

Sejarah Konflik Ummat Islam di Indonesia

Zainurofiq

Abstract

In the course of history, there are at least three problems that have induced conflicts among Muslim *ummat* in Indonesia. First, an ideological conflict that divides Muslims into those who aspires Islam as a basis of the state and those who promote nationalism as a principal basis of the state. Such a conflict has occurred in the 20th century and remains take place presently. Pancasila that has been issued as an ideology of the state is not more that just a compromised, middle-road solution to this conflict. Second, a conflict of religious thought that has embodied in the Islamic organizations. Formerly, this can take forms of ‘traditionalist’ and ‘reformist’ conflict that is represented respectively by Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah, or even a conflict of intra-reformist organizations such as Muhammadiyah-Serikat Islam, or a conflict of intra-single organization as happens to NU. The emergence of new Islamic mass-organizations in the Reform era seems to be a valve of this conflict of religious thought. Third is a conflict of the nature and orientation of Indonesian culture. In the early 1930s, a sharp conflict revolving around whether Indonesian culture should emulate the Western culture or Eastern culture took place. The debate over Pornography Act currently is not other than a sort of this conflict.

Keywords: *Konflik, Umat Islam, Ideologi, Paham Keagamaan, Kebudayaan*

Pendahuluan

Sebagai bangsa yang sangat majemuk, Indonesia memiliki potensi konflik yang cukup besar, yang mencakup beragam identitas seperti agama, etnis, adat, pusat lawan daerah, Jawa lawan luar Jawa dan sebagainya. Kadang-kadang dua identitas (misalnya, agama dan etnisitas) dapat bergabung menjadi satu dalam sebuah konflik. Berkenaan dengan konflik agama, ia dapat berupa konflik antaragama yang berbeda atau antarliran yang berbeda dalam suatu agama serta antaraagama dan budaya lokal (adat). Berbagai jenis konflik tersebut, tentu saja, tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di sepanjang sejarah umat manusia. Akan tetapi, walaupun secara umum jenis konflik yang terjadi di Indonesia memiliki kesamaan dengan yang terjadi di tempat lain, tetap saja gambaran terperinci tentang konflik itu akan berbeda satu sama lain.

Mengingat begitu banyaknya jenis konflik yang terjadi di Indonesia, tulisan ini membatasi diri hanya pada konflik internal umat Islam. Masalah ini tampaknya kembali menghangat setelah insiden Monas pada Minggu, 1 Juni 2008 lalu, yang seolah-olah merupakan ‘puncak’ dari pro dan kontra di tengah-tengah kaum Muslim berkenaan dengan bagaimana seharusnya menyikapi eksistensi Ahmadiyah di Indonesia. Berbagai kekisruhan yang terjadi selama persidangan dua tokoh Front Pembela Islam (FPI), yang menjadi terdakwa kasus insiden Monas

tersebut, semakin menunjukkan kepada kita bahwa konflik antarsesama umat Islam di Indonesia sepertinya masih jauh dari reda.

Dalam situasi seperti sekarang, tampaknya refleksi terhadap pengalaman-pengalaman sejarah Indonesia dari masa lampau hingga sekarang sangatlah penting. Jauhnya jarak antara generasi masa kini dan peristiwa-peristiwa sejarah itu mungkin akan memudahkan mereka untuk bersikap lebih ‘obyektif’. Selain itu, dengan mengaca pada sejarah, dapat direnungkan apa kiranya yang harus dilakukan dalam menghadapi tantangan-tantangan saat ini. Alih-alih menyajikan sebuah kajian historis baru, tulisan ini hampir seluruhnya berdasarkan pada kajian-kajian sejarah yang sudah ada. Akan tetapi, berbeda dengan kajian-kajian sejarah yang sudah ada yang terfokus pada periode tertentu dan bersifat terperinci, tulisan ini hanya menyoroti kasus-kasus tertentu dengan tujuan menemukan kesinambungan dan perubahan yang terjadi dalam rentang masa yang cukup panjang.

Sejak dekade awal abad ke-20 hingga sekarang, sekurang-kurangnya ada tiga masalah penting yang menimbulkan pertentangan di antara sesama umat Islam di Indonesia. *Pertama*, pertentangan ideologis antara kelompok yang menginginkan Islam dijadikan sebagai ideologi negara dan kelompok yang mengutamakan kebangsaan sebagai dasar negara. *Kedua*, perbedaan



paham keagamaan di antara gerakan-gerakan Islam. *Ketiga*, perbedaan dalam masalah hakikat dan arah kebudayaan Indonesia, termasuk bagaimana seharusnya menyikapi budaya asing/Barat. Ketiga jenis konflik ini kadangkala tumpang tindih satu sama lain, dan biasanya kepentingan sosial, ekonomi dan politik turut mempengaruhi tinggi rendahnya suhu konflik yang bersangkutan.

Jika menengok kembali sejarah pemikiran dan gerakan di negeri ini, kita mungkin akan semakin sadar bahwa ternyata hangatnya pembicaraan tentang ideologi negara, khususnya mengenai hubungan agama dan negara, sudah mulai menjadi bahan pembicaraan di kalangan para pemimpin bangsa ini sejak tahun-tahun awal abad ke-20.¹ Barangkali sulit dimungkiri bahwa penyebaran Islam yang cukup meluas di Nusantara sejak abad ke-13, penggunaan bahasa Melayu oleh para ulama untuk mendakwahkan Islam, dan kesamaan nasib di bawah jajahan Belanda, semua ini telah melempangkan jalan bagi lahirnya rasa kebangsaan di Nusantara. Berbagai gerakan Islam, seperti Sarekat Islam dan Muhammadiyah yang sama-sama didirikan pada 1912, dan kemudian Nahdlatul Ulama pada 1926—meskipun semuanya dimulai di pulau Jawa—segera berkembang di berbagai wilayah di Nusantara. Penyebaran

gerakan-gerakan tersebut di berbagai daerah secara langsung atau tidak langsung ikut memberikan semangat kesatuan, suatu unsur penting dari rasa kebangsaan. Inilah antara lain yang menjadi sebab mengapa para tokoh gerakan Islam sejak awal abad ke-20 begitu yakin bahwa negara yang mereka cita-citakan harus beridentitas Islam.

Di sisi lain, kenyataan bahwa meskipun secara nominal orang-orang Nusantara mayoritas beragama Islam, tetapi kadar dan orientasi keislaman mereka cukup beragam. Selain itu, di sejumlah daerah, Islam justru menjadi agama minoritas, dan di daerah-daerah yang penduduknya mayoritas Muslim, seringkali terdapat penduduk minoritas yang memeluk agama lain. Keadaan ini kemudian mendorong sebagian aktivis gerakan kemerdekaan di awal abad ke-20 menjadikan rasa kebangsaan (nasionalisme), bukan Islam, sebagai dasar bagi persatuan seluruh rakyat Indonesia.

Memang, pada saat itu, nasionalisme merupakan ideologi gerakan politik di hampir seluruh dunia, yang anginnya bertiup mula-mula dari Barat. Tentu bukan suatu kebetulan bahwa kebanyakan tokoh gerakan yang berideologi nasionalis ini adalah orang-orang yang pernah mendapatkan pendidikan Barat, khususnya di sekolah-sekolah yang didirikan oleh pemerintah kolonial Belanda. Salah satu organisasi nasionalis yang penting disebut

¹ Telaah historis berikut ini merujuk pada Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 267-315.

barangkali adalah Partai Nasionalis Indonesia (PNI) yang didirikan pada 1927 dengan Soekarno sebagai ketuanya. Meskipun pada 1935 PNI akhirnya dibubarkan oleh Belanda, pengaruhnya tetap lestari, khususnya dalam mengilhami berbagai gerakan nasionalis di kemudian hari.

Sejarah mencatat bahwa para pengusung pandangan Islam sebagai ideologi adalah mereka yang tergabung dalam berbagai gerakan Islam (NU, Muhammadiyah, Persatuan Islam, Al-Irsyad, Sarekat Islam, Perti dan sebagainya), sedangkan para pendukung ideologi kebangsaan adalah umat Islam yang berada di luar gerakan-gerakan Islam dan didukung oleh para penganut agama minoritas. Perdebatan antara dua kubu ini sekurang-kurangnya sudah dimulai pada 1925 hingga 1930, terutama antara Soekarno yang nasionalis, di satu pihak, dan Agus Salim serta Mohammad Natsir, di pihak lain. Meskipun terdapat variasi argumen antara kedua belah pihak, tetapi inti pendirian mereka pada dasarnya adalah: Soekarno melihat hanya ‘kebangsaan’ yang dapat mempersatukan penduduk Nusantara, sedangkan Salim dan Natsir melihat bahwa Islam harus dijadikan dasar perekat bangsa karena secara numerik umat Islam adalah mayoritas, dan bahwa ajaran Islam diyakini dapat membawa negara kepada kesejahteraan dan keadilan.

Dan kita sadari, dalam situasi kontradiksi politik dan social yang mencolok seperti ini pun, sebenarnya telah menyebabkan

munculnya sebuah gerakan kaum islamis yaitu kaum sufi, segolongan muslim yang berfikir bijak dibawah payung syariat Islam yang ingin memisahkan mereka dari siasat keduniawian. Kaum yang taat namun tidak mampu merubah kondisi yang ada dan hanya focus membenahi sisi batin . Inipun menjadi bukti sejarah perhelatan pergerakan keummatan dikalangan Muslimin Nusantara.²

Meskipun sejarah mencatat terjadinya gelombang pasang surut, kadang gerakan Islam yang menonjol dan kadang gerakan kebangsaan yang naik dalam masa pra-kemerdekaan, namun ketika konstitusi dirumuskan tahun 1945, kekuatan kedua kubu ini boleh dikata sama-sama kuat.³ Demikianlah akhirnya pertentangan dua kubu tersebut menghasilkan suatu kompromi awal berupa ‘Piagam Yakarta,’ di mana ‘kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya’ disebutkan. Ternyata, kompromi awal ini pun akhirnya harus diubah lagi dengan kompromi baru, di mana diputuskan suatu ‘posisi antara’ dan ‘remang-remang’ bahwa Indonesia adalah ‘bukan negara agama, bukan pula negara sekuler,’ tetapi negara Pancasila. Rumusan sila pertama, ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’ dari Pancasila, dan kemudian

² Tohir, Ajid , *Gerakan politik kaum Tarekat* . Hilmi Inti Perdana 2015 hal 16.

³ Lihat Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).



didirikannya Departemen Agama pada 1946 menunjukkan ‘posisi antara’ negara Indonesia.

Tentu, kompromi politik tersebut tidak dapat memuaskan semua pihak. Kubu Islam, misalnya, kembali berusaha memasukkan gagasan penerapan syariat Islam secara eksplisit dalam konstitusi, seperti tercermin dalam perdebatan di Sidang Konstituante di paruh kedua 1950-an⁴, lalu upaya memasukkan ‘tujuh kata’ (kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya) di sidang MPRS pada 1967, dan terakhir di sidang MPR pada 2002.⁵ Bahkan ada juga kelompok Islam seperti DI/TII yang berjuang untuk mendirikan ‘negara Islam’ melalui pemberontakan bersenjata, terutama di Jawa Barat, Sulawesi Selatan dan Kalimantan Selatan.⁶ Akan tetapi, semua usaha itu tidak pernah berhasil. Di sisi lain, kalangan kebangsaan sekuler juga berusaha menyingkirkan Islam dari politik, seperti tuntutan pembubaran Departemen Agama pada tahun-tahun awal Orde Baru, keinginan menghapuskan pelajaran agama di sekolah, serta usaha mensekulerkan UU Perkawinan.

⁴ Untuk kajian mengenai sidang Konstituante, lihat Ahmad Syafi’i Ma’arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), dan Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: a Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959* (Jakarta: Sinar Harapan, 1992).

⁵ Lihat “Perubahan Keempat UUD 1945 Disahkan,” *Kompas*, 11 Agustus 2002.

⁶ C.van Dijk, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan* (Jakarta: Grafiti, 1983).

Namun, semua upaya ini juga tak pernah sepenuhnya berhasil.⁷ Demikianlah, akhirnya lagi dan lagi kompromi semula tetap dipertahankan hingga sekarang.

Karena pertentangan ini sangat politis, maka dalam perkembangan sejarah, dikotomi antara umat Islam yang termasuk dalam gerakan-gerakan Islam dan umat Islam yang berada di luarnya kadang menjadi sangat tajam. Di kalangan suku Jawa (suku yang paling dominan di Indonesia, yakni lebih dari 40 % dari total penduduk), dikotomi antara Muslim *santri* dan Muslim *abangan* kadang sangat kental. Yang pertama adalah mereka yang cenderung taat dalam beragama dan berpegang teguh pada ajaran ortodoks, sedangkan yang kedua adalah mereka yang beragama Islam secara nominal dan keberagamaannya mereka berwatak sinkretis. Garis pemisah antara santri dan abangan secara kultural sebenarnya tidak begitu tajam, tetapi ia menjadi semakin jelas dan tajam justru karena permainan partai-partai politik. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah ‘politik aliran.’ Maka, partai-partai nasionalis sekuler, seperti PNI, PSI dan PKI, biasanya menggalang kekuatan di kalangan abangan, sementara partai-partai Islam, seperti Masyumi, NU, PSII dan Perti, menggalang dukungan dari kalangan santri.

⁷ Lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

Setelah lahirnya Orde Baru, beberapa pengamat mengatakan bahwa ‘politik aliran’ sudah tidak relevan lagi karena perubahan politik yang terjadi. Akan tetapi, anggapan mengenai memudarnya politik aliran ini, menurut penulis, hanya dapat dilihat dari sudut bahwa kalangan santri atau tepatnya, kaum Muslim yang tergabung dalam gerakan-gerakan Islam, terpecah menjadi dua kubu sejak awal 1970-an, yaitu kubu yang masih ideologis dan kubu yang non-ideologis.⁸ Sebaliknya, jika dilihat secara umum, pertentangan antara kubu nasionalis sekuler dan kubu Islam ideologis boleh dikata tidak pernah berhenti dalam sejarah bangsa hingga sekarang. Di sisi lain, peta konflik memang sedikit berubah sejak 1970-an, di mana kubu nasionalis sekuler abangan seringkali sejalan dengan kubu gerakan Islam santri non-ideologis dalam menghadapi kubu Islam santri ideologis. Selain itu, secara kultural barangkali budaya santri sejak 1980-an hingga sekarang semakin kuat di masyarakat, meskipun perubahan budaya ini sepertinya tidak banyak berpengaruh pada orientasi politik mereka. Partai-partai yang tidak berasaskan Islam dari zaman Soekarno sampai sekarang tetap kuat, sementara partai-partai yang berasaskan Islam kembali menjamur setelah jatuhnya Orde

Baru. Jadi, di ranah politik, polarisasi Islam-kebangsaan sedikit banyak masih ada.

METODE

Metode yang digunakan adalah metode kualitatif. Moleong mendefinisikan metode ini sebagai cara untuk mendeskripsikan fenomena sosial yang bisa mengeksplorasi persoalan dan gejala sosial dengan mendalam. Metode kualitatif ini di gunakan karena beberapa pertimbangan:

Pertama, Metode kualitatif deskriptif sesuai dengan orientasi riset ini, yaitu untuk mendeskripsikan kenyataan. *Kedua*, metode ini mengkaji secara langsung interaksi variable dalam penelitian. *Ketiga*, metode ini lebih peka dan lebih dapat menyesuaikan diri dengan banyak penajaman pengaruh bersama terhadap pola-pola nilai yang di hadapi.

B.HASIL DAN PEMBAHASAN

Setelah menengok sekilas sejarah pergumulan Islam dan kebangsaan di negeri ini, apa kira-kira yang harus dilakukan untuk menghadapi tantangan di masa sekarang? Belajar dari sejarah, terperangkap terus-menerus dalam salah satu kubu (yakni Islam atau sekuler) adalah suatu kesalahan, dan karenanya upaya pengembangan kompromi yang sudah ada, yaitu Pancasila dengan ‘posisi antara’ itu, merupakan suatu keharusan.

⁸ Lihat Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to ‘New Order’ Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982); dan Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).



Problem berat yang dihadapi bangsa Indonesia adalah karena selama lebih dari 50 tahun usia kemerdekaan, terlepas dari banyaknya kemajuan yang dicapai, amanat Pancasila dan UUD 1945 masih banyak yang belum terlaksana. Kemiskinan, kebodohan dan ketidakadilan sosial yang masih terasa di mana-mana dengan mudah dapat dijadikan alasan oleh kalangan tertentu untuk menawarkan ideologi alternatif, baik yang bersifat sekuler ataupun yang berorientasi keagamaan. Di pihak lain, jika ideologi Pancasila diganti, kemungkinan besar bangsa ini akan terpecah belah. Penulis khawatir, akibatnya justru lebih berat bagi rakyat ketimbang usaha-usaha serius untuk memperbaiki ‘rumah bersama’ yang sudah ada. Karena itu, yang harus dilakukan nampaknya bukan memenangkan ‘kebangsaan’ atas ‘Islam’ atau sebaliknya, melainkan berusaha mengintegrasikan keduanya. Pada level praktis, integrasi itu harus dapat mewujudkan masyarakat yang adil dan sejahtera.⁹

Perbedaan Paham Keagamaan dan Organisasi.

Perbedaan ini yang memicu konflik di antara umat Islam Indonesia adalah perbedaan paham, atau lebih tepatnya, tafsir keagamaan, yang melembaga menjadi organisasi.

Perbedaan paham keagamaan yang pernah meruncing cukup tajam adalah antara gerakan reformis atau ‘kaum muda,’ seperti Muhammadiyah dan Persatuan Islam, dengan kelompok tradisional atau ‘kaum tua,’ yang diwakili Nahdlatul Ulama (NU). Beberapa praktik keagamaan yang sudah berakar dalam budaya masyarakat, seperti tahlilan untuk orang mati, pembacaan talqin, haulan dan sebagainya, diserang oleh orang-orang Muhammadiyah atau kaum muda sebagai bid’ah atau bahkan syirik, terutama praktik-praktik yang dianggap sebagai pemujaan atau minta berkah pada orang yang dianggap suci, sementara kalangan tradisional mencoba mempertahankan semua itu.¹⁰

Pertikaian antara kaum muda dan kaum tua ini terjadi bukan hanya di Jawa, tetapi juga di berbagai daerah seperti Sumatra Barat, Sulawesi Selatan dan Kalimantan Selatan. Di Amuntai, Kalimantan Selatan, pada 1926, pemerintah kolonial Belanda bahkan mau memfasilitasi debat antara dua kubu ini. Persaingan antara kedua kubu dalam berebut pengikut dan masjid di Alabio pada 1931 akhirnya melibatkan pihak keamanan dari pemerintah kolonial untuk melerai. Bahkan pada 1946, seorang tokoh kaum muda di Alabio ditangkap dan dibunuh Belanda, konon karena pihak kaum tua melaporkan bahwa

⁹ Mujiburrahman, “Oposisi atau Integrasi?: Islam dan Kebangsaan di Indonesia,” *Tashwirul Afkar*, no. 22 (2007), hlm. 114-115.

¹⁰ Kajian pioner mengenai masalah ini, meski dari sudut pandang seorang pendukung modernisme, adalah Noer dalam *Gerakan Modern Islam*.

sang tokoh adalah aktivis gerakan kemerdekaan. Kemudian pada 1949, giliran seorang tokoh kaum tua yang diculik dan dibunuh oleh sekelompok orang tak dikenal, dan ini diduga sebagai tindakan balas dendam dari kaum muda.¹¹

Banyak faktor yang mungkin mempengaruhi mengapa pertikaian paham itu dapat terjadi begitu keras. Perebutan otoritas keagamaan di antara tokoh-tokoh setempat ditambah dengan rendahnya pendidikan dan wawasan orang-orang awam yang menjadi pengikut mereka barangkali merupakan alasan penting mengapa pertikaian itu terjadi.¹² Selain itu, tak bisa dimungkiri bahwa pengaruh pemikiran Islam yang berkembang di Timur Tengah jelas sangat signifikan dalam masalah ini. Kebanyakan mereka yang menjadi tokoh pemurnian adalah orang-orang yang belajar di al-Azhar, di mana pengaruh pemikiran Muḥammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridhâ cukup kuat, sementara para ulama tradisional umumnya adalah ‘alumni’ pengajian klasik di Masjid al-Haram, Mekah.¹³

¹¹Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), hlm. 55-57.

¹² Seperti diakui dan dicatat oleh Idham Chalid, tokoh NU asal Kalimantan Selatan, bahwa ketika masa mudanya, di awal 1930-an dia menyaksikan konflik antara ‘kaum tua’ dan ‘kaum muda’ di Amuntai, kampung halamannya, terutama karena para pengikut awam sangat fanatik pada ulama yang diidolakan mereka masing-masing. Lihat Arief Mudatsir Mandan (ed.), *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008), hlm. 65 dan 69.

¹³ Untuk kajian-kajian mengenai pengaruh alumni al-Azhar di Nusantara, lihat William Roff, “Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s,” *Indonesia*, No.9 (1970), hlm. 73-88; Mona Abaza, “Indonesian

Meskipun pertentangan paham ini sempat begitu keras, lama kelamaan kedua belah pihak mulai ‘capek’ dan kemudian berusaha bekerjasama. Tokoh-tokoh kedua kubu kemudian mengatakan bahwa sebenarnya mereka hanya berseteru dalam hal-hal cabang (*furû’*), bukan prinsip (*ushûl*), dan karena itu tak ada alasan untuk saling mengkafirkan. Selain itu, kalangan kaum tua perlahan-lahan mengikuti cara-cara kalangan kaum muda, misalnya dalam membentuk organisasi, membuat karya tulis untuk membela paham sendiri dan menerapkan sistem klasikal dalam pendidikan pesantren mereka. Rekonsiliasai antara kaum tua dan kaum muda ini kemudian antara lain tercermin dalam pembentukan sebuah federasi yang bernama Majelis Islam A’la Indonesia (MIAI) pada 1937, di mana semua organisasi Islam masuk sebagai anggota.¹⁴

Tetapi MIAI tidak sepenuhnya merangkul gerakan Islam. Pada Kongres Al-Islâm yang diadakan MIAI di Surabaya pada 1938, NU mengusulkan agar Ahmadiyah Lahore ditolak, dan usul ini diterima. Padahal Sarekat Islam sebelumnya cukup toleran pada

Azharites Fifteen Years Later,” *Sojourn*, Vol. 18, No. 1 (2003), hlm. 139-153; Michel Laffan, “An Indonesian Community in Cairo: Continuity and Change in a Cosmopolitan Islamic Milieu,” *Indonesia*, No. 77 (2004), hlm. 1-26; Mona Abaza, “More on the Shifting Worlds of Islam: The Middle East and Southeast Asia, A Troubled Relationships?” *The Muslim World*, Vol. 97 (2007), hlm. 419-36.

¹⁴ Lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, terj. Daniel Dhakidae (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), hlm. 119.



Ahmadiyah Lahore yang diperkenalkan di Indonesia sejak 1925 dengan bantuan Muhammadiyah.¹⁵ Keakraban Muhammadiyah dan Ahmadiyah Lahore ini kemudian berangsur retak karena perbedaan-perbedaan paham, dan karena Ahmadiyah di India terkesan pro-Inggris.¹⁶ Yang jelas, sebagai gerakan yang kecil, Ahmadiyah waktu itu memang mudah diabaikan oleh organisasi-organisasi Islam lainnya.

Perlu juga dicatat bahwa pertikaian paham juga pernah terjadi antara kalangan reformis sendiri, yakni antara Muhammadiyah dan Sarekat Islam (SI). Sekurangnya ada dua masalah yang pernah menimbulkan konflik di antara kedua organisasi ini.¹⁷ *Pertama*, Muhammadiyah mau mengikuti kurikulum pendidikan pemerintah kolonial Belanda dengan imbalan subsidi dari yang terakhir. Ini dilakukan Muhammadiyah dalam rangka menyaingi gerakan missionaris Kristen di Indonesia dan memodernkan pendidikan Islam. Sementara itu, Sarekat Islam (SI) adalah gerakan politik yang tidak mau bekerjasama dengan pemerintah kolonial sehingga beberapa tokoh SI tidak menyukai Muhammadiyah dan menganggapnya sebagai anti-politik dan anti-nasionalis. *Kedua*, pada 1926, dalam rangka

memenuhi undangan Ibn Sa'ud yang baru berkuasa di Arabia, Mas Mansur dari Muhammadiyah dan Tjokroaminoto dari SI sama-sama berangkat ke Mekkah. Pada saat itulah terlihat bahwa Tjokroaminoto sering tidak sembahyang. Ada juga desas-desus bahwa ia menyelewengkan dana delegasi. Lebih-lebih tingkah laku istrinya (mantan seorang penari Solo) dinilai mengecewakan. Masalah ini kemudian disebarkan oleh orang-orang Muhammadiyah sehingga membuat keruh hubungan antara kedua organisasi tersebut di tanah air.

Terlepas dari konflik-konflik di atas, gerakan-gerakan Islam yang bersatu dalam MIAI dapat bertahan hingga tahun awal pendudukan Jepang. Pada mulanya, Jepang memang mencoba mengeksploitasi MIAI untuk kepentingannya, tetapi tidak begitu berhasil. Maka pada 1943, Jepang mensponsori wadah baru bagi gerakan-gerakan Islam yang diberi nama 'Majelis Sjuro Muslimin Indonesia' (Masjumi).¹⁸ Organisasi ini didominasi oleh tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah, dan tokoh kaum tua, Hasjim Asj'ari, dipilih sebagai pemimpin puncaknya. Jepang memang berkeinginan untuk memobilisasi massa Islam dalam Perang Asia Raya, sementara kalangan Islam melihat hal ini sebagai kesempatan untuk memperkuat posisi mereka.

¹⁵ Kemungkinan besar Ahmadiyah Lahore dapat diterima oleh ormas Islam lainnya waktu itu adalah karena, berbeda dengan Ahmadiyah Qadiyan, mereka mengakui Mirza Ghulam Ahmad hanya sebagai pembaru (*mujaddid*), bukan Nabi.

¹⁶ Noer, *Gerakan Modern Islam*, hlm. 264.

¹⁷ Noer, *Gerakan Modern Islam*, hlm. 255-60.

¹⁸ Lihat Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, Bab Tujuh.

Setelah proklamasi kemerdekaan 17 Agustus 1945, gerakan-gerakan Islam kembali berusaha mempersatukan kekuatan. Maka pada November 1945 dilaksanakanlah Kongres Umat Islam di Yogyakarta, dan pada acara tersebut terbentuk satu partai politik yang mewadahi semua gerakan Islam di Indonesia yang diberi nama 'Masjumi' (juga).¹⁹ Akan tetapi, rupanya politik adalah medan yang sangat rentan dengan konflik, sehingga pada 1947, Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) meninggalkan Masjumi. Hanya berselang tiga tahun kemudian, tepatnya pada 1952, NU juga meninggalkan Masjumi. Demikianlah persatuan Islam di ranah politik tidak bisa bertahan lama.

Karena Masjumi menentang Demokrasi Terpimpin usulan Soekarno, dan sebagian pemimpin Masjumi dituduh terlibat dalam pemberontakan PRRI, pada Agustus 1960 partai tersebut dibubarkan oleh Soekarno dan beberapa pemimpinnya dijebloskan ke penjara. Jadi, pada periode ini, yang banyak bermain di ranah politik dari kalangan organisasi Islam tinggal NU dan dalam batas tertentu juga Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti). Dukungan NU dan Perti terhadap Demokrasi Terpimpin jelas semakin memperburuk hubungan antara tokoh-tokoh kedua organisasi itu dengan tokoh-tokoh Masjumi.²⁰ Dalam

perkembangan selanjutnya, gerakan-gerakan Islam tidak pernah lagi dapat bersatu dalam satu partai politik. Memang, segera setelah kejatuhan Soekarno, pada 1967-1969, ada usaha-usaha untuk mempersatukan gerakan Islam kembali, tetapi usaha ini tidak pernah berhasil. Demikian pula ketika pada awal 1990-an ICMI didirikan, sebagian orang berpikir organisasi ini dapat menjadi wadah bersama gerakan-gerakan Islam, tetapi pemimpin NU, Abdurrahman Wahid, menolak untuk bergabung.²¹

Patut pula dicatat bahwa konflik intra-ummat Islam tidak hanya terjadi antarorganisasi yang berbeda, tetapi juga antarsesama Muslim dalam satu organisasi. Misalnya, belum sampai berusia satu dasawarsa, Sarekat Islam sudah mengalami konflik internal antara kubu yang berorientasi Islam dan kubu yang berorientasi kiri (komunis).²² Di kalangan NU, terjadi pula konflik internal ketika memutuskan bagaimana menyikapi Demokrasi Terpimpin yang diterapkan Soekarno. Tokoh-tokoh semisal Bisri Syansuri dan Moch. Dachlan adalah termasuk orang-orang yang keras menentang

belah bambu' Soekarno, yaitu Masjumi diinjak dan NU diangkat. Lihat Ahmad Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 178-186.

²¹ Tentang ICMI, lihat Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class," *Indonesia* No. 56 (1993), hlm. 1-37; dan R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No.3 (1996), hlm. 613-34.

²² M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991), hlm. 262-67.

¹⁹ Untuk sejarah kajian sejarah Masjumi, lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Grafiti Press, 1987).

²⁰ Karena itu tidak heran kalau Ahmad Syafi'i Maarif menilai bahwa 'Demokrasi Terpimpin' adalah 'politik



Demokrasi Terpimpin, sementara Wahab Chasbullah dan Idham Chalid memilih bergabung dengan Soekarno.²³ Pertarungan di tubuh NU antara kubu Situbondo dan kubu Cipete di awal 1980-an merupakan contoh lain dari perseteruan internal dalam organisasi Muslim tradisional ini di masa Soeharto.²⁴

Sementara itu, sejak 1975, atas keinginan pemerintah Orde Baru, didirikanlah Majelis Ulama Indonesia (MUI), di mana wakil-wakil dari berbagai gerakan Islam diakomodasi. Meskipun MUI tidak mempunyai kekuasaan memaksa kecuali memberi fatwa, pemerintah seringkali mendengarkan pandangan MUI. Dalam hal ini, sejak Orde Baru hingga sekarang, MUI telah mengeluarkan banyak fatwa, di antaranya adalah menetapkan bahwa aliran-aliran tertentu sebagai sesat (misalnya, Ahmadiyah dan Salamullah), karena dianggap telah menyimpang dari prinsip-prinsip akidah Islam.²⁵ Beberapa tindak kekerasan terhadap kelompok Ahmadiyah di Indonesia pada 2005 dan 2006 yang lalu antara lain mendasarkan diri pada fatwa MUI tentang kesesatan Ahmadiyah tersebut.

²³ Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtar (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 285-97.

²⁴ Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1994), Bab 4.

²⁵ Untuk kajian awal mengenai beberapa kasus aliran yang difatwa sesat atas tuduhan 'menodai agama', lihat Rumadi, *Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam KUHP* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

Kalau dilihat secara politis, pada masa Orde Baru, MUI sebenarnya sangat tergantung pada pemerintah sehingga posisinya sangat lemah dibanding ormas-ormas Islam lain yang independen. Akan tetapi, setelah jatuhnya Orde Baru pada 1998, MUI mulai bergerak mandiri, terutama karena MUI mulai berhasil mengumpulkan dana sendiri yang (konon) melalui sertifikasi halal dan keterlibatan pengurusnya sebagai komisaris Bank-Bank Syariah yang semakin menjamur di Indonesia. Selain itu, beberapa gerakan Islam ideologis juga mulai mendapatkan kedudukan di MUI, bahkan dalam perkembangan akhir-akhir ini nampaknya mereka sudah 'menguasai' kendali terhadap kebijakan-kebijakan MUI.

Terbukanya keran demokrasi di Era Reformasi semakin melempangkan jalan bagi munculnya berbagai organisasi Islam di tanah air, dengan beragam orientasi dan paham. Selama Orde Baru, organisasi-organisasi Islam yang berwatak ideologis tidak dapat diterima kehadirannya oleh pemerintah, sehingga tidak heran setelah Orde Baru jatuh, organisasi-organisasi jenis ini banyak bermunculan. Beberapa studi tentang organisasi Islam seperti FPI dan Lasykar Jihad memang menunjukkan kemungkinan adanya dukungan dari kalangan tentara dan/atau polisi pada mereka.²⁶ Dengan

²⁶ Untuk FPI, lihat Al-Zastrow, *Politik Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2007), dan mengenai Laskar Jihad, lihat Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in*

demikian, memang sulit kiranya untuk memahami gerakan-gerakan Islam radikal di Era Reformasi ini tanpa menyelidiki lebih jauh keterkaitan mereka dengan kelompok-kelompok kepentingan lainnya. Di sisi lain, boleh jadi sebagian kaum Muslim mulai jenuh dengan ormas-ormas besar Islam, semisal Muhammadiyah dan UN, yang sibuk dengan rutinitas atau dengan 'syahwat' politik para elitnya, sedangkan ormas-ormas Islam yang baru muncul justru terkesan dapat memberikan 'sesuatu' yang lain pada mereka. Jika asumsi ini benar, maka ormas-ormas besar Islam harus segera melakukan evaluasi mengenai program-program yang selama ini dilaksanakan, dan lebih penting lagi, mengenai tingkah laku para pemimpin mereka.

Bagi penulis, siapapun orangnya yang berpikir realistis saat ini, tentu ia tidak akan lagi bermimpi untuk dapat mempersatukan semua gerakan Islam yang berbeda-beda paham dalam satu organisasi sosial, apalagi dalam satu partai politik. Pertanyaan penting untuk saat ini adalah, apakah sistem demokrasi kita sekarang dapat menjadi sarana yang positif bagi hubungan yang sehat, damai dan berkeadilan di antara sesama gerakan Islam? Tampaknya, jawaban positif harus diberikan terhadap pertanyaan ini. Masalahnya kemudian, bagaimana kiranya umat Islam dapat memfungsikan demokrasi sehingga dapat membawa mereka kepada hasil yang

positif tersebut? Menurut penulis, hal ini hanya akan terwujud jika demokrasi politik dapat berkembang ke arah demokrasi sosial, yakni terwujudnya keadilan sosial bagi seluruh rakyat, dan ormas-ormas Islam harus terlibat aktif dalam upaya mewujudkan cita-cita mulia tersebut.

Masalah Kebudayaan

Masalah ketiga yang menimbulkan pertikaian di kalangan umat Islam adalah perbedaan dalam masalah hakikat dan arah kebudayaan Indonesia. Sebagai bangsa yang dijajah selama beberapa abad oleh bangsa Belanda, kaum Muslim Indonesia telah mengembangkan sikap yang ambivalen terhadap kebudayaan Barat yang pada mulanya diperkenalkan oleh kaum penjajah itu. Dalam beberapa pemberontakan kaum pribumi melawan Belanda di beberapa daerah di Nusantara, Islam telah menjadi identitas perekat sekaligus pembeda vis-à-vis musuh asing yang kafir (Kristen). Dalam rangka mempertegas perbedaan itu, sebagian ulama tradisional bahkan melarang kaum Muslim meniru pakaian orang Belanda (misalnya, memakai dasi dinyatakan haram). Bahkan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang terpusat di banyak pesantren dan madrasah tidak mau mempelajari huruf Latin yang diperkenalkan oleh orang Belanda.

Namun, tidak semua tokoh Islam berpandangan demikian. Seperti telah disinggung di muka, gerakan pembaruan Muhammadiyah dengan berani mencoba

Post-New Order Indonesia (New York: Southeast Asian Program, Cornell University, 2006).



mengembangkan lembaga-lembaga pendidikan yang sesuai dengan kurikulum yang ditentukan oleh pemerintah kolonial (meskipun ditambah dengan pelajaran agama) dalam rangka modernisasi pendidikan Islam, mendapatkan subsidi dari pemerintah dan menyaingi lembaga-lembaga pendidikan yang dikelola oleh missionaris Kristen.²⁷ Selain itu, cukup banyak kaum Muslim yang masuk ke sekolah-sekolah yang didirikan oleh pemerintah kolonial Belanda sendiri, sedangkan kaum Muslim lainnya lebih suka kepada lembaga-lembaga pendidikan Taman Siswa yang mengajarkan budaya tradisional, khususnya budaya Jawa, memiliki orientasi kebangsaan yang cukup kental (karena itu menolak subsidi pemerintah Belanda), tetapi juga menawarkan pendidikan Barat, seperti pelajaran bahasa-bahasa Eropa dan matematika.

Kalau tokoh-tokoh gerakan Islam di awal abad ke-20 diperhatikan, khususnya di kalangan reformis, akan terlihat betapa kebanyakan mereka adalah orang-orang yang mendapatkan pendidikan Belanda. Orang-orang seperti Agus Salim, M. Natsir, Mohammad Roem, Tjokroaminoto dan lain-lain, adalah orang-orang yang pernah belajar di sekolah-sekolah Belanda. Bahkan banyak di antara mereka yang mempelajari Islam justru dari buku-buku yang berbahasa Eropa karena

mereka memang tidak menguasai bahasa Arab. Konon, para aktivis *Jong Islmieten Bond* (JIB) yang didirikan oleh Agus Salim dan kawan-kawan pada 1925 seringkali berdiskusi tentang Islam dengan menggunakan bahasa Belanda. Mungkin inilah sebabnya mengapa kalangan Muslim reformis pada mulanya lebih mudah berdekatan dengan aktivis dari kalangan kebangsaan yang juga lulusan sekolah Belanda.

Akan tetapi, konflik yang keras antara para aktivis gerakan Islam dengan mereka yang di luar gerakan Islam atau, lebih tegasnya, antara *santri* dan *abangan*, juga terjadi pada dekade-dekade awal abad ke-20. Pada akhir 1920-an, kalangan abangan mulai mempertanyakan ketepatan ajaran Islam mengenai poligami dan naik haji. Bahkan dalam catatan Deliar Noer, pada 1930, sebuah artikel yang diterbitkan di *Swara Umum* mengkritik banyaknya kaum Muslim yang berangkat haji ke Mekah. Penulis artikel itu mengatakan bahwa berhaji sangat merugikan secara ekonomi, dan banyak warga Indonesia yang tidak pulang lagi karena meninggal di perjalanan atau di Mekah. Si penulis bahkan mengatakan bahwa berhaji sama dengan menyembah berhala Arab.²⁸

Penulis artikel tersebut tampaknya membaca tulisan-tulisan Barat yang cenderung negatif terhadap Islam. Selain itu, sepertinya

²⁷ Untuk diskusi lebih rinci mengenai masalah kebudayaan dan agama di Indonesia, lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened*, Chapter 5.

²⁸ Noer, *Gerakan Modern Islam*, hlm. 278-80.

ada kecenderungan di kalangan *abangan* untuk menekankan bahwa Islam, Kristen dan kebudayaan Barat secara umum, tidaklah dapat menghilangkan budaya asli setempat, yakni budaya Jawa, yang dianggap lebih luhur. Di sisi lain, kalangan santri tentu marah dengan artikel itu. Salah satu bentuk reaksi kaum santri adalah pembelaan yang bersifat apologis (seperti tampak dari nama majalah Persis, *Pembela Islam*), yakni suatu pembelaan yang menekankan kebenaran Islam dan kelemahan pandangan lawan. Secara umum, model reaksi apologetis kaum santri ini memang tidak hanya ditujukan kepada para pengusung keagungan kebudayaan lokal, tetapi juga kepada para pemuja kebudayaan Barat.

Polemik kebudayaan di awal 1930-an yang melibatkan S.T. Alisjahbana di satu pihak, dan tokoh-tokoh seperti Ki Hajar Dewantara (dari Taman Siswa) dan dr. Soetomo (dari Budhi Oetomo) di pihak lain, dapat lebih memperjelas makna artikel *Swara Umum* di atas.²⁹ Takdir berargumen bahwa karena Indonesia belum ada di masa lalu, maka kebudayaan Indonesia itu belum ada. Tugas para cendekiawan adalah menentukan ke arah mana kiranya kebudayaan Indonesia yang akan terwujud di masa depan. Bagi Takdir, kebudayaan Indonesia harus berkiblat ke Barat yang rasional dan individualis. Sementara bagi Soetomo dan Ki Hajar, kebudayaan Indonesia tidak harus berkiblat ke

Barat, melainkan pada tradisi Timar yang tidak hanya menekankan rasionalitas, tetapi juga rasa, tidak individualis, tetapi kolektifis. Mungkin penting dicatat bahwa meskipun Ki Hajar adalah Muslim, dia sebenarnya lebih tertarik pada pendalaman mistik Jawa (kejawen) dalam hidup spiritualnya.

Kalau buku *Polemik Kebudayaan* diperhatikan, suara kalangan santri tampak tidak terwakili di dalamnya. Takdir memang menyebut sepintas kejayaan kebudayaan Islam klasik. Terlepas dari polemik Takdir, sebenarnya pada 1937 telah terbit sebuah buku yang ditulis Mohammad Natsir berjudul *Cultuur Islam* yang oleh penulisnya “dihadapkan kepada pemoeda2 Islam perangkatan baroe.”³⁰ Buku ini banyak berbicara tentang kejayaan kebudayaan Islam Arab di Abad Pertengahan dan hanya sedikit bicara tentang kebudayaan Islam Indonesia. Meskipun demikian, dapatlah ditafsirkan bahwa, bagi Natsir, kebudayaan Indonesia yang dicita-citakannya adalah kebudayaan yang berdasarkan Islam. Apalagi di dalam buku ini Natsir dengan bangga mengutip pernyataan H.A.R. Gibb bahwa “Islam is indeed much more than a system of theology, it is a complete civilization.”

Selanjutnya, dalam pembuangannya di Banda Neira, Sutan Sjahrir menulis pada akhir 1936 bahwa Barat dan Timur tidak penting. “Kita tidak perlu mengambil yang satu atau

²⁹ Achdiat K. Mihardja (ed.), *Polemik Kebudayaan* (Jakarta: Balai Pustaka, 1948).

³⁰ M. Natsir, *Cultuur Islam* (Bandoeng: Pendidikan Islam Bg. Penjiaran, 1937).



yang lain, kita boleh menolak kedua-duanya, oleh sebab keduanya harus silam dan sekarang ini sedang tenggelam ke masa silam,”³¹ tulisnya. Kemudian, seolah melanjutkan pandangan Sjahrir, pada 1950, majalah *Siasat* menulis deklarasi kelompok Gelanggang yang antara lain berbunyi:

Kami adalah ahli waris yang sah dari kebudayaan dunia, dan kebudayaan ini kami teruskan dengan cara kami sendiri. Kalau kami berbicara tentang kebudayaan Indonesia, kami tidak ingat kepada melap-lap hasil kebudayaan lama sampai berkilat untuk dibanggakan, tetapi kami memikirkan suatu penghidupan kebudayaan baru yang sehat.³²

Masalah kebudayaan ini kemudian menjadi wacana politik yang keras pada masa Demokrasi Terpimpin di awal 1960-an, terutama ketika kelompok Manifes Kebudayaan yang didukung oleh intelektual yang berasal dari gerakan nasionalis sekuler dan juga gerakan Islam berhadapan dengan LEKRA (Lembaga Kebudayaan Rakyat) yang didukung oleh PKI dan pemerintah.³³ Dukungan kalangan gerakan Islam terhadap

Manifes Kebudayaan tampaknya hanya karena sama-sama menganggap PKI sebagai lawan. Dalam kenyataannya, kalangan gerakan Islam juga membuat pernyataan kebudayaan yang berbasis doktrin Islam, seperti yang disampaikan MASBI (Majelis Seni dan Budaya Islam) pada 1963. Singkatnya, kalangan Muslim di luar gerakan Islam cenderung pada humanisme universal dengan Pancasila sebagai basis ideologi nasionalnya, sementara kaum Muslim dari gerakan-gerakan Islam cenderung ingin menjadikan Islam sebagai dasar bagi kebudayaan Indonesia.

Ketika Orde Baru mulai ditegakkan pada awal 1970-an, pemerintah dengan bantuan negara-negara Barat merancang program pembangunan atau yang dikenal dengan istilah modernisasi. Pada saat itu, muncul desas-desus bahwa Islam dianggap sebagai penghalang bagi pembangunan, karena tokoh-tokoh agama ini seringkali menunjukkan kekhawatiran akan pembaratan (westernisasi). Dalam konteks inilah perdebatan mengenai modernisasi di awal Orde Baru terjadi. Tulisan Cak Nur berjudul ‘Modernisasi adalah Rasionalisasi, bukan Westernisasi’ tampaknya menjadi upaya untuk menepis anggapan bahwa Islam menghalangi pembangunan. Sementara slogan ‘Islam Yes, Partai Islam No?’ sepertinya

³¹ Syahrazad, *Renungan Indonesia* (Djakarta: Pustaka Rakjat, 1951), hlm. 115.

³² Asrul Sani, *Surat-Surat Kepercayaan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1997), hlm. 3-4.

³³ Tentang Manifes Kebudayaan, lihat D.S. Moeljanto dan Taufiq Ismail (eds.), *Prahara Budaya: Kilas Balik Ofensif LEKRA/PKI dkk* (Bandung: Mizan-Republika, 1995).

melegitimasi pandangan bahwa modernisasi politik menghendaki sekularisasi.³⁴

Pada masa kekuasaan Soeharto, politik kebudayaan pemerintah diarahkan untuk menggabungkan visi humanisme sekuler dengan kebudayaan Jawa (abangan/priyayi), khususnya yang tercermin dalam buku sang arsitek Orde Baru, Ali Moertopo, yang berjudul *Strategi Kebudayaan*. Buku yang diterbitkan oleh CSIS (*Centre for Strategic and International Studies*) ini menggambarkan kebudayaan Indonesia secara esensial.³⁵ Konon, kebudayaan asli Indonesia itu tercermin dalam Pancasila, yang intinya sudah ada sejak sebelum datangnya agama-agama besar seperti Hindu, Buddha, Islam dan Kristen. Semua agama ini hanya memperkaya, tidak menghapuskan kebudayaan asli tersebut. Lebih lanjut, kebudayaan asli Indonesia itu tidak memperbolehkan konflik (baca: oposisi pada pemerintah), sebab ia menekankan nilai-nilai kekeluargaan, kerjasama dan harmoni. Penafsiran ala budaya politik kekeluargaan inilah yang kemudian mewarnai doktrin P4 yang dipropagandakan ke seluruh rakyat Indonesia ketika itu.

Pandangan-pandangan Moertopo segera mendapat tanggapan keras dari H.M Rasjidi,

seorang tokoh Muslim reformis.³⁶ Rasjidi bahkan meragukan bahwa buku *Strategi Kebudayaan* ditulis sendiri oleh Moertopo. Ia mencurigai bahwa penulisnya adalah A.M.W. Pranarka, seorang intelektual Katolik di CSIS. Bagi Rasjidi, klaim-klaim yang dibuat dalam buku itu tidak lebih dari upaya untuk memarginalkan posisi Islam dalam kebudayaan bangsa. Baginya, Islam bukan hanya memperkaya, melainkan mengubah kebudayaan masyarakat Indonesia. Tujuan dari buku ini, lanjut Rasjidi, sebenarnya adalah upaya mempertegas garis pemisah antara Muslim abangan dan Muslim santri belaka. Padahal, menurutnya, kedua kelompok itu harus dianggap sebagai Muslim.

Sementara itu, sejak pertengahan 1980-an, perkembangan ekonomi Indonesia yang semakin baik telah membuka peluang bagi munculnya Muslim kelas menengah. Sebagian dari mereka ini datang dari keluarga santri yang memperoleh pendidikan modern sekuler. Banyak di antara mereka itu ketika menjadi mahasiswa ikut aktif dalam kegiatan-kegiatan keislaman di kampus. Maka tak heran kalau kalangan kelas menengah Muslim ini kemudian mengembangkan budaya Islam yang berbeda dari kalangan bawah. Mereka, misalnya, naik haji dengan fasilitas mewah melalui ONH plus, suka membaca majalah-majalah pop Islam, dan memakai pakaian

³⁴ Tulisan-tulisan ini kemudian diterbitkan dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).

³⁵ Ali Moertopo, *Strategi Kebudayaan* (Jakarta: CSIS, 1978).

³⁶ Muhammad Rasjidi, *Strategi Kebudayaan dan Pembaharuan Pendidikan Nasional* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).



muslimah yang mahal dan modis. Di kalangan tertentu, mereka juga memproduksi karya-karya musik, sastra, novel, dan komik Islam sebagai alternatif dari produk-produk yang datang dari Barat atau Asia, seperti Jepang dan India. Kelahiran ICMI di awal 1990-an dan pesta budaya Islam yang dikenal dengan Festival Istiqlal seringkali dilihat sebagai wujud dari munculnya budaya kelas menengah santri di Indonesia.

Sementara itu, angin demokrasi yang bertiup kencang di Indonesia setelah jatuhnya Orde Baru semakin membuka lebar pertemuan dan perbentuan budaya di Indonesia. Sulit dimungkiri bahwa globalisasi adalah juga dominasi budaya Barat, tetapi pada saat yang sama, perlawanan dan penyesuaian dari pihak yang didominasi terus terjadi pula. Kalau diperhatikan bagaimana beberapa majalah Islam populer saat ini menggambarkan Barat, khususnya Amerika, barangkali dapat disimpulkan bahwa pencitraan Barat yang timpang sama naifnya dengan pencitraan Timur yang distortif. Dengan kata lain, ‘oksidentalisme’ sama naifnya dengan ‘orientalisme’. Demikian pula, tidak sedikit buku dan majalah Islam yang percaya kepada teori konspirasi. Konon, di balik peristiwa naas 11 September 2001, atau Bom Bali I dan II, terdapat konspirasi (Amerika dan Yahudi) untuk menghancurkan Islam. Terlepas dari benar tidaknya teori

konspirasi itu, kepercayaan pada teori tersebut mungkin menunjukkan betapa besarnya rasa frustrasi dan keengganan mengakui kelemahan diri sendiri di kalangan umat Islam.

Di sisi lain, upaya-upaya penegasan identitas Islam juga semakin marak. Pada saat kebijakan desentralisasi mulai dilaksanakan, isu-isu mengenai Peraturan Daerah berdasarkan *syari'at* di tingkat lokal yang mengklaim sebagai ‘daerah Islam’ bermunculan.³⁷ Begitu juga, heboh soal ‘ngebor Inul’ dan RUU Pornoaksi dan Pornografi tidak bisa dilepaskan dari persoalan mengenai apa sebenarnya nilai-nilai kebudayaan Indonesia yang harus dijunjung tinggi bersama-sama. Lalu, mengapa film ‘Ayat-Ayat Cinta’ laris manis?³⁸ Dan apakah gerakan-gerakan Islam yang suka melakukan tindak kekerasan di Era Reformasi ini adalah pertanda akan frustrasi budaya, karena mereka tidak dapat menikmati budaya konsumtif masyarakat kapitalis, dan sebaliknya, apakah mereka yang pro-perdamaian dan pluralisme adalah kaum Muslim yang hidupnya sudah enak dan mapan? Apakah munculnya nabi-nabi baru di Indonesia adalah wujud dari

³⁷ Lihat, misalnya, Asep Saepuddin Jahar, “*Syari'at* by Law and the Challenge of Multiculturalism: an Indonesian Case,” *Khazanah: Jurnal Ilmu Agama Islam*, vol. 4, no. 1 (Januari-Juni 2008), hlm. 1-15.

³⁸ Film ini, antara lain, juga mendapatkan perhatian dari pengamat luar. Lihat, Katinka van Heeren, “Cruelty, Ghosts, and Verses of Love,” *ISIM Review* No. 22 (Autumn, 2008), hlm. 20-21.



kebangkitan budaya lokal sebagai reaksi terhadap budaya santri?

A. KESIMPULAN DAN SARAN

Kesimpulan

Di atas telah dibahas sejarah singkat konflik intraumat Islam di Indonesia yang di kelompokkan dalam tiga masalah utama, yaitu konflik ideologis antara kaum Muslim yang beorientasi kepada ideologi kebangsaan dan kaum Muslim yang ingin menjadikan Islam sebagai ideologi negara, konflik organisasi dan paham keagamaan, dan konflik mengenai hakikat dan arah kebudayaan nasional. Ketiga masalah konflik ini ternyata masih terus berkembang hingga sekarang. Mengingat bahwa konflik-konflik tersebut memiliki akar sejarah yang panjang bagi bangsa ini, adalah naif apabila kaum berharap bahwa konflik itu akan dengan mudah dapat disingkirkan. Apalagi sebenarnya hampir mustahil orang dapat menghapuskan konflik di dunia ini karena ia adalah sesuatu yang alamiah dan wajar dalam sebuah masyarakat, lebih-lebih dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia ini. Karena itu, yang terpenting adalah bukan bagaimana menghapuskan konflik, melainkan bagaimana caranya konflik itu diatasi secara damai dan berkeadilan.

Cuaca demokrasi yang telah berlangsung selama satu dekade di negara ini seharusnya dapat memberikan kesempatan yang luas buat untuk dapat menangani konflik-konflik itu

dengan sebaik-baiknya. Memang, ada kesan bahwa dalam Era Reformasi ini, kebebasan sepertinya seringkali kebablasan (atau menurut ungkapan Cak Nur, 'Sekali Merdeka, Merdeka Sekali') dan akibatnya konflik malah seringkali terjadi. Tetapi haruskah bangsa ini berhenti berdemokrasi? Tentu tidak. Demokrasi harus dibangun melalui latihan yang terus-menerus dalam berdemokrasi sehingga akhirnya tertanam budaya demokrasi itu sendiri di masyarakat. Betul, demokrasi politik secara prosedural/elektoral sudah dilaksanakan, tetapi tanpa substansi budaya demokrasi itu sendiri. Selain itu, demokrasi politik akan menjadi hiasan bibir tanpa makna, jika ia tidak dapat mewujudkan demokrasi sosial, yakni kesejahteraan dan keadilan untuk seluruh rakyat.

Saran

Berdasarkan temuan di atas, maka yang perlu dilakukan adalah mendorong iklim demokrasi tersebut semakin subur bagi tumbuhnya hubungan kemanusiaan dan politik yang lebih baik.

DAFTAR RUJUKAN

- Abaza, Mona. "Indonesian Azharites Fifteen Years Later," *Sojourn*, vol. 18, no. 1 (2003).
- ". "More on the Shifting Worlds of Islam: The Middle East and Southeast



- Asia, A Troubled Relationships?" *The Muslim World*, vol. 97 (2007).
- Anonimous. "Perubahan Keempat UUD 1945 Disahkan," *Kompas*, 11 Agustus 2002.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.
- Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003.
- Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachear. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. New York: Southeast Asian Program, Cornell University, 2006.
- Hassan, Muhammad Kamal. *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982.
- Hefner, Robert W. "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class," *Indonesia*, no. 56 (1993).
- Jahar, Asep Saepuddin. "Syari'at by Law and the Challenge of Multiculturalism: an Indonesian Case," *Khazanah: Jurnal Ilmu Agama Islam*, vol. 4, no. 1 (Januari-Juni 2008).
- Laffan, Michel. "An Indonesian Community in Cairo: Continuity and Change in a Cosmopolitan Islamic Milieu," *Indonesia*, no. 77 (2004).
- Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation," *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 3 (1996).
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- . *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- Mandan, Arief Mudatsir (ed.). *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008.
- Mihardja, Achdiat K. (ed.). *Polemik Kebudayaan*. Djakarta: Balai Pustaka, 1948.
- Moeljanto, D.S. dan Taufiq Ismail (eds.). *Prahara Budaya: Kilas Balik Ofensif*



- LEKRA/PKI dkk. Bandung: Mizan-Republika, 1995.
- Moertopo, Ali. *Strategi Kebudayaan*. Jakarta: CSIS, 1978.
- Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- . "Oposisi atau Integrasi?: Islam dan Kebangsaan di Indonesia," *Tashwirul A'fear*, no. 22 (2007).
- Nasution, Adnan Buyung. *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: a Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959*. Jakarta: Sinar Harapan, 1992.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Sani, Asrul. *Surat-Surat Kepercayaan*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1997.
- Natsir, M. *Cultuur Islam*. Bandoeng: Pendidikan Islam Bg. Penjiaran, 1937.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1980.
- . *Partai Islam di Pentas Nasional*. Jakarta: Grafiti Press, 1987.
- Rasjidi, Muhammad. *Strategi Kebudayaan dan Pembaharuan Pendidikan Nasional*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.
- Roff, William. "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s," *Indonesia*, no. 9 (1970).
- Rumadi. *Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam KUHP*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Syahrazad. *Renungan Indonesia*. Djakarta: Pustaka Rakjat, 1951.
- van Bruinessen, Martin. *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- van Dijk, C. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*. Jakarta: Grafiti, 1983.
- van Heeren, Katinka. "Cruelty, Ghosts, and Verses of Love," *ISIM Review*, no. 22 (Autumn, 2008).
- Al-Zastrow. *Politik Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*. Yogyakarta: LKiS, 2007.