarkan kebijakan politiknya. Melalui Rapat Pleno tanggal 9-10 Februari 2004, Muhammadiyah mengeluarkan rekomendasi kepada seluruh warganya dalam menyikapi Pemilu. Salah satu butir keputusannya mempertegas dukungan terhadap Amien Rais, sebagai kader terbaik Muhammadiyah untuk menuju kursi kepresidenan melalui pilpres. Dengan kebijakan resmi PP Muhammadiyah tersebut otomatis seluruh elemen

⁵² Nurcholis Madjid, “Ahlussunnah Waljamaah: Satu Paham Dua Kultur” dalam Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2004), xii.

⁵³ Madjid, “Ahlussunnah”, xiii

Muhammadiyah mulai dari level ranting sampai pimpinan pusat jelas berjuang secara *all out* mendukung kader terbaiknya tersebut.⁵⁴

Untuk mempermudah sebuah identifikasi kultural mereka, kedua partai ini juga mengedepankan simbol-simbol kultural mereka. Karena simbol ini disadari teramat penting untuk melokalisir kelompok kultural mereka. Simbol dalam bahasa Tubbs dan Moss dalam bukunya *Human Communication* adalah “something used for or regarded as representing something else”, atau seperti dikatakan Littlejohn, “symbols are not proxy of their objects, but are vehicles for theory conception of objects.”⁵⁵ Gambar partai adalah simbol yang paling transparan bagi masyarakat kulturalnya untuk mengarahkan pilihan dan mencurahkan aspirasi politiknya. Gambar bumi dengan bintang sembilan merepresentasikan kekuatan kultural Nahdlatul Ulama, sedangkan gambar matahari yang dipergunakan oleh PAN merepresentasikan lambang Muhammadiyah.

Kulturalisasi Politik

Kebangkitan agama, di samping sebagai fenomena lokal, adalah fenomena global. Setidaknya menurut Peter L. Berger ada dua alasan untuk menjawab hal ini. *Pertama*, modernitas cenderung memporak-porandakan kepastian-kepastian (*certainty*) yang telah diterima secara *taken for granted* oleh masyarakat sepanjang zaman. Hal ini amat tidak disukai oleh para penganut agama yang tidak bersikap toleran serta gerakan-gerakan keagamaan yang menghendaki agar kepastian tersebut dapat dipertahankan. *Kedua*, pandangan sekuler tulen tentang realitas memperoleh tempat sosial yang penting dalam kultur elit, sehingga tidaklah mengejutkan kalau pandangan ini telah menimbulkan kemarahan dari kalangan yang tidak ikut ambil bagian di dalamnya. Oleh karena itu gerakan-gerakan agama yang berkecenderungan kuat anti sekuler dapat menarik dukungan kelompok sakit hati yang kadang-kadang berbasis agak kurang agamis.⁵⁶

Kenyatannya, gerakan Islam menemukan dirinya dalam himpitan kepentingan-kepentingan antara mempertahankan eksistensi sebagai

⁵⁴ Mu'arif, *Merunut Muhammadiyah: Kritik Seabad Gerakan Pembaruan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2005),199.

⁵⁵ Dikutip dari Muhtadi, *Komunikasi*,177.

⁵⁶ Berger, “Desekularisasi Dunia”, 32.

salah satu kekuatan sosial yang selama ini dapat menjadi payung dari sekian kelompok elit ataupun sebagai Islam yang di depannya dihadapkan pada kekuasaan negara yang diperebutkan secara bebas dan bahkan ia sendiri sedang tidak terhalang untuk mendapatkannya.

Pembenaran kultural terhadap sistem politik yang berlaku pada akhirnya menjadi penghalang yang paling ampuh dalam usaha untuk berdamai dengan sejarah, berdamai dengan masa lalu. Sejarah dihadapi dengan rasa tanpa dendam dan tanpa nostalgia. Itu artinya sebuah pergulatan secara intelektual yang berawal dari kesenjangan antara citra diri dan struktur realitas dan pengalaman yang pahit yang pada akhirnya menemukan kembali rasa percaya kultural. Inilah bentuk pembebasan intelektual. Sekali hal ini dilakukan maka cakrawala baru pun terbuka juga.⁵⁷ Pemasangan politik yang dilakukan oleh Orde Baru yang tidak memperbolehkan Islam dijadikan sebagai asas ternyata tidak begitu saja menghabisi keinginan sebagian kelompok Islam untuk memanfaatkan kebebasan yang dihamparkan di hadapannya. Keinginan menjadikan Islam sebagai kekuatan politik ternyata menemukan momentumnya ketika Orde Baru beringsut dari panggung kekuasaan. Dalam kenyatannya tidak ada bentuk yang monolitik tentang Islam yang berorientasi pada kekuasaan ini. *Pertama*, kelompok atau partai Islam memang mencantumkan Islam sebagai asas sekaligus ingin memperjuangkan selain aspirasi umat Islam dalam aspirasi dari simbol dan kekuatan Islam berupa formalisasi Islam melalui produk-produk hukum. Pendeknya islamisasi menjadi kata kunci untuk memahami kelompok ini. Pertama kali yang diusungnya adalah pengesahan kembali Piagam Jakarta yang dianggap sebagai representasi dari perjuangan Islam itu sendiri. Kelompok kedua, meskipun ia menjelma menjadi kekuatan Islam ia tidak menggunakan simbol-simbol Islam sebagai agama. Namun yang dilakukannya adalah memanfaatkan konstituen Muslim yang secara kultural tercerahkan oleh pendidikan baik yang bersifat tradisional (pesantren) maupun modernis (sekolah-sekolah umum). Kelompok ini tidak memperjuangkan simbol-simbol Islam dan Piagam Jakarta agar diberlakukan kembali tetapi lebih memperjuangkan konstituen yang ia ikat dalam kesadaran kultural.

⁵⁷ Ryadi Gunawan, "Potret Kultural Demokrasi di Indonesia", *Jurnal UNISLA*, No. 34/XIX/II/1997, 11.

Namun demikian kelompok kedua ini tetap saja berorientasi pada kekuasaan politik.

Berbeda dengan hiruk pikuk perebutan kekuasaan yang sedang marak, beberapa kekuatan Islam tetap mengkonsentrasikan dirinya dalam pola pemberdayaan kultural. Kelompok-kelompok seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah masih konsisten untuk menjauhi politik praktis. Meskipun dalam kasus yang hampir sama kedua organisasi ini membentuk partai politik untuk menampung aspirasi anggotanya meskipun tidak terikat secara struktural kepada kedua organisasi besar ini. Karena pada kenyataannya, Islam kultural sedang dihadapkan pada pilihan untuk kembali pada kekuasaan yang sekarang tidak saja dapat diraih dengan mudah, lebih dari pada itu, panggung politik yang meriah seakan-akan telah menawarkan diri dengan begitu rupa.

Muhammadiyah yang saat itu dipelopori oleh Amien Rais mendirikan Partai Amanat Nasional sedangkan Nahdlatul Ulama yang dinahkodai oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa. Kedua partai ini secara tegas tidak mengusung panji-panji Islam ataupun menargetkan kembali berlaku ulang atas Piagam Jakarta dan bahkan mengklaim bahwa partai yang mereka dirikan ini adalah partai inklusif.

Mendirikan partai politik dengan tidak “mengungkungnya” dalam ikatan struktural dengan organisasi kemasyrkatannya adalah wajah ambigu dari sebuah kekuatan Islam yang ingin ditampilkannya. Satu sisi mereka ingin agar proyek kultural mereka tetap menjadi prioritas, Muhammadiyah dengan berbagai sekolah dan rumah sakitnya, Nahdlatul Ulama dengan pondok pesantren dan gerakan keagamaan desa-nya. Namun di sisi lain mereka tidak bisa melepaskan begitu saja *political resources* yang mereka miliki dimanfaatkan oleh kelompok lain, apalagi kelompok-kelompok yang secara ideologis berbeda dan bahkan bertentangan dengan kelompok mereka.

Apa yang dilakukan oleh dua orang penggerak organisasi Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah tersebut merupakan antitesis atas pemikiran kedua tokoh tersebut di era Orde Baru. Abdurrahman Wahid yang menolak *Islamic representativeness* dipaksa oleh keadaan untuk mendirikan partai politik. Awalnya ia yang terikat oleh AD/ART NU tidak diperkenankan rangkap jabatan dalam partai politik kemudian

hanya menjadi pendiri dan deklarator bagi PKB bersama beberapa kiai lainnya. Namun demikian, pasca perpindahan pucuk pimpinan di Nahdlatul Ulama dan juga naiknya Gus Dur sebagai presiden ia malah mengambil alih posisi ketua Dewan Syuro yang memiliki makna yang paling strategis bagi partai politik yang terlahir dari Nahdlatul Ulama itu.

Amien Rais dengan prinsip *high politic*-nya pada awalnya melancarkan gerakan representasi umat Islam di parlemen maupun di pemerintahan. Ia mengajukan sebuah kolektivisme politik umat Islam yang menandai kebangkitan umat Islam di pentas politik. ICMI adalah kendaraan politik (*political vehicles*) non-partai politik yang—dalam sejarahnya—lebih efektif untuk memasuki medan politik ketimbang melalui partai politik resmi.⁵⁸

Selain itu, menurut Amien, ia menolak sekularisasi Islam dan politik. Baginya Islam dan sekularisme adalah sebuah antagonisme total yang tidak bisa didamaikan. Baginya, Islam adalah skema kehidupan (*the scheme of life*) yang sangat jelas. Masyarakat yang dibangun oleh setiap Muslim adalah masyarakat yang tunduk pada kehendak Ilahi.⁵⁹

Dengan beberapa uraian di atas nampak dengan jelas bagaimana Amien Rais mengkonseptualisir politiknya. Bentuk formalitas Islam nampak penting, awalnya, bagi Amien Rais terlebih bagaimana representasi umat Islam yang mayoritas ini dapat tersalurkan dalam ruang politik yang selama ini dikuasai oleh kelompok nasionalis.

Demikian kehadiran PAN yang tanpa membawa embel-embel Islam juga tidak memasukkan Islam sebagai dasarnya merupakan antitesis terhadap cita-cita politiknya yang awal. Realitas dan kesadarannya atas realitas “memaksa”-nya untuk mengakomodir pikiran-pikiran pluralistik yang bahkan harus menerima beberapa non-Muslim untuk menjadi anggota partainya sebagai konsekuensi dari partai yang terbuka tersebut.

⁵⁸ Istilah *high politic* yang bermuara pada representasi umat Islam di pentas kekuasaan menimbulkan beberapa kontroversi. Debat ini dapat ditemukan dalam Afandi, *Islam Demokrasi*.

⁵⁹ Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wabid, M. Amien Rais, Nurcholil Madjid, Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), 171.

Karena itulah, menurut Abd A'la, partai-partai politik yang didirikan oleh para tokoh umat Islam dewasa ini dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok besar. *Pertama*, partai yang menjadikan Islam sebagai asas dan program formal. *Kedua*, partai yang mementingkan pengembangan nilai-nilai Islam daripada simbol-simbol Islam. Masih menurutnya, perbedaan dua kelompok ini bersumber dari perbedaan pendekatan dalam menangkap ajaran Islam sehingga keduanya mempunyai perbedaan dalam orientasi dan program.⁶⁰

Maka kemudian ada dua kategori Islam kultural yang sedang berkembang, yaitu Islam kultural-struktural dan Islam kultural-non struktural atau kultural murni. Islam kultural-struktural menggambarkan gerakan kultural Islam yang merasuk wilayah struktural. Kelompok ini tidak begitu kuat dalam klaim terhadap Islamnya apalagi menjadikan Islam sebagai asas partainya. Berikutnya yang terjadi adalah adanya usaha untuk melakukan kulturalisasi politik terhadap dinamika kekuasaan yang selama ini cenderung memasuki area yang keras. Area yang hanya melibatkan patron politik dalam mengelola atau politisasi kultural. Kelompok kultural-struktural yang diwakili oleh PKB dan PAN sebagai sayap politik bagi Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah ini berorientasi pada substansi (*rub*) Islam daripada simbol dan panji-panji Islam.

Sayangnya, partai seperti ini hanya mengikat konstituen pemilihnya melalui ikatan emosional kulturalnya. Sehingga dengan demikian untuk menghasilkan partai politik yang berorientasi pada program dan rasional masih jauh dari kenyataan. Pemilih hanya terikat pada patron kultural mereka untuk mengarahkan pada pilihan politiknya. Pemilih tidak pernah tahu ataupun tidak perlu tahu bagaimana program partainya sehingga layak untuk dipilih. Yang terpenting adalah soliditas kultural yang harus dimanifestasikan dalam memilih partai politik tersebut. Kelompok Islam kultural-struktural ini beroperasi untuk mengikat masyarakat yang mengidentifikasi diri mereka pada kultur yang sama. PKB dengan basis kultural NU yang mayoritas adalah masyarakat tradisionalis untuk didorong ke pentas nasional sebagai kekuatan yang signifikan untuk menunjukkan eksistensi kultural mereka. Kehendak untuk menampilkan kemampuan bersaing mereka dalam *struggle for power* dan menjadi pelaku aktif dalam

⁶⁰ Abd A'la, "Partai-Partai Islam Indonesia Saat Ini", 18.

kehidupan politik adalah bagian dari usaha untuk meminimalisir *image* bahwa kelompok kultural NU ini tidak memiliki kapabilitas di bidang politik praktis.⁶¹

Demikian juga yang berlaku pada PAN. Partai ini secara struktural tidak melibatkan Muhammadiyah sebagai induk organisasinya, namun konstituen partai ini mayoritas adalah warga Muhammadiyah. Ikatan kultural yang bersemayam dalam angan-angan sosial sebagai warga Muhammadiyah adalah alasan yang paling rasional dalam menentukan pilihan politiknya terhadap Partai Amanat Nasional setiap kali diadakan pemilihan umum.

Islam kultural yang kedua yaitu Islam kultural-non struktural atau Islam kultural murni adalah diwakili oleh organisasi keagamaan yang berorientasi pada pendidikan masyarakat sipil. Organisasi seperti NU dan Muhammadiyah adalah contoh dari gerakan ini meskipun mereka memiliki sayap politik dalam PKB dan PAN. Meski posisi yang tegas antara ikatan organisasi keagamaan dan organisasi politiknya tidak dapat dilakukan, namun orientasi organisasinya jelas-jelas memiliki perbedaan yang sangat tajam. Selain kedua organisasi ini masih banyak organisasi keagamaan yang bergerak dalam pemberdayaan kultural.

Catatan Akhir

Islam kultural dalam konsepsi masyarakat Indonesia adalah *mainstream* pemahaman dan perilaku umat Islam Indonesia. Proses masuk serta interaksinya yang dibangun melalui dakwah kultural telah menghadirkan Islam yang khas Indonesia dan bahkan khas daerah-daerah tertentu di Indonesia. Namun demikian, masuknya Islam yang didominasi melalui jalur kultural ini memberikan coraknya yang tersendiri dalam implementasinya di era modern. Islam Indonesia yang *mainstream* Islam kultural tidak memiliki semangat Islamisasi struktural sebagaimana daerah atau wilayah yang dahulu proses masuknya Islam melalui penaklukan kekuasaan.

⁶¹ Pada era Soekarno kelompok ini hanya dianggap mampu mengumpulkan suara pada masa pemilu sehingga ketika harus membentuk kabinet NU selalu kehabisan kader profesionalnya. Pada dua dasawarsa pertama era Soeharto tidak terlalu banyak berbeda. Meski masuk lima besar pada pemilu 1971, NU tidak dapat berbuat banyak. Berikutnya malah dipolitisasi dan dijadikan *vote getter* setiap pemilu oleh partai hasil fusinya, yaitu PPP.

Naluri politik yang merupakan bagian inheren dari sebuah komunitas menjadikan Islam bergerak untuk menampilkan kekuatan yang signifikan di pentas politik nasional. Namun kondisi politik pasca-kemerdekaan sampai pada masa Orde Baru sangat tidak kondusif bagi kekuatan Islam. Fobia pembangkangan Islam menjadikan negara yang berkuasa menyingkirkan kekuatan-kekuatan Islam. Di masa Orde Baru, kekuasaan negara sedemikian kuatnya, sehingga kekuatan Islam harus beringsut dari panggung politik. Penerapan asas tunggal Pancasila adalah klimaks perjuangan Islam dalam pentas politik. Namun dengan mengundurkan diri dari politik praktis inilah kekuatan Islam mampu menampilkan wajah kulturalnya yang penuh dinamika dan lebih substansial.

Era reformasi adalah titik balik dari sejarah perjuangan dan kekuatan Islam. Islam kultural yang telah mengundurkan diri dari politik melihat adanya peluang untuk tampil kembali yang dalam hal ini diwakili oleh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah seiring dengan kebebasan yang didapatkan oleh arus reformasi. Reformasi menjadi peluang sekaligus tantangan bagi gerakan Islam kultural tersebut. Tantangan yang belum terantisipasi sepenuhnya menjadikan organisasi-organisasi kultural ini sekali lagi harus berhati-hati dalam menyikapinya. Maka pilihan untuk terjun dalam politik praktis dilakukannya dengan ideologisasi kultural dan sekaligus kulturalisasi politik.

Ideologisasi kultural bermakna melakukan politisasi ideologis terhadap basis-basis kultural mereka. Dibentuknya PKB sebagai sayap politik NU dan PAN sebagai sayap politik Muhammadiyah adalah strategi untuk terjun langsung dalam dunia politik tetapi sekaligus menyelamatkan organisasi kultural mereka dari limbah politik yang mungkin akan menstigma nama baik organisasi kultural mereka. Ideologisasi kultural ini nampak begitu vulgar dengan proses simbolisasi yang dilakukan oleh kedua parpol bentukan tokoh-tokoh ormas tersebut. PKB dengan lambang bola dunia dan bintang sembilan adalah penanda atas organisasi Nahdlatul Ulama. Sedangkan gambar matahari bersinar terang yang digunakan sebagai lambang PAN memberikan pesan pada ruang publik atas keterikatannya dengan Muhammadiyah.

Kedua, proses kulturalisasi politik yaitu menarik dunia politik Islam yang cenderung ideologis menuju politik yang berbasis pada

kultur. Tidak mencantumkan asas Islam adalah sebuah cara menghindarkan diri dari politisasi agama dan sekaligus menampilkan citra Islam yang lebih ramah terhadap kultur masing-masing. Tidak menyeret agama dalam kubangan politik yang cenderung menghitamkan wajah Islam adalah pilihan strategis bagi beberapa organisasi-organisasi sosial keagamaan ini.

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. "Partai-Partai Islam Indonesia Saat Ini: Antara Formalisme dan Pengembangan Nilai-Nilai Islam" dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.). *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet, 1999.
- Abdillah, Masykuri. "Islam Politik dan Islam Struktural" dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.). *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 Sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet, 1999.
- Abû Zayd, Naşr Hâmid. *Naqd al-Khiţâb al-Dînî*. Kairo: Maktabah Madbûlî, 2003.
- Afandi, Arif. *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Ali, Fachry. "Islam dan Pemberdayaan Politik Umat: Telaah Peran NU dan Muhammadiyah" dalam Asep Gunawan (ed.). *Artikulasi Islam Kultural: dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Srigunting, 2004.
- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Azra, Azyumardi. *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme, dan Pluralitas*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Berger, Peter L. "Desekularisasi Dunia: Tinjauan Global" dalam Peter L. Berger (ed.) *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*, terj. Hasibul Khoir. Yogyakarta: Arruzz, 2003.
- , *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Bruinessen, Martin van. *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*. Yogyakarta: Bentang, 1998.

- , "Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia". *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14, 2003.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Dhofier, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Esposito, John L. dan Voll, John O. *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.
- Gaffar, Affan. "Islam dan Politik Era Orde Baru: Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat" dalam Asep Gunawan (ed.). *Artikulasi Islam Kultural: dari Tabapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Srigunting, 2004.
- Gunawan, Asep. "Dialektika Islam Kultural dan Islam Politik: Format Gerakan Islam Pasca Orde Baru" dalam Asep Gunawan (ed.) *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tabapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Srigunting, 2004.
- Gunawan, Ryadi. "Potret Kultural Demokrasi di Indonesia". *Jurnal UNISLA*, No. 34/XIX/II/1997.
- Hakim, Sudarnoto Abdul. "Memperbarui Pembaruan Muhammadiyah: Telaah Sosial Politik" dalam Mukhaer Pakkanna dan Nur Achmad (eds.) *Muhammadiyah Menjemput Perubahan: Tafsir Baru Gerakan Sosial-Ekonomi-Politik*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2005.
- Hefner, Robert W. "Islamisasi dan Demokratisasi di Indonesia" dalam Robert W. Hefner dan Patricia Horvatic (eds.) *Islam di Era Negara-Bangsa: Politik dan Kebangkitan Agama Muslim Asia Tenggara*, terj. Imron Rosyidi. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2001.
- Jabiri (al), Muhammad Abid. *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Kaplan, David dan Manners, Albert A. *Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Lelland, David Mc *Ideologi Tanpa Akhir*, terj. Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Lidle, R. William. *Islam, Politik, dan Modernisasi*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.

- Madjid, Nurcholis. “Ahlussunnah Waljamaah: Satu Paham Dua Kultur” dalam Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2004.
- Malik, Dedy Djamaluddin dan Ibrahim, Idi Subandy. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholis Madjid, Jalaluddin Rakhmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Mannheim, Karl *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Mu’arif. *Merumat Muhammadiyah: Kritik Seabad Gerakan Pembaruan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Muhaimin, Yahya A. *Bisnis dan Politik: Kebijaksanaan Ekonomi Indonesia 1950-1980*, terj. Hassan Basari dan Muhadi Sugiono. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Muhtadi, Asep Saeful. *Komunikasi Politik Nabhdlatul Ulama*. Jakarta: LP3ES, 2004.
- Panggabean, Syamsu Rizal. “Din, Dunya, dan Daulah” dalam Taufik Abdullah (ed.) (et. al.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtisar Baru Van Hoeve, t.th.
- Peursen, Van. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Raziq (al), Ali ‘Abd. “Risalah Bukan Pemerintahan, Agama Bukan Negara” dalam Charles Kurzman (ed.). *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Surbakti, Ramlan. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Syamsuddin, M. Din. “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”. *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. 4, No. 2, 1993.
- Syamsudin, M. Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Wahid, Abdurrahman. “Islam, Pluralisme, dan Demokratisasi” dalam Arief Afandi (peny.). *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.