

ISLAM LOKAL DAN ISLAM GLOBAL DI INDONESIA¹



Martin van Bruinessen

Lahir di Schoonhoven,
Belanda pada 1946.

Pada 1991 ditunjuk INIS
sebagai dosen Pascasarjana
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sekarang mengajar
pada *Faculteit der
Letteren Universiteit
Utrecht* Belanda.

Dalam pandangan para pengamat asing (Indonesianis) dan masyarakat Indonesia sendiri, Islam Indonesia tampak sangat berbeda dengan Islam di berbagai belahan dunia lain, terutama dengan tata cara yang dipraktekkan di jazirah Arab. Dari Raffles sampai Van Leur –sebagaimana telah dinyatakan oleh para pegawai sipil dan para misionaris kolonial (Belanda)– Islam,

khususnya di Jawa, tidak lebih dari lapisan tipis, yang dengan mudah dapat melihat ajaran dunia Timur, yang secara esensial berbeda dengan transendentalisme dan orientasi hukum Islam di Timur Tengah. Praktek keagamaan orang-orang Indonesia, sering dikatakan, lebih banyak terpengaruh oleh agama India (Hindu dan Budha) yang telah lama hidup di wilayah kepulauan Nusantara, bahkan dipengaruhi agama-agama penduduk asli dengan memuja nenek moyang dan dewa-dewi serta roh-roh halus.

Dua kategori penduduk Nusantara yang tergolong sebagai perkecualian dari ajaran sinkretis adalah para pedagang Arab dan guru agama (khususnya yang menyebut dirinya *sayyid*/keturunan Nabi), serta orang-orang Indonesia yang telah menunaikan ibadah haji. Kelompok terakhir ini umumnya telah mengubah gaya hidup, tingkah laku, dan perilaku politik mereka setelah kembali dari Mekah. Kedua kategori inilah yang merepresentasikan serangan (baca: pengaruh) Islam Timur-Tengah ke mereka.

¹Diterjemahkan oleh Abdullah Hanif dari artikel "Global and local in Indonesian Islam" yang dimuat dalam *Southeast Asian Studies* (Kyoto) vol. 37, No.2 (1999), 46-63. Artikel ini dapat diakses juga melalui <http://www.let.uu.nl/~Martin.vanbruinessen/personal/publication/Global>.

nesia. Beberapa penulis telah menyatakan, para *haji* tetap sebagai golongan terasing di masyarakat Indonesia. Bahkan seorang pengamat cerdas dan sesimpatik C. Snouck Hurgronje berkata, pada akhir abad ke-19, ketika para orang tua ingin menghentikan kenakalan anak-anak kecilnya, mereka mengancam akan memanggil “pak haji” (Satu-satunya orang yang dianggap lebih menakutkan dibandingkan para haji adalah para serdadu Eropa).²

Di sini, kita memiliki dua bentuk yang tidak dapat diragukan lagi amat bertolak belakang, manakala Islam Indonesia dipandang oleh orang luar Islam (Eropa) maupun orang Islam Indonesia, seperti masalah lokal dan global. Para haji dan sayyid jelas mewakili kekuatan-kekuatan globalisasi yang muncul untuk mendobrak struktur-struktur, pola-pola pikir, selera dan kebiasaan lokal. Islam lokal, menurut beberapa pengamat, bukan Islam sesungguhnya melainkan sebatas Islamisasi di permukaan saja. Sementara Islam “Global”, pada akhir abad ke-19, tidak hanya menjadi satu ragam yang kurang menyenangkan, tetapi juga menimbulkan ancaman bagi Belanda, karena karakter trans-nasionalnya. Pan-Islamisme, pada tahun-tahun tersebut, merupakan hantu yang amat diperhitungkan oleh kebanyak-

an para penguasa kolonial.

“Hindu” atau Muslim Lokal?

Pada pertengahan abad ke-21, para sosiolog Amerika membuat dikotomi klasik pola-pola budaya menjadi *santri* (Muslim yang mengamalkan Islam secara—kurang-lebih—ketat) dan *abangan* (umat Islam dengan kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek sinkretis), serta dalam pola Geertz dilengkapi dengan kelompok elite yang lain, *priyayi*.³ Berdasarkan catatan-catatan yang dimiliki para reformis, tidak diragukan, bahwa Geertz telah menggambarkan beberapa praktek *abangan* (dan *priyayi*) sebagai tidak-Islami, dan kadang-kadang merujuk pada ajaran Hindu. Pemujaan terhadap nenek-moyang dan percaya kepada roh dengan pemberian sesaji sebagai bentuk utama ritual, magis, dan bentuk-bentuk mistisisme yang menekankan kemanunggalan Tuhan dan manusia, hingga bertapa di tempat-tempat terpencil, merupakan praktek keagamaan yang asing bagi Islam dan lebih dekat pada ajaran Hindu dan “sinkretisme”.

Tak dapat disangkal lagi, kepercayaan dan ritual *abangan* sangat banyak ragamnya. Banyak peneliti Islam Indonesia, yang memberikan keterangan tentang Islam yang begitu berbeda dengan Islam

²C. Snouck Hurgronje, “Brieven van Een Wedono-pensioen”, dalam *Verspreide Geschriften* vol 4/1 (Leiden: Brill 1924). Esai panjang ini ditulis dalam *De Locomotief*, dari 7 Jan 1891 hingga 22 Des 1892.

³Penelitian yang paling mengagumkan adalah penelitian Clifford Geertz dalam *The Religion of Java*, New York: The Free Press, 1960.). Selain itu, penelitian terakhir mengenai dikotomi budaya oleh Robert R. Jay, *Santri and Abangan, Religious Schism in Rural Central Java* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957) juga tidak dapat dilupakan.

Arab, telah berada di negara Islam lain.⁴ Apa yang diperbandingkan adalah praktek kehidupan pada satu sisi dan abstraksi tanpa landasan basis sosial sama sekali di sisi lain. Buktinya, banyak praktek yang dikategorikan Islam abangan juga ditemukan di belahan lain dunia Islam. Coba bandingkan deskripsi Geertz tentang agama abangan dengan pengamatan-pengamatan pada kehidupan sehari-hari kaum petani Mesir, pada awal abad ke-19, yang dilakukan oleh studi klasik lain, karya Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians (Perilaku dan Kebiasaan Orang-orang Mesir Moderen)*. Beberapa praktek kurang Islami yang terlihat dalam perilaku keagamaan orang Jawa, telah dikenal juga oleh orang-orang Mesir.

Sebagai contoh, ambillah satu pola ramalan berikut yang dipraktekkan oleh para dukun tertentu di Jawa yang ingin mengetahui identitas pelaku kejahatan setelah ada suatu pencurian dan perampokan. *Thumbnail* (cantrik), seorang

wanita muda yang bertindak sebagai pembantu dukun, dilumuri tinta hitam dan dukun harus menatap tajam pada *thumbnail* tersebut hingga dia dapat melihat seseorang yang disinyalir sebagai pelaku kejahatan berdasarkan penggambaran yang dipertunjukkan oleh *thumbnail* tersebut. Praktek ini akan mencengangkan banyak orang Indonesia, tetapi semua praktek ini sudah digambarkan juga dalam buku Lane di atas.

Banyak praktek *magic* yang bersumber dari Islam, bahkan tak diragukan lagi dari tanah suci (Mekah). Isinya banyak memuat naskah ringkas magis populer dan ramalan-ramalan, yang juga dikenal sebagai *primbon* atau (dalam versi yang lebih Islami) kitab *mujarobat*, yang diperoleh langsung dari karya-karya penulis Muslim Afrika Utara abad ke-12 – ke-13, Syekh Ahmad al-Buni.⁵

Beberapa kepercayaan dan praktek lokal telah menjadi bagian kompleksitas budaya global.⁶ Banyak umat Islam

⁴Mark Woodward melakukan penelitian lain yang amat ekstrem mengenai kehidupan agama dalam masyarakat *urban* di lingkungan keraton Yogyakarta (1985 dan 1989). Penemuan ritual keraton dan praktek keagamaan lain yang ditelitinya tidak ditemukan dalam kitab ajaran Hindu, sehingga dia berkesimpulan bahwa pada mulanya mereka bukan asli Hindu. Lihat Mark R. Woodward, *The Shari'ah and the Secret Doctrine: Muslim Law and Mystical Doctrine in Central Java*, Ph.D. thesis (Illinois: Univ. of Illinois, 1985); dan Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

⁵Dalam catatan al-Buni, *Syams al-Ma'arif* (yang sangat terkenal di Indonesia), lihat juga Doutté 1908. Banyak buku-buku yang sering disebut *mujarobat* yang secara sederhana disadur dari kitab *Syams al-Ma'arif*, buku-buku yang dikenal sebagai *primbon* memiliki isi yang lebih beragam. Mengenai hal ini lihat Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu. Comments on a New Collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146, 1990, hlm. 226-269.

⁶Lihat Marshall G.S. Hodgson, *The venture of Islam*, vol. I (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 57-60.

kontemporer Indonesia enggan menyebutnya Islami karena mereka menentang konsepsi Islam modern (universal). Namun demikian, dalam beberapa kasus, mereka masuk ke Indonesia sebagai bagian dari (perluasan) peradaban Islam, meski tidak menjadi tulang-punggung agama Islam. Mereka merepresentasikan gerakan awal Islamisasi. Adalah salah jika dikatakan bahwa Islamisasi merupakan gerakan sekali jadi, melainkan suatu proses yang dimulai sejak abad 13 hingga 15 M dan berlangsung terus-menerus. Para haji (orang yang menunaikan ibadah haji ke Mekah) telah berperan besar dalam proses Islamisasi hingga kini. Islam pertama kali dibawa ke Indonesia oleh kaum Muslim yang berasal dari berbagai daerah dan suku (seluruh jalur pantai dari Arab Selatan ke Cina Selatan).

Haji dan Pencarian Kekuatan-kekuatan Spiritual

Daya tarik yang telah menggugah orang-orang Indonesia menunaikan ibadah haji adalah dalam kegiatan ibadah tersebut telah menjadi bagian tradisi, perilaku dan praktek keagamaan orang Indonesia pra-Islam, terutama dalam pencarian kekuatan-kekuatan spiritual melalui pengembaraan ke tempat-tempat keramat. Orang-orang Indonesia selama menjalankan ibadah haji dinilai lebih baik dibandingkan dengan mereka yang berasal dari wilayah yang lebih dekat ke Mekah.

Terdapat beberapa sumber otentik sejarah Islam Indonesia, selama abad ke-

17, yang menunjukkan bahwa, dari 1600 orang yang menunaikan haji, kemudian belajar di Mekah dalam beberapa tahun, banyak di antara mereka diangkat sebagai hakim dan penasehat penguasa, setelah kembali ke kampung halamannya. Sebagai contoh, Abdurrauf dari Singkel di Aceh, Yusuf dari Makassar di Banten dan Syeikh Arsyad al-Banjari di Banjar.

Pada abad ke-17 dan 18, para haji tidak mewakili oposisi terhadap para penguasa pribumi, malahan sebaliknya, mereka umumnya diberi penghargaan. Mereka juga sangat dihormati dan kadangkala ditakuti dikarenakan tenaga-tenaga kesaktian yang mereka miliki. Salah satu catatan bersejarah istana di Jawa, *Babad Tanah Jawi*, mencatat bahwa pada masa Wali Sembilan—yang memiliki banyak andil dalam mengislamkan tanah Jawa—orang-orang Jawa gemar mencari sumber-sumber kekuatan (*kadigdayan*) supranatural. Tepatnya, Islam muncul sebagai sumber lebih dari semua itu, dan Mekah menjadi tempat keagamaan, sekaligus tempat untuk mempertebal kekuatan-kekuatan tambahan mereka. Inilah kemungkinan yang terjadi kenapa kita menjumpai banyak orang di lingkungan istana menjalankan ibadah haji.

Buktinya, terdapat beberapa indikasi bahwa mereka menganggap beberapa pengetahuan yang mereka peroleh sebagai sesuatu yang tidak disebarluaskan di muka umum. Berkat kesaktian dan kerohanian yang lebih, para penguasa mengesahkan dan melanggengkan dominasi kedudukan mereka. Pengetahuan gaib (*makrifat*)

menempati urutan pertama dalam praktek mistisisme aliran sufi (*tarekat*). Tiap-tiap tahapan ini memiliki latihan-latihan khusus —hafalan, pernapasan, posisi tubuh, meditasi— yang serupa dengan latihan-latihan yang diterima oleh orang Jawa. Beberapa aliran sufi memiliki sejumlah pengikut orang Indonesia, setidaknya sejak awal abad ke-17. Di antaranya adalah para elite. Akan tetapi, berdasarkan bukti yang dapat dipertanggungjawabkan, baru terjadi pada paruh kedua abad ke-18, ketika aliran-aliran sufi seperti Qadariyyah dan Rifa'iyyah mulai memperoleh pengikut di kalangan masyarakat bawah. Hingga saat itu, mereka tampak berhasil mempengaruhi lingkungan istana.⁷

Bagi orang-orang Indonesia, Islam pada mulanya belum dipastikan sebagai sumber kekuatan alternatif, namun hanya sebagai tambahan terhadap kekuatan yang sudah ada, dan tidak menggantikannya.⁸ Unsur-unsur atau budaya Islam diikutsertakan secara bertahap dalam kebudayaan Jawa. Di antaranya persembahan sesaji untuk para arwah nenek-moyang dan roh-roh yang banyak ditemui pada akhir abad ke-19 yang dinamakan *ngrasulake* (kata majemuk Jawa yang

berdasarkan kepada kata Arab rasul, "Nabi").⁹ Hal serupa juga ditemukan dalam beragam tata cara yang dikaitkan dengan satu tarekat atau dimasukkan dalam praktek-praktek peribadatan dan gaib populer hampir tidak memperlihatkan adanya Islamisasi dalam kegiatan-kegiatan lokal. Beberapa praktek mistik diambil dari tradisi-tradisi agama lain, dan mungkin diadopsi oleh umat Islam Indonesia, karena praktek tersebut sudah akrab dengan mereka. Apapun asal-usulnya, mereka tercakup ke dalam sistem Islam, karenanya, tidak dapat disebut bukan atau pra-Islam.

Salah satu aliran mistik Islam di Jawa mengajarkan bentuk meditasi berdasarkan pada persepsi warna cahaya yang amat mirip dengan teknik-teknik meditasi aliran Tantra yang dikenal dalam ajaran Hindu-Buda Jawa Kuno. Seperti yang telah saya tunjukkan di berbagai tempat yang lain, cara ini merupakan sisa dari aliran sufi Kubrawiyyah, yang sudah dikenal oleh beberapa orang Jawa di Mekah pada abad ke-16.¹⁰

Suatu praktek yang dikaitkan dengan aliran sufi Rifa'iyyah, yaitu menusuk tubuh dengan benda-benda tajam (*dabbus*) yang dimaksudkan untuk menunjukkan ke-

⁷*Ibid.*, hlm. 64.

⁸Ilmuan pertama yang membuat penilaian ini adalah Merle Ricklefs dalam penelitiannya di Jawa. Lihat Merle C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", in: Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York: Holmes and Meier, 1979), hlm. 100-128.

⁹Snouck Hurgronje, "Brieven van Een Wedono-pensioen", dalam *Verspreide Geschriften* vol 4/1 (Leiden: Brill 1924), hlm. 165.

¹⁰Martin van Bruinessen, "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, 1994, hlm. 305-329.

Pengetahuan gaib (*makrifat*) sempurnaan orang berserah diri pada Tuhan, diperkenalkan di beberapa bagian daerah (Aceh). Praktek ini telah terasimilasikan dalam bentuk teknik kekebalan sebelum orang-orang Indonesia mempraktekkannya. Dari sanalah terdapat perubahan: dalam debus (seperti praktek yang umum disebut di Indonesia), jarum dan pedang tidak menusuk kulit, karena doa pelindung kekuatan yang diucapkan. Semua doa itu tak disangsikan lagi amat Islami.¹¹

Dua Dimensi Reformasi Islam di Indonesia

Masing-masing generasi yang bertalian dengan para haji, sekembalinya dari Mekah, cenderung menolak bentuk-bentuk Islam lokal yang ada di kampung halamannya, kemudian mengajarkan Islam yang dianggap "lebih murni" sebagaimana yang dipelajarinya di Arab. Bahkan, banyak kepercayaan dan praktek tertentu yang juga datang dari tanah suci pada masa awal, dipandang sebagai penyimpangan yang harus segera diubah. Reformasi Islam telah mengalami perubahan selama berabad-abad, dan tiap-tiap generasi dari Hijaz muncul orang-orang baru yang membawa gelombang perubahan.

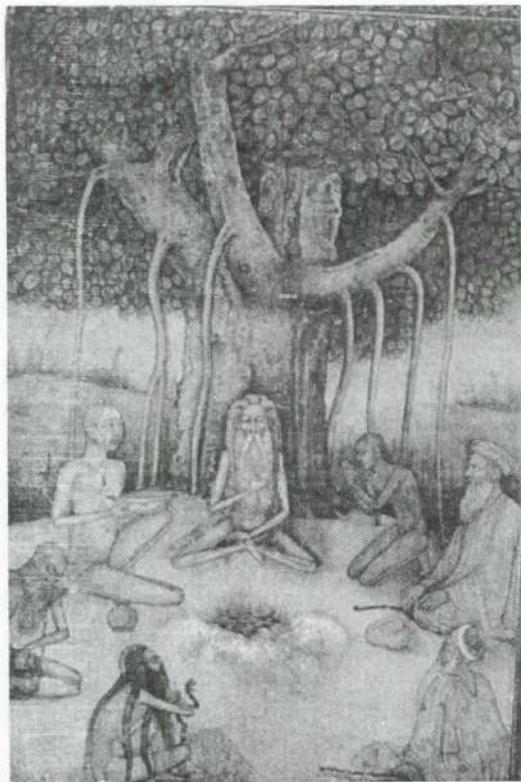
Demi kepentingan analisis, dapat dibedakan dua unsur reformasi berbeda, meski dalam kenyataannya sulit dipisahkan satu sama lain. Yang terpenting adalah

usaha untuk membawa keyakinan dan praktek dari umat Islam Indonesia lebih sesuai dengan orang-orang Islam Arab, khususnya mereka yang berada di kota-kota suci, yang agamanya dianggap lebih murni dan otentik. Perjuangan terhadap ritual-ritual pribumi, keyakinan dan nilai-nilai telah menjadi perhatian utama para pembaharu.

Unsur kedua, kepentingan yang cenderung dilebih-lebihkan oleh para pengamat asing, berasal dari keragaman gerakan kaum reformis dan revivalis di Timur Tengah, dari Wahhabiyyah, Salafiyah hingga gerakan-gerakan terkini, seperti Persaudaraan Muslim (Ihwanul Muslimin) dan Revolusi Iran. Gagasan-gagasan Islam yang dijumpai orang-orang yang berhaji dan para pelajar di kota-kota suci tidak sama. Perdebatan yang berlangsung di Mekah ataupun di tempat-tempat lain berimbas ke Indonesia.

Namun begitu, tentunya bukan masalah, para haji yang kembali adalah semata-mata para agen puritan, yaitu pembaharuan berorientasi syari'ah. Semua perkembangan yang terjadi di dunia Islam juga tercover dan masuk ke Indonesia. Misalnya, aliran sufi India, terutama Shattariyyah —yang tumbuh subur di anak-benua India pada abad ke-16/17 dan terkenal dengan akomodatifnya aliran ini terhadap praktek-praktek lokal— masuk ke Indonesia melalui jalur Madinah. Memang, banyak para jamaah haji yang kembali dari Mekah pada paruh pertama

¹¹Lihat Martin van Bruinessen "Shari' a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate", *Archipel* 50, 1995, hlm. 187-9.



abad ke-20 adalah para reformis yang berpola pikir syari'ah, yang berkeinginan membersihkan Islam Indonesia dari praktek-praktek "yang bertentangan"; namun di lain pihak, kebanyakan dari mereka pulang dari Mekah membawa hal-hal yang berbau mistis. Kedua kelompok jamaah haji ini hidup berdampingan.

Dalam proses ini, Indonesia memang bukan penerima pasif —pengaruh-pengaruh baru disertakan dalam pola-pola budaya dan agama yang ada dan kemudian dalam taraf tertentu dikodifikasikan— tetapi juga bukan pelaku aktif dalam tukar-menukar dalam arena global ini. Memasuki abad ke-20, suatu model "poros-pinggir" dengan Mekah dan

Madinah sebagai poros dan Indonesia sebagai batas luarnya (pinggir) telah merepresentasikan hubungan Indonesia dengan dunia Islam lain. Daerah-daerah pinggir lain juga menerima pengaruh-pengaruh global sebagaimana terjadi di Indonesia melalui kota-kota suci (Mekah-Madinah). Islam Indonesia menghasilkan bentuk-bentuk budaya sendiri yang khusus, dan menyebar ke berbagai tempat di wilayah Indonesia, tetapi tidak pernah berdampak pada dunia Islam yang lebih luas. Jika kita berusaha menggali keterlibatan orang Indonesia dalam kiprah Islam yang lebih luas, maka peran ini pernah dilakukan oleh kelompok masyarakat Arab yang tinggal di beberapa pesisir atau pantai, seperti di Aceh, yang mempengaruhi Islam non-Indonesia melalui media perdagangan.

Para pedagang Arab, yang kebanyakan berasal dari Hadramaut, telah datang ke wilayah Nusantara selama berabad-abad lalu. Beberapa di antaranya berkiprah sebagai guru agama, sehingga mereka dianggap mewakili sumber lain Islam "global". Di samping itu, terdapat juga para *sayyid* yang memiliki pengaruh besar dalam perilaku ibadah umat Muslim Indonesia, terutama melalui percontohan langsung (*fi'il mubâsyarah*) pada diri mereka sebagai *ahl al-bayt* (keturunan Nabi). Kehidupan yang akrab dengan masyarakat setempat, dan menjadikannya sebagai pusat kehidupan agama, masyarakat Arab tidak dapat menghindarkan diri dari praktek keagamaan masyarakat setempat —jika ingin menarik perhatian

aspek-aspek keagamaan setempat untuk diserukannya di kemudian hari.

Kedudukan Syari'ah dalam Islam Indonesia dan Reaksi-reaksi Anti-Syari'ah

Berbeda dengan apa yang sering didengungkan-dengungkan, ternyata tidak hanya mistisisme yang datang ke Indonesia pada fase awal masuknya Islam. Di antara naskah-naskah tertua yang dibawa pulang oleh para pedagang Belanda (1600-an), terdapat beberapa karya fikih dalam bahasa Jawa. Penemuan ini menunjukkan bahwa pada masa tersebut, hukum (syari'ah) telah diambil, dipelajari dan diterapkan oleh beberapa kalangan masyarakat pribumi. Para penulis/ulama berpengaruh di abad ke-17, seperti Nuruddin al-Raniri dan Abdurrauf al-Sinkili (al-Fansuri), yang dikenal sebagai ulama sufi, menulis beberapa karya fikih yang memungkinkan mereka memenuhi kebutuhan-kebutuhan praktis masyarakat secara langsung. Pada wilayah-wilayah yang lain juga memiliki *mufti*, *qâdli*, dan kantor-kantor pengadilan sendiri, di samping sebagai tempat diimplementasikannya syari'ah juga sebagai tempat diumumkannya maklumat penguasa dan peraturan adat.

Namun demikian, pada abad ke-19, situasi telah berubah; aturan penguasa kolonial sangat berpengaruh di beberapa wilayah Nusantara, dan beberapa wilayah kehilangan kemerdekaannya. Selanjutnya, dapat ditemukan lahirnya tipe baru kepemimpinan agama, yang tidak lagi di

lingkungan istana (sebagai *mufti* dan *qâdli*), tetapi berposisi dengan istana dan "Kompeni" (pemerintahan Belanda). Inilah periode ketika para haji muncul sebagaimana unsur-unsur radikal lain dalam masyarakat kolonial lain yang berpotensi tidak membenarkan aturan kolonial dan hirarki sosial dari masyarakat pribumi.

Dalam periode ini dijumpai pula awal mula lahirnya kebencian terhadap reformasi Islam di kalangan tertentu. Para haji tidak lagi sebagai orang-orang yang dihormati secara universal, tetapi perlahan-lahan berubah menjadi sosok yang menakutkan dan tidak simpatik. Misalnya, para haji hanya digunakan para orang tua untuk menghentikan tangisan anak-anak kecil mereka. Tanggapan-tanggapan umat Islam Jawa *syncretistic* di akhir abad ke-19 sangat apologetik hingga mengarah pada penolakan terhadap Islam.

Kisah Aji Saka yang tercatat di Jawa Timur pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 mungkin dibaca sebagai suatu respons apologetik. Mereka menyangkal klaim-klaim yang diutarakan para haji, sebaliknya mereka beranggapan, model Islam di Jawa jauh lebih superior dibanding dengan model Islam Arab. Aji Saka, seorang budayawan Jawa paling kesohor, dalam kisah tersebut, digambarkan sebagai seorang murid yang pertama kali mencerna semua pengetahuan dewa tanah Jawa Antaboga yang berkunjung ke Mekah untuk menyempurnakan ilmunya di bawah petunjuk Nabi Muhammad. Di sana, dia bergaul dengan Abu Bakar,

masyarakat, mereka harus melibatkan Utsman dan Ali serta diangkat sebagai sahabat Nabi. Ketika bertemu dengan malaikat 'Azazil (salah satu nama-nama malaikat terkutuk, Setan), dia mendesaknya untuk mengajari ilmu-ilmu sihir khusus buat dirinya sendiri. Ketika Nabi Muhammad mengetahui Aji Saka telah mempelajari semua ilmu, Nabi memberinya sebuah *kropak* dan *pangot* (sebuah buku daun lontar dan sebuah pisau untuk menulis di atas daun palm, simbol-simbol kitab orang Jawa) sebagai hadiah perpisahan dan mengirimkan Aji Saka ke Jawa untuk menyebarkan pengetahuan dia. Dari mitos ini, Peradaban Jawa sudah masuk dalam ajaran-ajaran Nabi, di samping ajaran guru-guru besar lainnya. Oleh karenanya, kenapa semua ini (pengetahuan) diserahkan kepada para haji yang baru belajar ke Mekah di

belakang hari?¹²

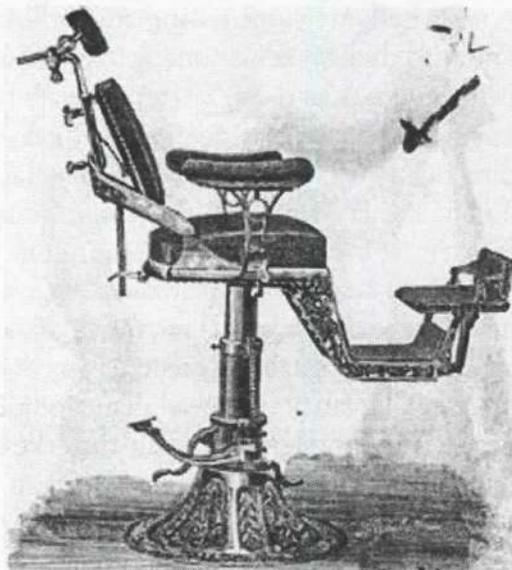
Perilaku yang lebih menunjukkan permusuhan terhadap para haji adalah seperti yang ditemukan dalam naskah-naskah sastra Jawa pada paruh kedua abad ke-19, yaitu *Serat Darmagandul* dan *Suluk Gatoloco*. Tidak seperti karya-karya Jawa sebelumnya, yang menyajikan Islam sebagai bagian integral peradaban Jawa, dua karya ini menentang Islam sebagai karya asing dan jauh lebih rendah daripada pengetahuan Jawa (*ngelmu*).¹³ Naskah-naskah ini tampaknya ingin menyampaikan dua tanggapan yang bertolak belakang terhadap elite pribumi. Di satu pihak, mereka terancam oleh para kompeni yang telah mengikis kekuatan dan kemerdekaannya (meskipun mereka bersekutu), sementara di pihak lain, para pendakwah Islam tidak begitu saja mengakui lagi keabsahan dan kedudukan

¹²Banyak ragam versi mistik telah dilaporkan. Di sini, saya mengikuti laporan Jesper mengenai masyarakat Tengger, masyarakat non-Muslim di Jawa Timur. Lihat J.E. Jasper, *Tengger en de Tenggereezen* (Wetlevreden: Java Instituut en G. Kolff & Zn, 1927), hlm. 41-2; Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princeton University Press, 1985), hlm. 126-141. Missionaris Protestant, C. Poensen, menjelaskan bahwa terdapat satu peninggalan bersejarah di Jawa Timur yang terkenal dengan nama Aji Saka, yang menjelaskan telah ditemukan banyak penduduk yang telah memeluk agama Islam selama bertahun-tahun. Lihat C. Poensen, "Bijdragen tot de Kennis van den Godsdienstigen en Zedelijken Toestand der Javanen. Eene Beschouwing van den Inhoud van Eenige Voorname Geschriften der Javaansche Literatuur", *Mededeelingen van Wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* 13, 1869, hlm. 191.

¹³G.W.J. Drewes, "The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 122, 1966, hlm. 309-365 menelaah *Serat Darmagandul* sebagai suatu ekspresi benturan peradaban. Sementara *Gatoloco* didiskusikan oleh Poensen, di awal tahun 1873. Lihat C. Poensen, *Brieven Over den Islam Uit de Binnenlanden van Java* (Leiden: Brill, 1886), serta dikaji secara serius oleh van Philippus van Akkeren, *Een Gedrocht en Toch de Volmaakte Mens: de Javaanse Suluk Gatolotjo*, Ph.D. thesis (Utrecht, 1951) Anderson (1981-82) kemudian menterjemahkannya dalam bahasa Inggris, Benedict Anderson, "The Suluk Gatoloco", *Indonesia* No. 32 (Oktober 1981), 109-150, No. 33, April 1982, hlm. 31-88.

mereka. Legitimasi ini akhirnya hanya dapat dipertahankan dengan merujuk pada tatanan sosial tradisional yang dikaitkan dengan kerajaan-kerajaan Nusantara pra-Islam, yang terkenal adalah Majapahit.

Pada awal abad ke-20, para elite Jawa yang berhubungan dengan *Freemasonry* dan *Theosophy* —inilah satu-satunya organisasi yang didirikan orang Eropa yang menerima orang-orang Indonesia dan Cina sebagai anggota yang setara— mulai menyelidiki kebijaksanaan-kebijaksanaan kuno pada era pra-Islam. Para sarjana dan pemimpin-pemimpin Eropa, yang telah bersentuhan dengan peradaban Timur, merangsang kembalinya abad keemasan masa lalu dan kebangkitan nilai-



nilai rohani masyarakat pribumi. Para pemuka agama lokal dan para dukun (peramal) menempati tingkat sosial yang lebih tinggi dan diangkat sebagai para pemangku tradisi spiritual yang masih hidup. Pada tahun 1930-an, beberapa penggagas dan pemimpin tradisi spiritual Jawa mengorganisir para pengikutnya dalam satu kelompok yang hampir sama dengan kelompok aliran Sufi Islam, meski dalam standard ritual dan bentuk organisasi yang sederhana. Gerakan ini merupakan yang pertama dari kelompok kebatinan (misticisme Jawa) dalam merespons Islamisasi.

Sedangkan selama dasawarsa pertama sejak kemerdekaan Indonesia, gerakan-gerakan kebatinan ini terus berjuang keras untuk mendapatkan pengakuan resmi dan kesetaraan dengan agama-agama lain yang sudah lama dikenal (Islam, Katolik dan Kristen Protestan, Hindu dan Budha). Para pemimpin Islam menentang keras upaya tersebut, yang dianggap sebagai upaya meruntuhkan (reformasi) Islam dan upaya memperkuat kemusyrikan (*syirk*) dan bid'ah atas praktek-praktek lokal.¹⁴

Adat Versus Islam

Di beberapa wilayah Nusantara, termasuk mereka yang sudah lama memeluk Islam, bukanlah Hukum Islam yang memutuskan semua persoalan di masya-

¹⁴Gerakan kebatinan kehilangan *moment* perjuangan wacana pada tahun 1970-an, ketika pemerintah melalui departemen agama —yang didukung oleh para tokoh Islam— dikategorikan sebagai kelompok budaya. Lihat Paul Stange, "Legitimate' Mysticism in Indonesia", *Review of Indonesian and Malayan Affairs* 20 no. 2, 1986, hlm. 76-117.

winan, perceraian, warisan, transaksi ekonomi, tetapi diputuskan oleh kebiasaan setempat, atau yang dikenal dengan *adat*. Orang pertama yang mengamati hal ini adalah Snouck Hurgronje. Atas dasar pengamatan ini, ia mendesak pemerintah Hindia Belanda untuk mengubah praktek hukum dalam masyarakat. Sementara untuk kasus-kasus di pengadilan yang melibatkan umat Islam Indonesia —ketika itu— yang biasanya diputuskan menurut hukum Islam (madzhab Syafi'i), Snouck menasehatkan agar adat harus diungkapkan, dan syari'ah dapat diterapkan jika sudah termuat dan diterima oleh adat setempat. Inilah yang kemudian dikenal sebagai *theory receptio* —teori 'penerimaan'.

Ini merupakan permulaan upaya sistematis dari pemerintah Belanda menghimpun kitab-kitab hukum adat di setiap wilayah budaya, sehingga dapat dipraktekkan di semua pengadilan. Proses kodifikasi ini telah mengubah adat ke dalam sesuatu, yang dalam pandangan saya, tidak pernah ada sebelumnya. Sementara umat Islam setempat telah jarang mengamati kontradiksi antara adat dan Islam, kodifikasi memasukkan adat dalam area persaingan dengan syari'ah dan didukung penuh oleh Belanda.

Hasilnya adalah lahirnya kebencian para pemeluk Islam terhadap pemerintah Belanda dan hukum adat berikut hak-hak

istimewanya. Mereka menganggap kebijakan ini sebagai kesengajaan yang dimaksudkan untuk memperlemah Islam. Namun, kebijakan ini dilanjutkan oleh pemerintah Indonesia pasca-kemerdekaan. Adat, seperti yang disistematisasikan oleh para sarjana Belanda, sering mencerminkan kepentingan-kepentingan para penguasa tradisional. Memang, di beberapa daerah sering terjadi konflik adat dan Islam yang muncul sebagai akibat konflik-konflik sosial-ekonomi antara kelompok masyarakat yang berlainan. Namun demikian, dalam prakteknya, adat dan syari'ah sering saling memperkuat keberadaannya tanpa melahirkan konflik, dan kebanyakan umat Islam Indonesia meyakini bahwa adat sesuai dengan syari'ah.

Perbedaan yang paling menyolok antara keduanya adalah mengenai posisi perempuan. Adat dalam sisi tertentu lebih menguntungkan posisi perempuan dibandingkan syari'ah. Hal ini terlihat jelas dalam kasus Minangkabau (Sumatera Barat), suku bangsa yang mengembangkan sistem warisan *matrilinial*. Begitu juga di beberapa wilayah lain, meski tidak seperti di Minangkabau, perempuan secara tradisional telah berperan lebih menonjol dibandingkan dengan yang diperkenankan al-Qur'an. Tak mengherankan, khususnya di Sumatera Barat, adat lokal seringkali ditentang oleh masyarakat

¹⁵Lihat J. Prins, *Adat en Islamitische Plichtenleer in Indonesië* (Den Haag/Bandoeng: W van Hoeve, 1954) dan Abdullah Taufik Abdullah, "Adat and Islam: an Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia* 2, 1966, hlm. 1-24.1966.

daerah lain yang telah belajar di Arab dan yang menganggap adat lokal tidak sesuai dengan hukum Islam.¹⁵

Adalah suatu kesalahan bila ada anggapan bahwa adat mewakili kebiasaan pra-Islam atau yang tidak-Islami. Meski banyak kebiasaan diyakini berasal dari luar Islam, tetapi pengaruh proses Islamisasi dalam adat, sebagaimana saya percayai, amat meyakinkan. Hal ini sangat penting, meski adat merupakan kata pinjaman dari bahasa Arab dan dalam berbagai *term* dipersamakan dengan kebiasaan yang tidak ada legitimasi secara eksplisit dalam Islam. Adat merupakan bagian integral budaya Islam Nusantara, bukan suatu alat yang melawan Islamisasi. Sebagai bukti, hubungan dengan para pendatang Islam dari Arab tidak hanya telah melahirkan sikap akomodatif terhadap unsur Islam skripturalis, tetapi juga kebiasaan (*adat*) Arab, ke dalam budaya Islam Indonesia.

Dasar negara Pancasila dalam banyak hal dan pada skala nasional dianggap sebagai adat yang dikombinasikan dengan keyakinan *kebatinan*, yang kemudian berubah menjadi ideologi. Seperti adat, Pancasila tidak inheren dalam konflik dengan Islam dan beberapa elemen yang berakar Islam. Komitmen umat Islam dalam sepanjang sejarah Indonesia berselisih dengan pemerintah melebihi interpretasi dan doktrin Pancasila, dan legitimasi kebatinan. Sebagaimana adat, Pancasila secara inheren bukanlah universal, kendatipun ada klaim berulang-ulang dari para pengikut Soeharto bahwa Pancasila sangat cocok untuk

dipraktekkan di dunia manapun.

Santri dan Abangan: *Inherently Antagonistic?*

Hubungan antara santri dan abangan tidak selalu seantagonis di tahun 1950 dan 1960-an. Kenyataannya, eksistensi ketiga kelompok santri, abangan, dan priyayi tidak sesimpel sejarah politik Indonesia; antara partai Islam (Masyumi dan NU), PKI, dan PNI beberapa tahun lalu. Sementara dalam beberapa dekade awal, gerakan politik masyarakat Indonesia pertama kali diwakili Sarekat Islam dengan memobilisasi santri dan abangan.

Polarisasi tahun 1960-an berakhir dengan kekacauan politik tahun 1965-1966. Dua dekade berikutnya menunjukkan satu bentuk Islamisasi yang luar biasa—abangan dan santri—yaitu suatu proses yang menunjukkan bahwa orang-orang Indonesia menuju pada *santrinisasi*. Salah satu faktor penunjang dalam proses ini adalah situasi politik ketika itu, terutama adanya tudingan buruk yang dialamatkan pada ateis dan komunis telah menjadikan banyak abangan berubah menjadi Kristen, Hindu (dalam jumlah yang amat besar beralih ke Hindu) dan Islam. Pada mulanya, perubahan ini bersifat formalitas belaka, lalu mengubah perilaku keagamaan secara besar-besaran, bahkan para bekas tahanan politik pun berubah menjadi praktisi Islam. Sebagai muslim, seseorang sedapat mungkin merasa sebagai partisipan dalam peradaban masyarakat modern di mana para abangan tidak pernah merasakan hal itu.

rakat yang berhubungan dengan perka-Bagaimanapun juga, terdapat beberapa faktor yang menyebabkan kemunduran praktek-praktek abangan khususnya dalam gerakan kebatinan dan berkembangnya Islam skripturalis. Faktor itu berupa transformasi sosial dan ekonomi masyarakat Indonesia yang mengubah pilihan mereka sejak beberapa tahun tersebut. Orang-orang yang tadinya tertutup menjadi terbuka, mobilitas meningkat, dan sejumlah penduduk pindah ke kota. Negara telah terbuka terhadap modal asing, dan wisatawan, serta pengaruh-pengaruh budaya yang beragam. Pendidikan masyarakat telah memperluas cakrawala keilmuan dan telah memberikan sejumlah akses membaca wacana yang belum diprediksikan sebelumnya. Pengaruhnya, terjadi percepatan sekularisasi, tetapi dalam waktu yang bersamaan berkembang juga Islam skripturalis yang kuat. Sebagai seorang muslim, seseorang hendaknya masuk dalam bagian peradaban masyarakat urban modern, sementara kaum abangan tidak pernah.

Orde Baru: Globalisasi atau Islam Indonesia

Pada era Orde Baru (Orba), di bawah kepemimpinan Soeharto dan para pengikutnya, ekonomi Indonesia relatif meningkat, sementara isolasi budaya sudah berakhir. Investasi besar di bawah arahan Bank Dunia dan IMF bagi pembangunan infrastruktur seperti sekolah, jalan raya, dan telekomunikasi berpengaruh besar dalam meningkatkan

ekonomi dan telah memasukkan ekonomi Indonesia dalam sistem kapitalisme internasional. Dengan begitu, republik ini selalu terbuka oleh pengaruh budaya asing yang terus berlangsung hingga kini, seperti melalui perjalanan ke luar negeri yang terus meningkat, sekolah di luar negeri, kehadiran banyaknya masyarakat asing (ekspatriat), dan tentunya pengaruh radio dan TV. Pada sisi lain, proses globalisasi memiliki bentuk simplikasi pada westernisasi atau lebih khusus lagi Amerikanisasi. Padahal, dalam kenyataannya, arus budaya sangat beragam dan kompleks, seperti Jepang, Singapura, India, dan Negara-negara Teluk juga memiliki pengaruh besar bagi ekonomi dan budaya Indonesia dibanding Amerika.

Islamisasi terus-menerus ini merupakan bagian dari kompleksitas proses globalisasi. Ketika itu, Islamisasi di Indonesia tidak berasal dari satu tempat saja. Di samping Mekah yang telah mengembangkan pelajaran tradisional di bawah pengaruh Wahhabi, Kairo sejak awal abad 20 rupanya juga menjadi asal mula Islamisasi di Indonesia, tepatnya saat sejumlah mahasiswa Indonesia belajar di al-Azhar dan universitas-universitas lain terus meningkat dari tahun ke tahun. Terlebih lagi, dengan datangnya para mahasiswa pendukung kaum reformis ke Mesir karena terpengaruh oleh kemasyhuran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Hanya saja, mulai tahun 1970-an, al-Azhar telah menjadi institusi yang konservatif, bahkan lebih mundur dibandingkan pesantren-pesantren di Indonesia. Mereka sering berhubungan dengan

banyak pemikiran Islam radikal sebagaimana yang terjadi dalam kelompok *Muslim Brotherhood* (Ihwanul Muslimin). Karya-karya Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb sudah dialihbahasakan dalam bahasa Indonesia dan didistribusikan secara luas serta berpengaruh amat ekstrem.¹⁶

Terdapat sejumlah pusat penyebaran Islam yang berpengaruh di Indonesia. Pusat pertama, *British India*, gerakan Ahmadiyah telah mengirim misi pertamanya ke Indonesia pada pertengahan tahun 1920-an dan telah sukses menyebarkan Islam modernis, khususnya pada kalangan elite tradisional di Jawa. Komunitas Ahmadiyah di Indonesia memiliki hubungan langsung dengan pusat Ahmadiyah Lahore dan Qadian. Berikutnya, pusat pendidikan tradisional, Nahdlatul Ulama, yang melahirkan sejumlah pelajar Indonesia secara reguler (berikut karya-karya ulama kelompok ini yang dialihbahasakan dalam bahasa Indonesia). Dan, yang terakhir, setelah revolusi Ayatullah Khomeini, Iran memiliki pengaruh penting, khususnya dalam penterjemahan karya-karya mereka dalam bahasa Indonesia, meski hubungan intelektual para pemikir Syiah (Iran) lebih dekat dengan penterjemahan dalam bahasa Inggris dan Arab.

Di luar sejumlah pusat penyebaran di atas, terdapat juga cabang-cabang penyebaran Islam di Indonesia yang terus berkembang di bawah pengaruh pusat

penyebaran dominan di atas. Bahkan, sejak tahun 1970-an, jumlah pusat penyebaran makin banyak dan berpengaruh sangat luas. Setiap pusat penyebaran Islam baru tersebut merupakan jaringan dari aliran yang berpengaruh. Seseorang tidak harus pergi ke Mekah atau Kairo untuk memperoleh ilmu-ilmu keislaman. Para mahasiswa fakultas kesehatan atau ilmu politik di Barat (Amerika, Eropa, dll) cukup menegaskan identitas keislamannya, sembari dapat menemukan pemikiran-pemikiran baru Islam. Banyak jurnal dan buku dengan edisi Inggris, Arab, maupun Indonesia yang menjadi media yang efektif bagi penyebaran Islam.

Sejak era Soekarno, wacana dan gerakan Islam di Indonesia didominasi partai-partai politik Islam besar, seperti Masyumi dan NU. Di bawah kepemimpinan Soeharto, wacana yang dominan adalah wacana gerakan pembaruan yang muncul dari kalangan Islam terdidik, seperti HMI, dengan Nurcholish Madjid sebagai *icon*-nya. Gerakan ini menolak primordialisasi politik Islam —atau yang amat terkenal dengan semboyan “Islam yes, Partai Islam No” dan mendorong lahirnya toleransi antar-agama. Kelompok pembaharu muda itu juga menekankan, umat Islam hendaknya memahami wahyu dari aspek substansial, bukan literal, serta tidak “membelenggunya” dengan wajah formalisme. Karenanya, sangat dibutuhkan sensitifitas terhadap teks (wahyu),

¹⁶Lihat Mona Abaza, *Indonesian Students in Cairo* (Paris: Cahiers d'Archipel, 1994).

bahwa pesan teks itu dapat dilaksanakan dalam praksis. Pemikiran Nurcholis Madjid tampaknya dipengaruhi oleh sosiologi agama dan teologi liberal Amerika. Ini dapat dipahami karena ia memperoleh gelar doktor *Islamic Studies* di Universitas Chicago di bawah bimbingan Fazlur Rahman, pemikir Islam neo-modernis kelahiran Pakistan.

Bahkan, lebih eksplisit dibanding di luar Indonesia, gerakan pembaharu memandang sifat keindonesiaan merupakan bagian identitas keislaman yang sah. Konsep utuh Islam Indonesia merupakan kritik Islam modernis —yang menuntut universalitas Islam.¹⁷ Meski Nurcholish dan kawan-kawan menjaga jarak dari paham *kebatinan*, yang dianggap Islam modernis sebagai paham yang bukan atau anti Islam, mereka *welcome* terhadap Pancasila sebagai gagasan asli Islam Indonesia.

Dalam wacana tahun 1970 dan 1980-an, kelompok pembaharu sudah merambah kalangan elite profesional, birokrat, dan bisnis. Gagasan-gagasan mereka diulas secara luas dan menjadi tema penting pers nasional, karena dibutuhkan legitimasi Islam atas keinginan membangun tatanan baru. Kelompok ini menggarisbawahi munculnya kelas menengah Islam, baik kelas menengah maupun kelompok Islam mapan.

Banyak gagasan keagamaan sejenis,



meski tidak lebih liberal, telah dikembangkan juga oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Gus Dur bukan anggota kelompok pembaharu, meski sering berdiskusi dengan kelompok tersebut. Dia berlatar belakang berbeda dan bukan berasal dari keluarga Islam modernis. Gus Dur berasal dari organisasi tradisional NU dan perpaduan antara pendidikan sekuler modern dengan pendidikan Islam tradisional. Di satu pihak, wacana tradisional masih dipertahankan, sementara di pihak lain, Gus Dur merumuskan gagasan persamaan hak bagi perempuan, agama minoritas, sekularisme, persatuan bangsa, dan demokratisasi melebihi rumusan para pembaharu. Sejak terpilih menjadi Ketua Umum NU (1984), Gus Dur sudah merangsang tumbuhnya aktifitas intelektual di lingkungan Islam tradisional tersebut.

Sosok lain yang dianggap khusus adalah Munawir Sadzali, mantan Menteri Agama tahun 1983-1993. Dia mengajukan gagasan-gagasan baru sekaligus

¹⁷Kumpulan artikel dan makalah Nurcholish tahun 1970 dan 1980-an telah dipublikasikan dengan judul *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987). Kelompok artikel pertama yang ditulis pada pertengahan 1980-an ini mendiskusikan budaya Indonesia sebagai salah satu bagian budaya Islam.

mempersiapkan peraturan-peraturan pelindungnya. Lebih dari itu, dia berani merumuskan gagasan-gagasan yang enggan disuarakan oleh orang-orang Indonesia. Munawir menyebarkan pemikiran-pemikirannya tentang keterbatasan ayat-ayat al-Qur'an di berbagai perguruan tinggi Islam (IAIN) dan mengajukan pemikiran kontroversial tentang reinterpreteasi ayat-ayat *waratsah* (pembagian waris) bagi perempuan.¹⁸ Munawir juga menyeru dibutuhkannya formulasi khusus fikih *a la* Indonesia — suatu penegasan lokal sebagai bagian adaptasi kreatif terhadap kemauan global. Beliau juga mensponsori dikodifikasikannya Kompilasi Hukum Islam (KHI).¹⁹

Dari sini, sangat penting untuk dicatat bahwa mayoritas umat Islam perkotaan dan kaum intelektual berkeinginan mempertahankan Islam Indonesia. Penolakan paling radikal terhadap konsep dan identifikasi kebenaran Islam dengan jaringan global dapat ditemukan di kalangan Islam modernis yang menentang Soeharto dan Orde Baru (sebelum tahun 1980-an).

Aspirasi Lain: Penentang dan Pendukung (Fundamentalisme) Politik

Banyak kritik pedas gerakan pembaharu, khususnya Nurcholish Madjid, terhadap para bekas anggota Masyumi. Partai Masyumi dibubarkan pada tahun 1960-an — karena tudingan terlibat dalam pemberontakan (PRRI), menjatuhkan Soekarno dan merusak citra PKI— dan Soeharto tidak pernah mengijinkannya kembali berkibrah dalam arena politik lagi. Partai ini mengubah diri menjadi organisasi dakwah Islamiyyah, Dewan Dakwah Islamiyyah (DDII), sambil sesekali mengeluarkan kritik politik dari luar pemerintah (oposisi). Gerakan al-Banna tampaknya telah dijadikan sebagai model yang ingin dipraktekkan. DDII juga memiliki hubungan akrab dengan —dan menerima dukungan finansial— dari pemerintah Arab Saudi. Muhammad Natsir, Ketua Masyumi dan DDII, menjadi salah satu wakil presiden liga muslim dunia (*Rabîthah al-âlam al-Islâmiyyah*). Dengan demikian, DDII merepresentasikan kelompok konservatif, alias neo-fundamentalisme Arab.

Para pemimpin DDII mengkritik gagasan-gagasan yang diajukan oleh para

¹⁸Munawir menegaskan adanya ketidaksamaan pembagian warisan, di mana perempuan hanya menerima separo bagian laki-laki. Hal ini merefleksikan situasi di Madinah di mana laki-laki bertanggung jawab atas semua anggota keluarga. Di Sola Jawa Tengah, penghasilan keluarga disangga oleh perempuan, sehingga perempuan layak menerima pembagian yang lebih dibandingkan laki-laki. Argumentasi ini tidak diterima oleh banyak ulama.

¹⁹Ini tidak dilakukan meski Kuisener telah disampaikan pada seluruh organisasi Islam. Kuisener berisikan sejumlah pertanyaan masalah-masalah fihiyyah. Banyak organisasi yang menentang penafsiran ini, sehingga Indonesia saat ini sulit menkodifikasikan hukum Islam.

pembaharu; menyerang partai politik Islam, legitimasi Orde Baru, alasan-alasan sekularisme, toleransi terhadap agama-agama lain, dan apresiasi terhadap bentuk-bentuk tradisi/lokal.²⁰ Para penulis DDII juga berpolemik dengan kaum kebatinan, Kristen, dan Yahudi. Pemahaman mereka mengarah pada satu tujuan, Islam berada di bawah ancaman Perang Salib dan konspirasi Yahudi Internasional. Setelah Revolusi Iran, Madzhab Syi'ah —yang berpengaruh kuat terhadap kaum terpelajar Indonesia karena potensi revolusinya— menambah daftar ancaman, sehingga DDII menerbitkan banyak risalah dan buku anti Syi'ah.

DDII juga merepresentasikan sayap politik Islam kaum "modernis" atau "puritan" yang tidak kompromis. Tujuan utamanya, mengikis unsur-unsur ibadah dan kepercayaan yang tidak diambil dari al-Qur'an dan Hadits. Materi ajarannya tidak ditemukan baik dalam praktek Islam tradisional maupun penafsiran liberal yang baru dan memadai, tetapi diambil dari pandangan Hambali-Wahhabi di Saudi Arabia.²¹

Satu pengaruh globalisasi pemikiran

dan wacana yang amat menakutkan, dalam pandangan DDII beserta jaringannya, adalah munculnya sekelompok anti-Semitik militan. Hal ini merupakan fenomena baru Islam Indonesia. Indonesia memang tidak memiliki penduduk Yahudi, namun seperti di berbagai belahan bumi yang lain, negeri ini tidak dapat menjaga perluasan anti-Semitik. Literatur-literatur anti-Semitik digunakan sebagai upaya menyerang segala bentuk kosmopolitan; seperti Cina, pembaharu, dan sebagainya.²²

Kelompok Islam anti-Semitik biasanya disatukan dengan tema atau masalah konflik Palestina-Israel, termasuk di Indonesia. Tema ini memiliki gema yang amat kuat dan mendorong tumbuhnya solidaritas umat Islam internasional, sehingga di Indonesia melahirkan Komite Internasional untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI) yang aktif sebagai kelompok penekan sejak tahun 1990. Di samping mengorganisasi demonstrasi dukungan terhadap Palestina, KISDI juga memobilisasi massa "menyerang" koran yang mempublikasikan artikel yang tidak disukainya. Pada penghujung masa

²⁰Kritik Nurcholish terhadap Masyumi telah dipresentasikan oleh Kamal melalui disertasinya pada 1982, tepatnya pada tahun 1975 di Universitas Columbia. Lihat Muhammad Hassan Kamal, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982).

²¹Untuk mengetahui lebih detail tentang gagasan DDII pada awal tahun 1990-an, lihat analisis William Liddle dalam jurnal mereka, *Media Dakwah*. Lihat R. William Liddle, "Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* (Arizona State University, Program for Southeast Asian Studies, 1996), hlm. 323-356.

²²Lihat Martin van Bruinessen, "Yahudi sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini" ("The Jews as Symbols in Contemporary Indonesian Muslim Discourse"), dalam *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1994), hlm. 253-268.

kepemimpinan Soeharto, kritik (kelompok ini) mulai bertambah lagi dengan tema anti-Kristen dan anti-Cina, karena ada penilaian bahwa para birokrat Kristen dan komunitas bisnis Cina di Indonesia merupakan bagian dari konspirasi Yahudi yang akan menyerang Islam.

Kesimpulan

Keraguan para pengamat —yang biasa dijawab dengan sinis karena Islam Indonesia adalah “berbeda”— tentang Islam Indonesia pada abad 19 sudah meninggalkan praktek keagamaan di Timur-Tengah atau mengikuti *trend* “fundamentalis” internasional muncul lagi. Gus Dur, salah seorang pemimpin Islam liberal terkemuka, berpendapat, telah terjadi pengulangan kasus gerakan Islam Aljazair yang berimplikasi pada lahirnya kelompok-kelompok penekan seperti DDII dan KISDI yang berkeinginan mendirikan negara Islam, di mana hak-hak minoritas akan tereduksi dan suara liberal akan dibatasi.

Hal ini sangat benar, bahwa sejak 1990, Islam politik intoleran terus berkembang. Ironisnya, keberhasilan mereka bukan karena mengikuti *trend* global tetapi karena dinamika politik internal Indonesia. Soeharto berbalik melawan sekutu lamanya, Cina dan Kristen, dan mendorong para intelektual muslim mendirikan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), yang mempertegas Islam politik liberal. Situasi labil ini terus berlanjut dan secara tiba-tiba diikuti

dengan pengunduran diri Soeharto dari jabatan presiden, sehingga memungkinkankan kelompok fundamentalis bersekutu dengan berbagai kekuatan politik dan militer untuk memperkuat posisi mereka.

Namun, Pemilu Juni 1999 telah memperlihatkan bahwa Islam politik radikal tidak memiliki banyak konstituen di Indonesia. Umat Islam Indonesia lebih memilih partai Islam inklusif atau mengedepankan partai beridentitas keindonesian yang menerima keragaman etnik dan agama.

Hal ini bukan berarti Islam mundur dari wilayah publik dan globalisasi mengekang Islamisasi. Gairah Islam dan pelaksanaan ritual Islam masyarakat mulai berkembang. Dalam fase globalisasi terakhir, biar pun pengaruh Islam begitu besar, orang-orang Indonesia secara eklektik hanya mengambil hal-hal yang menyenangkannya saja. Tidak seperti masa lalu, ketika Islam di Mekah merepresentasikan beberapa contoh universal, tidak ada satupun otoritas tunggal dalam Islam. Para individu memasuki jaringan yang menghubungkannya dengan gerakan-gerakan Islam secara variatif. Mereka mencoba berbagai macam gaya hidup dan membaca buku-buku, jurnal-jurnal yang merefleksikan berbagai pemikiran Islam. Pengaruh keragaman global ini tidak mendorong lahirnya satu bentuk Islam yang homogen *a la* Timur-Tengah, tetapi suatu keragaman model Islam yang terus berkembang. ❖