

Islam dan Politik Pasca Soeharto¹

Oleh M.M.Billah

Ancang-ancang

Ahli sosiologi strukturalis-fungsionalis Robert K. Merton menyatakan bahwa di dalam setiap masyarakat terdapat dua macam struktur, yakni struktur budaya (*cultural structure*) dan struktur sosial (*social structure*). Struktur budaya menyediakan tujuan-tujuan yang absah, cita-cita, dan nilai-nilai bagi anggota-anggotanya. Sedangkan struktur sosial menyediakan alat-alat, pranata, dan kelembagaan yang absah bagi upaya pencapaian tujuan, cita-cita, dan pelaksanaan nilai-nilai itu². Selanjutnya ia mengemukakan bahwa di antara tujuan-tujuan kebudayaan (*cultural goals*) dan perangkat kelembagaan (*institutionalized means*) tidaklah selalu searah dan sejalan. Pergeseran atau perubahan dapat saja terjadi pada salah satu dari keduanya atau pada kedua-duanya pada saat yang sama atau pada kurun waktu yang berbeda³.

Agama, dalam analisis sosial, terletak pada tataran struktur budaya yang menyediakan 'nilai-nilai yang secara hakiki benar', akan tetapi di dalam kehidupan sosial agama mewujudkan diri ke dalam struktur kelembagaan. Oleh karenanya selalu terbuka berbagai kemungkinan hubungan dinamis antara nilai-nilai agama dengan perangkat kelembagaan, dalam



Penulis adalah aktivis di beberapa LSM. Kini menjabat sebagai Direktur CPSM (Community for Participatory Social Management), Jakarta.

arti saling cocok satu dengan yang lainnya, atau sebaliknya saling merenggang. Semua agama (terutama 'agama wahyu' atau 'agama langir') oleh pemeluknya selalu dianggap menawarkan 'pengetahuan yang benar' (*the true knowledge*), dan bahkan setiap agama mendaku (*claim*) dirinya sebagai kebenaran yang hakiki (*the ultimate truth*) yang bersifat semesta (*universal*). Ayat '*Sesungguhnya agama yang benar di hadapan Allah adalah Islam*', bagi orang Islam, merupakan landasan keabsahan yang kokoh bagi pendakuan seperti itu.⁴ Islam diyakini oleh pemeluknya sebagai agama yang mengandung ajaran yang utuh dan abadi serta bersifat semesta.

Keyakinan seperti ini sebenarnya telah memberi ruang kepada penampilan pengembangan wajah yang berbeda dari ajaran (agama) yang sesungguhnya sama setelah ia mengalami penduniawian (*domestikasi*) di dalam berbagai kelompok masyarakat. Hal ini dapat menimbulkan akibat munculnya ketegangan tidak saja yang bersifat horisontal antar berbagai penafsiran yang berbeda, tetapi juga ketegangan yang bersifat vertikal antara keutuhan ajaran dengan penafsiran yang berkembang. Ketegangan yang bersifat horisontal itu antara terlihat dari ketegangan antar

Sumber: Memilih Partai Islam



Lambang-lambang Partai Islam

organisasi sekte keagamaan yang satu dengan organisasi sekte keagamaan yang lain, apalagi ketika di dalamnya dimasukkan kepentingan material (*material interest*), seperti misalnya kepentingan politik dan ekonomi. Misalnya saja ketegangan semacam itu terjadi ketika Majelis Ulama Indonesia membuat usulan kepada pemerintah untuk melarang organisasi Darul Arqam beberapa tahun yang lalu. Dimensi politik dari usulan pelarangan Darul Arqam oleh MUI adalah bahwa keberadaan Darul Arqam dilihat sebagai ancaman atas kekuasaan hegemonis MUI karena di dalam Darul Arqam terdapat potensi yang besar untuk men-*deligitimasi*kan MUI. Dalam hal ini MUI menganggap bahwa tafsirannya sendiri atas ajaran Islamlah yang paling benar, seraya menyatakan bahwa tafsiran Darul Arqam salah atau setidaknya menyimpang dari tafsiran MUI. Dengan demikian MUI mendaku kebenaran tunggal, dan menegaskan sikapnya sebagai penafsir tunggal ajaran, atau dengan kata lain memonopoli tafsiran Islam di Indonesia. Jadi kepentingan *hegemonis* MUI menjadi dasar dari usul pelarangan tersebut. Contoh lain adalah penghujatan beberapa kiai NU yang berpaham '*ablus sunnah wal jama'ah*' terhadap Said Agil Siradj yang dituduh sebagai berpaham Syi'ah. Siradj adalah tokoh muda NU, alumnus Universitas King Abdul Aziz Mekah dan sekarang ini menjadi kepercayaan Abdurrahman Wahid. Ia di dalam berbagai seminar dan pertemuan secara tajam dan lugas memang mengkritik paham '*ablus sunnah wal jama'ah*' yang menjadi landasan para-digmatis dan eksistensial hampir semua *kyai* NU. Kri-tik itulah yang dirasakan sebagai ancaman langsung terhadap hegemoni para kiai atas ummat '*nahdliyin*'⁵ yang sudah berlangsung amat lama.

Dalam beberapa kasus ketegangan horisontal itu terlihat juga dipicu oleh ketegangan yang bersifat vertikal, yaitu ketegangan antara kepentingan untuk mempertahankan keyakinan akan keutuhan ajaran yang azasi di satu pihak, dengan tuntutan untuk memperkembangkan simbol-simbol dan idiom-idiom di dalam kehidupan keagamaan agar ajaran itu tetap terkait dengan kehidupan di lain pihak; atau antara apa yang dinyatakan secara harfiah di dalam al-Qur'an dan al-Hadits dengan penafsirannya.

Masalah lain yang dihadapi oleh 'agama-agama langit' ketika agama-agama itu berhadapan dengan calon-calon pemeluknya yang baru, adalah: apakah penerimaan 'agama-agama langit' itu oleh calon-calon pemeluknya harus berarti mengorbankan semua yang telah dimiliki, ataukah justru penerimaan itu dianggap sebagai kelanjutan dari sesuatu yang sudah ada di dalam perbendaharaan kebudayaan mereka? Ini berarti bahwa 'agama-agama semesta' dalam proses itu tidak saja harus 'menjinakkan ke-lompok sasarannya', akan tetapi seringkali dirinya sendiri terpaksa 'dijinakkan'. Persentuhan agama-agama itu dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksanya untuk secara kreatif menemukan lambang-lambang yang selaras dengan kemampuan penangkapan budaya dari masyarakat yang ingin dimasukkan di dalam haribaannya dan, dalam keadaan tertentu membiarkan penafsiran yang menjauh dari ajaran wahyu yang utuh dan abadi⁶ (Abdullah, 1974). Dengan kata lain terdapat dua proses interaksi antara jati-diri yang utuh dari ajaran yang bersifat semesta dengan kehidupan budaya dan struktur sosial, yaitu pelebaran 'ruang lingkup' (*scope*) dan pendalaman dari 'kekuatan' (*force*)-nya. Pelebaran 'ruang lingkup' berarti bahwa konteks sosial dalam mana pertimbangan

atau ketentuan agama merupakan faktor penentu makin meluas — yaitu bertambah luasnya parameter agama yang bisa dikenakan pada berbagai perilaku sosial—. Sedangkan ‘kekuatan’ agama adalah tingkat kedalaman penghayatan atau proses internalisasi dari ajaran agama dalam diri pribadi penganutnya (Abdullah, 1982). Bisa saja terjadi bahwa dalam suatu masyarakat ruang lingkup pengaruh agama luas sekali, tetapi pendalaman penghayatannya agak dangkal, atau sebaliknya. Akibat lanjutnya adalah terjadinya berlapis-lapis pemahaman dan penghayatan yang berbeda dari pemeluk agama yang sama. Atau dengan kata lain kemajemukan (*pluralisme*) agama di dalam masyarakat bukan saja terjadi dalam tataran antar agama yang berbeda, akan tetapi juga di dalam satu agama yang sama setelah agama itu berinteraksi dengan kelompok-kelompok masyarakat yang berbeda.

Kehidupan budaya dan struktur sosial, di mana agama dan para pemeluknya berada, telah, sedang dan selalu mengalami perubahan, sehingga makna dari simbol-simbol agama dituntut pula untuk berubah. Dari sinilah kemudian akan terjadi perubahan agama, dalam arti perubahan kaitan antara agama dengan struktur yang mendukungnya. Geertz (1968) melihat bahwa proses perubahan agama adalah ‘suatu kecenderungan menaik dari keraguan’ dalam arti bukannya kesahihan dari kebenaran hakiki yang diajarkan agama yang semakin diragukan, akan tetapi ‘kedalaman, kekuatan, dan kemampuan mengikat’ dari agama pada para pemeluknya. Pranata agama dan pranata sosial tidak lagi saling mendukung secara kuat, kaitan antara simbol dengan makna mulai merenggang. Proses inilah yang disebut dengan ‘sekularisasi pemikiran’, yakni proses yang terjadi ketika orang membuat jarak dengan keyakinan agamanya. Hal ini kemudian mendorong munculnya ‘reformasi agama’, yang bukan hanya sekedar menentang bid’ah akan tetapi terutama merupakan upaya tanpa henti ke arah tercapainya ‘konsolidasi spiritual’ (Abdullah, 1982). Dalam konteks sejarah Islam, Geertz (1968) menyebutkan reformasi dan upaya ke arah ‘konsolidasi spiritual’ itu sebagai ‘skriptualisme’ yang dapat

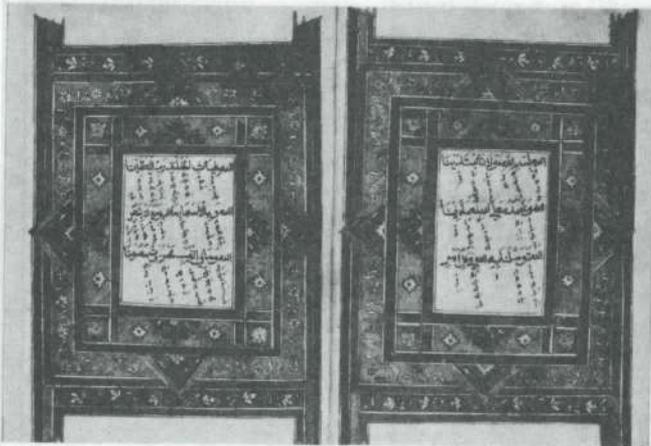
pula dibaca sebagai ‘gerakan ideologisasi agama’.

Islam dan struktur sosial

Agama sebagai sumber nilai (meskipun bukan satu-satunya) memiliki peluang ‘*leverage*’ yang luas dan penting bagi kerangka acuan tindakan individual dan perilaku kelompok, karena agama menawarkan kebenaran yang hakiki. Oleh karenanya agama membentuk suatu ‘komunitas pengetahuan’ yang berbagi pengetahuan yang sama (*shared knowledge*), misalnya saja bahwa ‘Tuhan itu satu, pengasih dan penyayang’. Agama menyatakan ‘kebenaran’ (apa yang dianggap benar dan apa yang tidak), apa yang baik atau yang buruk, apa yang indah dan apa yang jelek, apa yang harus, boleh, dan yang tidak boleh dilakukan. Dalam tataran inipun akan ditemukan beraneka ragam perbedaan nilai dan kaidah yang dianggap penting ketika Islam menyebar, atau dengan kata lain di dalam Islam yang historis dapat ditemukan nilai-nilai dan kaidah-kaidah ‘islami’ yang ditonjolkan secara berbeda oleh pemeluknya di tempat yang berlainan dan di dalam kurun waktu yang berbeda; dan juga, dalam lingkup yang lebih kecil nilai-nilai dan kaidah ‘islami’ yang diambil dari sumber yang sama itu dipilih secara berbeda oleh kelompok kepentingan yang berbeda dan oleh klas-klas yang berlainan di dalam masyarakat, serta bisa pula diramu dan bahkan dicampur dengan nilai-nilai dan kaidah-kaidah lain yang tidak bersumber pada ajaran Islam.

Geertz dalam bukunya *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*⁸ menggambarkan secara rinci dan menganalisis dengan cermat bagaimana Islam yang satu dan semesta itu menjadi berlainan dan menghasilkan kinerja yang berbeda ketika ia harus berhadapan dengan kehidupan budaya dan struktur yang berbeda⁹. Di dunia ini, kata Geertz, kepercayaan itu, apapun sumbernya, ditopang oleh bentuk-bentuk simbolik dan pengaturan sosial. Karier agama -yakni perjalanan sejarahnya- tergantung kepada lembaga-lembaga yang memungkinkan citra-citra dan metafora-metafora itu tersedia bagi mereka yang lalu menggunakannya.

Islam di Maroko adalah Islam pemujaan orang



Sumber: Dok. Pribadi

suci dan kekerasan moral, kekuatan magis dan kesalehan agresif, yang mengembangkan cara pendekatan yang keras tanpa kompromi. Fundamentalsime yang agresif menjadi tema sentral, yang merupakan perwujudan satu jenis perfeksionisme religius dan moral yang menonjol, tekad yang gigih untuk menegakkan satu kepercayaan yang murni sesuai dengan al-Qur'an. Hal itu disebabkan karena cara hidup giat, serba berubah, keras, penuh khayalan, taat beribadah, dan tidak sentimental dalam satu masyarakat yang banyak sekali tergantung pada kekuatan watak dan reputasi kerohanian, atau pada *leitmotiv* politik orang kuat dan kesalehan orang suci. Orang yang menjadi tokoh pusat adalah orang suci yang ahli perang¹⁰. Sedangkan Islam di Indonesia bersifat mudah menyesuaikan diri, tentatif, sinkretik, dan beraneka-ragam, yang menjelma dalam banyak bentuk, dan tidak semuanya sesuai dengan al-Qur'an; karena masyarakatnya adalah masyarakat petani yang sudah mapan, introvert, berbaik-baik dengan tetangganya dan menghasilkan pangan bagi atasan-atasannya (bukan-tipe yang gelisah, agresif, dan ekstrovert). Cara pendekatan yang ditempuh adalah: menyesuaikan diri, menyerap, pragmatis, dan berangsur-angsur, mengadakan kompromi parsial, perjanjian yang setengah-setengah, dan mengelakkan persoalannya sama sekali, yang menghasilkan Islam yang tidak berpretensi sebagai ajaran yang murni melainkan komprehensif, tidak berpretensi memiliki semangat yang berkobar-kobar melainkan semangat toleran. Islam

di Indonesia lebih bersifat Fabian (menghendaki perubahan berangsur-angsur) daripada Utopis seperti di Marokko¹¹.

Islam Patriarki: Tradisi Pesantren

Riffat Hassan, seorang *Nissa'ist* kelahiran Pakistan, dalam tulisannya '*Muslim Women and Post-Patriarchal Islam*'¹² menyatakan bahwa sampai dengan saat ini tradisi Islam pada umumnya masih bersifat patriarkhal (Hassan,1991); artinya bahwa tradisi Islam dipengaruhi oleh bentuk organisasi di mana 'bapak' adalah kepala rumah tangga yang memegang kekuasaan memerintah di dalam rumah tangga, di mana kewenangan (*authority*) dari 'bapak' itu bersifat mutlak dan tuntas (Theodorson & Theodorson,1969:149). '*Paternalisme*' digunakan untuk menggambarkan corak hubungan antara bapak dengan anaknya. Hubungan 'bapak-anak' ini digunakan oleh Weber sebagai model 'kewenangan politik tradisional'-nya yaitu *patrimonialisme*, di mana kewenangan bapak atas rumah tangganya (*patriarkalisme*) diperluas sampai ke segala urusan. Dalam kasus politik, bawahan memberikan kesetiaan dan kepatuhannya kepada bapak (*patriarch*) sebagai imbalan dari perlindungan yang diberikan. '*Paternalisme*' mengacu ke organisasi satuan-satuan ekonomis produktif, baik pertanian maupun industri, dan yang merupakan cara untuk mengatur hubungan-hubungan antara pemilik alat-alat produksi dengan bawahannya¹³.

Di Indonesia tradisi Islam seperti itu tercermin di dalam hubungan sosial yang terjadi di pesantren, di mana kekuasaan terpusat di tangan *kyai* yang berfungsi sebagai seorang 'bapak' (*patriarch*) terhadap anak-anaknya yaitu para *santri*, dan hubungan di antara keduanya bersifat '*paternalisme*'. *Kyai* merupakan pusat kekuasaan-tunggal yang mengendalikan sumber-sumber, terutama pengetahuan dan wibawa, dan merupakan gantungan dari para *santri*-nya yang dalam dunia pengetahuan itu sangat tergantung pada *kyai*; dan karena itu *kyai* menjadi tokoh yang melayani sekaligus juga melindungi para *santri*. Dhofier (1982: 56) bahkan menulis bahwa *kyai* merupakan sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan dalam ke-

hidupan di kalangan pesantren. Tidak seorang *santripun* atau orang lain yang dapat melawan kekuasaan *kyai* kecuali *kyai* lain yang lebih besar pengaruhnya. Oleh karena itu *kyai* memegang kendali kepemimpinan moral dan intelektual atas para *santrinya* di dalam kehidupan pesantren dan di dalam masyarakat; atau dalam kacamata Gramscian hal itu menunjukkan *kekuatan hegemonis*¹⁴ *kyai*. Sebagai imbalan atas pelayanan dan perlindungan itu *kyai* menerima kesetiaan dan kepatuhan dari para *santri*-nya. 'Ideologi' kesetiaan dan kepatuhan *santri* kepada *kyai* ini antara lain dikukuhkan di dalam *kitab Ta'lim al-Muta'allim* yang menjadi kitab utama yang dipelajari dan kemudian dipraktekkan oleh *santri* di pesantren. Dalam *kitab* ini misalnya disebutkan bahwa '*...dan sesungguhnya, orang yang mengajarmu walaupun hanya sepatah kata dalam pengetahuan agama adalah ayahmu menu-rut ajaran Islam*'¹⁵. Para *santri* harus menunjukkan hormat dan kepatuhan mutlak kepada *kyainya*, bukan hanya sebagai manifestasi dari penyerahan total kepada *kyai* yang dianggap memiliki otoritas, tetapi juga karena keyakinan *santri* kepada kedudukan *kyai* sebagai panyalur kemurahan Tuhan yang dilimpahkan kepada *santrinya*, baik di dunia maupun di akherat (Dhofier, 1982:82). Seorang *santri* harus selalu berusaha menyenangkan *kyainya*; ia tidak boleh berjalan di depan *kyainya*; jangan sekali-kali duduk di kursi yang biasa diduduki *kyai*; janganlah membuka percakapan dengan *kyai* sebelum *kyai* mengajak bicara; dan jangan berbicara terlalu banyak dengan *kyai*, atau menanyakan soal-soal sekiranya hal itu tidak begitu berkenan di hati *kyai* (Zarnuji, 1963: 63; Dhofier, 1982:83). *Kitab*, pesantren, dan tatacara pendidikan di pesantren merupakan peralatan kelembagaan¹⁶ untuk menanamkan kesetiaan dan kepatuhan para *santri* kepada *kyai* mereka; sedangkan isi kitab-kitab yang dipelajari merupakan 'ideologi'¹⁷ yang ditanamkan secara sistematis kepada *santri*. Di dalam pesantren inilah berlangsung kegiatan 'reproduksi struktur budaya' yang berjalan searah dengan 'reproduksi struktur sosial' yang terwujud di dalam tradisi yang diperlihara dan dipertahankan.

Di dalam tulisan yang sama Hassan juga me-

nyatakan bahwa tradisi Islam itu tidak berasal hanya dari satu sumber, melainkan dari lima sumber, yaitu: *al-Qur'an* (kitab wahyu yang diyakini ummat Islam sebagai firman Tuhan); *al-Sunnah* (tradisi-tradisi yang dipraktekkan Nabi Muhammad); *al-Hadits* (sabda-sabda yang dinisbatkan pada nabi Muhammad); *Fiqh* (hukum Islam atau madzhab-madzhab hukum); dan *Sya-ri'ah* (undang-undang yang mengatur semua aspek kehidupan ummat Islam). Sumber-sumber ini tidak membentuk suatu bangunan ajaran yang koheren atau konsisten yang dijabarkan menjadi norma-norma Islam yang disepakati bersama (Hassan, 1991). Meskipun *hadits* itu dianggap merupakan basis sistem hukum, teologi, dan adat yang dikembangkan Islam¹⁸, akan tetapi, menurut Fazlurrahman, sangat banyak *hadits* yang dinyatakan palsu oleh para ulama sendiri. Moulvi Cherag Ali, seorang sarjana Muslim India terkemuka pada abad 19 menulis sebagai berikut:

'Banjir *hadits* yang meluas segera membentuk lautan kesemrawutan. Kebenaran, kesalahan, fakta dan dongeng bercampur menjadi sesuatu yang membingungkan dan tidak dapat dibedakan lagi. Setiap sistem keagamaan, sosial, dan politik dibela, bila perlu, untuk memungkinkan seorang khalifah atau ameer untuk melayani kepentingannya, untuk mendukung semua kebohongan dan absurditas atau untuk memuaskan nafsu, kepentingan sesaat, atau kehendak para despotan yang semenamena. Hal ini mengabaikan perlunya penciptaan patokan-patokan pengujian...Saya cenderung tidak mau mengutip *hadits-hadits* yang diragukan keasliannya, umumnya *hadits-hadits* tersebut tidak otentik, tidak didukung dan hanya sepihak' (dikutip dari Hassan, 1991, yang mengutip Guillaume).

Meskipun di dalam sejarah Islam dikenal tokoh-tokoh perempuan seperti antara lain Khadijah, Aisyah yang menyumbangkan lebih dari 15,10% *hadits* Bukhari yang saat ini diakui sebagai landasan syari'ah (Mernissi, 1989), dan Rabi'ah al-Basri (sufi perempuan), akan tetapi selama berabad-abad sumber-sumber tradisi Islam itu hanya ditafsirkan oleh laki-laki Muslim yang, menurut Hassan, tidak bersedia melak-

sanakan tugas-tugas mendefinisikan status ontologis, teologis, sosiologis dan eskatologis perempuan Muslim. Hal ini berakibat berakibat: (a) terhalangnya perkembangan sikap ilmiah di kalangan Muslim perempuan, terutama di bidang pemikiran keagamaan; sebagian besar perempuan Islam tidak menyadari tingkat pelanggaran hak-hak 'islami' mereka yang dilakukan di dalam masyarakat yang terpusat pada dan didominasi oleh laki-laki; (b) perempuan Muslim tidak mampu menganalisis pengalaman hidup mereka sebagai perempuan Muslim; (c) perempuan Muslim tidak menyadari bahwa agama Islam telah digunakan lebih sebagai alat penindasan daripada sebagai wahana pembebasan; (d) perempuan Muslim tidak sadar bahwa mereka dikondisikan untuk menerima mitos-mitos yang digunakan oleh para teolog atau pimpinan keagamaan untuk membelenggu raga, hati, pikiran dan jiwa mereka (Hassan,1991). Selain itu tafsiran para penafsir laki-laki cenderung sangat bias lelaki. Petikan tulisan Fatima Mernissi '*Perempuan dalam surga kaum Muslim*' berikut ini menggambarkan bias seperti itu :

Coba teliti sekarang bagaimana mereka membaca ayat-ayat Qur'an yang baru saja kita simak bersama. Para Imam memberi diri mereka sendiri lebih banyak *houri*⁹ di surga daripada apa yang diberikan al-Qur'an !

Apabila kau ingat bahwa al-Qur'an menyebut *houri* tanpa perincian tentang jumlahnya, tetapi Imam membatasi jumlah tertentu. Yang kita ketahui tentang makhluk gaib itu hanyalah bahwa mereka adalah perawan, ramah [*qasirat*], berusia sama dengan umur pasangan lelakinya [*atrab*] menyenangkan [*khairat*] dan penuh cinta [*bisan*]. Pada suatu ketika mereka diperbandingkan dengan bunga-bunga seperti bunga *jaycint*, di lain saat mereka dibandingkan dengan batu-batu mulia dan mutiara.

Kata *hur* mengacu kepada perempuan dengan mata yang hitam besar yang pupil matanya amat tajam karena putih matanya amat putih. Hanya itulah yang kita ketahui tentang *houri*. Tetapi Qur'an benar-benar tidak menyebut apapun tentang seberapa banyak *houri* yang berhak dimiliki oleh orang yang beriman ?

Ternyata, saya kira setiap mereka hanya diperbolehkan memiliki satu. Tetapi tidaklah demikian dengan laki-laki. Mereka memberi diri mereka sendiri sedemikian banyak *houri*, sehingga orang bertanya apakah mungkin dapat menemukan mereka [para laki-laki itu] di tengah-tengah para makhluk cantik yang gaib itu.

Mereka mengepung diri mereka sendiri dengan sedemikian makhluk gaib itu, sehingga kita bertanya-tanya bagaimana mereka, para laki-laki itu, akan menguasai, walaupun mereka mempunyai reputasi sebagai jagoan dalam persoalan seksual. Ini adalah reputasi buatan mereka sendiri karena selama berabad-abad hanya mereka yang mempunyai kesempatan untuk menulis.

Sedangkan perempuan terlampaui disibukkan untuk menyambung keturunan, membesarkan anak-anak serta melawan wabah dan pakeklik. Ketika kaum laki-laki membaca, menulis, menafsirkan, mereka lebih banyak berkreasi, dan ketika sampai pada suatu kesepakatan mengenai khayalan mereka, maka kesepakatan itu akan ditetapkan menjadi hukum.

Sebenarnya ide tersebut bukanlah sesuatu yang buruk. Selanjutnya kau akan terperangah dan bertanya mengapa kaum perempuan tidak berfikir untuk melakukan hal yang sama? Mengapa mereka malah membunuh diri dengan melulu berkuat dalam tugas-tugas pelayanan dan pemeliharaan. Imam Bukhari telah memberikan dirinya sendiri, begitu pula orang beriman lainnya yang berbahagia, dua isteri di akherat nanti.

Surga Imam al-Sindi

Kita, kaum perempuan, mungkin lebih dari sekedar bahagia dengan dua pasangan surgawi yang tercinta. Tetapi Imam al-Sindi bukanlah seorang perempuan. Ia tampaknya tidak berbahagia dengan jumlah yang kecil itu. Karena pada hakekatnya ia tidak menyepakati ketetapan Imam Bukhari di mana *houri* telah dibatasi sampai dua orang saja. Imam al-Sindi melipat-gandakan jumlah itu. Dan pada akhirnya memberikan dirinya sendiri dan setiap orang beriman 73 *houri*! Tujuh puluh tiga pasangan bercinta akhrawil!

Dia, Imam al-Sindi, mengakhiri catatan kakinya dengan perkataan bahwa hanya Allah-lah yang tahu tentang jumlah yang sebenarnya, yang nantinya berhak dimiliki setiap orang beriman di akherat nanti. Tetapi walaupun demikian, ini berarti

ia telah melangkahi Tuhan dengan memberikan indikasi tentang bilangan menurut keinginannya sendiri.

Surga menurut Imam al-Suyuti

Cobalah terka apa ?

Imam yang satu ini, sudah barang tentu bukanlah tokoh yang kecil. Ia sependapat dengan al-Sindi. al-Sayuti merupakan salah satu penulis yang paling banyak menghasilkan karya cipta pada masanya. Imam al-Sayuti memberikan setiap orang beriman 70 orang *hourri*. Ia menyusutkan angka tiga dari jumlah yang ditetapkan al-Sindi. Mengapa? Apakah nalar yang beroperasi di balik hitungan ini? Mungkin kita takkan pernah tahu, karena perilaku para Imam tidak harus dimengerti dengan jelas.

Rancangan Surga yang sangat aneh dari Imam Qadli

Tetapi engkau akan selalu mendapatkan seorang imam yang akan mengunggulimu. Dalam persoalan ini kau boleh memilih melipat gandakan atau mati saja! Imam Qadli tampaknya tidak mudah puas, ia menjanjikan untuk dirinya sendiri serta sahabat-sahabat seiman tidak kurang dari 4900 *hourri*. Tujuh puluh di antaranya pada setiap ranjang. Dengan demikian ia memiliki 70 ranjang. Tetapi rupanya itu belum cukup. Masing-masing *hourri* mempunyai 1000 *wasifa*, yakni dayang-dayang. Di sini kita mendapatkan Imam Qadi berada di tengah-tengah surganya dikelilingi tidak kurang dari 4.900 perempuan !

Sementara kaum pragmatis mulai bertanya-tanya bagaimanakah orang-orang beriman yang jujur dan sederhana akan menghadapi tentara-tentara perawan itu? Perempuan ukhrawi yang menyenangkan ini tidak diciptakan untuk mengalami frustrasi seperti pada umumnya perempuan duniawi. Jadi, bagaimana laki-laki beriman akan menghadapi sedemikian banyak perempuan serentak sekaligus dalam waktu yang sama serta berhasil menjamin kebahagiaan mereka? Percayalah bahwa seorang laki-laki beriman akan mereka-reka jalan keluar bagi dirinya sendiri dari situasi yang mengganggu ini. Sebagaimana penjelasan para imam bahwa kaum laki-laki akan mengalami peningkatan kekuatan keterampilan seksual secara spektakuler..

Penafsir laki-laki lainnya yang membahas persoalan surga serta hak-hak istimewa kaumnya

adalah al-Baghawi, penulis kitab *Miskhat al-Masabih*. Baghawi memberikan kepada dirinya sendiri serta rekan-rekan lelakinya 100 kali lipat kekuatan seksual di surga nanti jika dibandingkan kekuatan serupa di dunia ini.

Pergeseran struktural

Pembangunan pertanian dan industrialisasi yang terjadi di Indonesia selama seperempat abad terakhir ini, sebagai tanggapan terhadap krisis ekonomi dan politik pada parohan pertama dasawarsa 1960-an, yang dianggap dan diyakini sebagai memerlukan persaratan stabilitas keamanan internal telah banyak mengakibatkan terjadinya perubahan, baik pada tataran kebijakan negara dan pemerintah terhadap masyarakat sipil dan khususnya terhadap Islam, maupun pada sisi bagaimana ummat Islam memberikan tanggapan terhadap kebijakan negara, serta terhadap perubahan itu sendiri. Pada sisi lain berbagai perubahan yang terjadi di dalam masyarakat, termasuk perubahan pendidikan dan peluang anak-anak muslim untuk memperoleh pendidikan di berbagai lembaga pendidikan, juga memperoleh tanggapan dari ummat Islam. Peluang dan tanggapan terhadap peluang itu ternyata membuahkan hasil bukan hanya berupa semakin beragamnya basis sosial dari berbagai organisasi akan tetapi juga daya rambah orang-orang

Elite penyelenggara
kekuasaan negara pasca 1965
adalah persekutuan
antara intelektual-teknokrat-sipil yang
merupakan pendukung utama '*ideologi
liberal pasar bebas*'
dengan tokoh-tokoh
militer modernis, yang didominasi
kelompok militer-pragmatis

ang muslim yang berpendidikan ke dalam berbagai jenis pekerjaan non-pertanian semakin luas dan semakin dalam.

Elite penyelenggara kekuasaan negara pasca 1965 adalah persekutuan antara intelektual-teknokrat-sipil yang merupakan pendukung utama '*ideologi liberal pasar bebas*' dengan tokoh-tokoh militer modernis, yang didominasi kelompok militer-pragmatis²⁰. Kelompok militer-pragmatis ini mewakili kubu '*ideologi negara organis*' (atau dalam kosa-kata para pejabat dan petinggi negeri ini sering disebut sebagai 'negara kekeluargaan'), yang percaya pada sentralisasi kekuasaan dan perencanaan ekonomi terpusat pada negara nasionalis. Sayap militer pragmatis ini memandang bahwa masyarakat Indonesia masih berada di dalam masa transisi, oleh karena itu militer perlu memainkan peran dominan di dalam politik dan kehidupan sehari-hari²¹. Kelompok ini yakin akan perlunya mengarahkan perkembangan politik di mana posisi militer dalam masyarakat tetap dominan, percaya bahwa intelejen dapat dan harus memanipulasi proses politik. Islam diperlakukan sebagai ancaman utama bagi negara, sehingga penggunaan semua alat dianggap sah, termasuk operasi intelejen untuk memecah belah dan mendiskreditkan kelompok Islam. Kelompok militer ini yang mendominasi percaturan politik di Indonesia sampai dengan akhir tahun 1980-an menjelang tahun 1990-an, sering disebut sebagai '*rule type praetorian*'²² (Jenkins, 1984). Kelompok militer ini merancang dan mendesak dua kebijakan utama terhadap kelompok Islam, yakni: *pertama*, kebijakan *eksklusional* (memakzulkan) kelompok Islam 'garis keras'²³ yang dianggap sebagai ancaman potensial dengan menggunakan kekuatan (*force*) termasuk operasi intelejen²⁴; dan *kedua*, *inkorporasi inklusioner*, yakni merangkul dan menghegemoni kelompok Islam yang 'moderat'²⁵; dengan maksud memecah-mecah Islam sebagai kekuatan politik. Kebijakan ini berangsur-angsur bergeser ke arah yang seringkali dianggap sebaliknya ketika mulai terjadi proses yang secara populer dikenal sebagai '*Islamisasi birokrasi*' yang beriringan dengan '*birokratisasi Islam*'. '*Islamisasi birokrasi*' dikenal sebagai ungkapan rasa khawatir yang digu-

nakan untuk menyebut satu gejala terutama yang menunjukkan semakin maraknya penggunaan simbol-simbol dan idiom-idiom 'islami' oleh aparat penyelenggara negara, disamping juga untuk menandai semakin menonjolnya jumlah orang Islam yang masuk ke dalam jajaran negara, baik di lembaga tertinggi negara maupun di lembaga eksekutif (termasuk aparat militer²⁶), legislatif, maupun yudikatif. Gejala ini kurang lebih ditandai oleh digunakannya 'kartu Islam' di dalam wacana politik Suharto, terutama sangat teraga sejak Suharto menunaikan ibadah haji, sampai dengan upacara *tablil* di Cendana ketika Ny. Tien Suharto meninggal dan kegiatan teatral gema tabir akbar menyongsong Idul Fitri di pelataran taman Monumen Nasional. Contoh yang menyolok adalah maraknya penggunaan salam '*assalamu'alaikum*' oleh para petinggi negara²⁷, dan bertambahnya jumlah anggota ICMI di dalam MPR (MPR dikatakan '*ijo royo-royo*'), sejak awal tahun 1990-an. 'Islamisasi birokrasi' ini tidaklah serta merta berarti juga sebagai 'internalisasi' nilai-nilai Islam sebagaimana terlihat dari kenyataan bahwa gejala itu diikuti oleh semakin maraknya korupsi, meluasnya praktek penyalahgunaan kekuasaan, dan berlanjutnya 'politik kekerasan'. Praktek korupsi itu misalnya justru terjadi paling parah di Departemen Agama, yang mayoritas kayawannya beragama Islam (dari menteri sampai ke lapisan pegawai yang paling rendah). Sedangkan '*birokratisasi Islam*' digunakan untuk menyindir dan menandai gejala semakin merenggangnya nilai-nilai Islam dengan idiom-idiom, atau antara makna dengan simbol-simbol, atau antara roch dengan ritus. Contoh yang sering diketengahkan adalah organisasi MUI yang dianggap oleh kalangan Islam sendiri bukanlah sebagai organisasi representasional ummat Islam dan yang menyalurkan aspirasi ummat Islam, melainkan justru dianggap sebagai kepanjangan tangan negara yang berfungsi memberikan 'legitimasi keagamaan' dari berbagai kebijakan negara. Perubahan-perubahan kebijakan negara terhadap Islam ini mempunyai pengaruh yang berbeda terhadap berbagai kelompok Islam, dan oleh karenanya juga ditanggapi secara berlainan oleh kelompok-kelompok



Sumber: Dok. Pribadi

itu.

Pada sisi lain, yakni di dalam masyarakat Islam sendiri, terjadi pula pergeseran dan perubahan yang sangat berarti, yang antara lain disebabkan oleh masuknya ilmu pengetahuan dan teknologi yang terjadi sejak diperolehnya kemerdekaan dan pengakuan kedaulatan negara, yang pada gilirannya mendorong terjadinya transformasi pendidikan. Pendidikan dan pengajaran agama Islam di sekolah-sekolah umum membuka peluang bagi anak-anak *'abangan'* dan *'priyayi'* untuk lebih mengenal dan menyerap nilai-nilai dan ajaran Islam dibanding dengan masa sebelumnya. Sebaliknya dimasukkannya mata pelajaran umum ke dalam *madrasah* dan *pesantren* juga memberikan peluang bagi anak-anak *'santri'* untuk merambah ke *'dunia'* yang sebelumnya tidak pernah dirambah oleh pendahulu mereka; selain itu sejak tahun 1950-an mulai banyak kalangan *'santri'* yang mengirimkan anak-anak mereka ke sekolah umum dan bahkan ke perguruan tinggi umum, selain ke IAIN (cf., Azis et.al., 1991). Oleh karena itu muslim generasi baru sesudah tahun 1960-an mempunyai pengalaman politik yang berbeda, perbedaan kultur akademis, jaringan patronase senior-junior dan jultur etnis yang berbeda (Kuntowijoyo, 1996). Dengan demiki-

an bukan saja ciri-ciri orang dan kelompok Islam pra 1960-an berbeda dengan ciri-ciri orang dan kelompok Islam pasca 1960-an, melainkan ragam kelompok Islam pasca 1960-an juga lebih banyak jika dilihat dari segi *'pelebaran ruang lingkup dan pendalaman dari kekuatannya'*. Pendek kata Islam di Indonesia menjelang abad 21 terlihat lebih majemuk.

Dengan demikian Islam di Indonesia pada masa mendatang akan sangat bergantung pada proses *interplay* di antara negara dengan berbagai kelompok Islam, dan juga *interplay* antara berbagai kelompok Islam dengan kelompok-kelompok lain yang ada di dalam masyarakat, baik berbagai kelompok Islam sendiri (misalnya saja berbagai gerakan Islam kontemporer yang marak pada parohan terakhir dasawarsa 1970-an hingga akhir dasawarsa 1980-an)²⁸ maupun beragam kelompok non-Islam. Bentangan spektrum dapat bertambah lebar, dan unsur-unsur di dalam spektrum itu bisa semakin beragam diantara kedua ujungnya.

Ujung yang satu adalah kelompok Islam yang menafsirkan kebijakan dan tindakan negara terhadap kelompoknya sebagai politik kekerasan dan penindasan serta peminggiran Islam dari proses dan kehidupan politik. Kelompok ini kemudian menafsirkan kebijakan negara seperti itu sebagai kebijakan yang melanggar hak-hak sipil dan politik dan lebih luas lebih luas lagi sebagai kebijakan yang melanggar hak-hak azasi manusia. Selain itu tafsiran tersebut juga dibumbui oleh sentimen kelompok yang didasarkan pada afiliasi keagamaan dari pejabat penyelempang kekuasaan negara. Kegiatan *'Operasi Kbusus'* (*Opsus*), yang dilakukan oleh intelejen militer sayap *'pragmatis'* abangan anti Islam dan yang didukung oleh tokoh intelektual Cina Katholik dari *'tanki-pemikir'* (Jenkins, 1984; Robison, 1993; Vitikiotis, 1993) pada dasawarsa 1980-an, dilihat sebagai bukti dari upaya penindasan dan peminggiran itu (misalnya saja *'peristiwa Tanjung Priok'*, dan *'terror Warman'*). Daerah yang bertubi-tubi dan penindasan yang terus-menerus dialami oleh kelompok ini justru menggerakkan perlawanan dan merangsang *'politisasi Islam'* yang eksklusif serta mendorong arus balik *'sekta-*

rianisme²⁹. Meskipun sangat boleh jadi kelompok ini pada mulanya tidaklah terlalu besar, akan tetapi jika negara dan kelompok-kelompok lain terperangkap untuk terus-menerus melakukan tindakan mendiskreditkan, meminggirkan dan memakzulkannya dari proses politik (berbangsa dan bernegara) dan proses ekonomi, bukan mustahil kelompok ini akan berkembang menjadi arus utama yang dapat semakin kuat walaupun perkembangannya tidaklah terjadi dengan mudah. Atau, dengan menggunakan metafora Geertz, bilamana tatanan dan iklim politik serta kebijakan negara seperti *lanskap* dan iklim gurun Sahara yang gersang, keras dan tidak kenal kompromi, maka bukan mustahil citra Islam yang seperti itu pula yang akan berkembang. Kalau benar demikian maka terjadilah pergeseran citra dan sifat Islam dari yang amat toleran ke yang 'fundamentalis' yang akan menonjolkan kemurnian nilai-nilai dan simbol serta idiom yang cocok dengan citra itu.

Pada tataran praktis, ekpresi 'fundamentalisme' itu dapat mengambil dua bentuk yang sama sekali berbeda. *Pertama*, bentuk 'agresif-offensif' bilasaja kelompok itu bersifat 'ekstrovert'. Kelompok 'fundamentalis agresif-offensif' ini akan menggunakan dua pilihan jalur yang mungkin tersedia, yakni jalur pelembagaan konflik (misalnya membentuk partai politik yang akan digunakan sebagai wahana perjuangan untuk merebut posisi hegemonis dalam lembaga-lembaga perwakilan resmi seperti DPR dan MPR³⁰), atau jalur '*political rupture*'³¹ dengan mempersiapkan diri membentuk kekuatan (*force*) guna melakukan perjuangan militer. Bentuk *kedua* adalah bentuk '*uzlab*' yang diambil oleh kelompok 'introvert'. Kelompok Islam yang disebut terakhir ini menerapkan strategi '*delinking*' yaitu menarik diri dari hiruk pikuk negara nasionalistik dan ekonomi kapitalistik seraya mengembangkan tatanan sistem '*enclave*' yang berbeda dengan tatanan dan sistem arus utama. Berbagai kelompok 'sempalan' yang muncul dan marak pada dasawarsa 1980-an³², ketika deraan terhadap Islam sedang memuncak —bukan saja yang berasal dari aparat repressif negara, akan tetapi juga dari kelompok Islam arus utama yang telah terhegemoni

oleh ideologi negara—, dapat dijadikan contoh empiris dari bentuk ini. Kelompok 'sempalan' ini mempunyai ciri-ciri sebagai berikut: menekankan tema pemurnian agama (misalnya digunakan oleh gerakan 'Islam Qur'ani', yang oleh penentangannya dicap sebagai gerakan 'inkar sunnah'); menentang dominasi Islam arus-utama (misalnya 'gerakan Islam Kampus'); membangun 'enclave komunitas Islami' (misalnya gerakan Islam Jama'ah, dan gerakan 'Islam Isa Bugis'); dan menentang pengaruh Barat (cf. Azis et. al., 1991). Berbeda dengan kelompok 'fundamentalis agresif-offensif' kelompok kedua ini boleh disebut sebagai 'fundamentalis pasifisdefensif' yang cenderung '*isolasionis*' dan percaya pada azas '*non-violence*', menerapkan strategi '*counter hegemony*', misalnya lewat cara '*pembangkangan sipil*' (*civil disobedience*).

Kalau di ujung spektrum yang satu terdapat 'fundamentalis Islam yang agresif-offensif' dan 'fundamentalis pasifis-defensif', maka di ujung lain dari bentangan spektrum terlihat kelompok yang mempertahankan sifat-sifat toleran, patuh atau bahkan kompromis, dan kelompok toleran, inklusif, dan *eklektik*. Bentuk Islam 'toleran-patuh-kompromis' dipilih oleh kelompok yang 'introvert, berbaik-baik dengan tetangganya dan menghasilkan panen bagi atasannya' (Geertz, 1982), atau kelompok yang ada di dalam 'tatanan sosial tradisional, feodal, dan patrimonial'. Kelompok ini dilukiskan oleh Wertheim sebagai kelompok yang 'tunduk tanpa syarat kepada keinginan-keinginan para pemimpin spiritual dan tunduk kepada raja atau penguasa di dalam hal kedunian' (Wertheim, 1974). Ciri-ciri yang sebenarnya melekat pada tatanan sosial patrimonial ini direproduksi secara sosial lewat komunitas pesantren dan direproduksi secara kultural lewat pendidikan pesantren untuk mempertahankan diri dan menangkal pengaruh dari luar, termasuk pengaruh dari negara³³. Bentuk Islam 'toleran-inklusif-eklektik' didukung oleh kelompok yang lebih pro-aktif yang muncul menyusuli proses industrialisasi, ketika pintu komunikasi terbuka lebar, informasi mengalir deras, interaksi intelektual bertambah sering dan berderajat tinggi (*intens*), dan ketika pendidikan anak-anak muslim bukan saja

bertambah tinggi tetapi juga semakin beraneka-ragam, jumlahnya juga semakin banyak, serta wawasan mereka bertambah luas. Kalau kelompok Islam 'fundamentalis agresif-offensif' antara lain terdorong masuk ke dalam proses 'ideologisasi Islam' yang tidak menutup kemungkinan penggunaan strategi 'war of maneuver', kelompok Islam 'toleran-inklusif-eklektik' ini memilih medan pertempuran memperebutkan 'kepemimpinan intelektual dan moral' atau hegemoni lewat strategi 'war of position'. Dalil untuk melegitimasi 'pendekatan' inklusif yang digunakan antara lain bahwa 'Islam itu merupakan rahmat sekalian alam'. Sikap toleran itu secara implisit mengakui 'kemajemukan' (*pluralisme*) yang dibaliknya terdapat kaidah-kaidah yang mempunyai nilai-nilai yang tinggi, yaitu 'adalah, musawwa, syuro' (keadilan, kesetaraan, dan demokrasi). Sifat eklektik yang ada pada kelompok ini terlihat dari sikap terbuka menerima dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru yang semula tidak terdapat di dalam khazanah dan sejarah Islam (misalnya saja ajaran 'teologi pembebasan', 'feminisme'), serta kesediaan untuk merambah ranah baru dan yang lebih luas dan beranekaragam. Oleh karena itu kelompok ini mengembangkan pemikiran dan gagasan di dalam tataran idea, sehingga Kuntowijoyo melihat adanya 'pergeseran pemikiran yang ber-sifat ideologis ke pemikiran yang bersifat idea', yaitu pemikiran yang lebih melihat bahwa persoalan kekuasaan tidak lepas dari sistem ekonomi, sistem sosial, dan sistem budaya sehingga yang diperlukan bukan hanya perubahan politik tetapi reformasi yang sistemik' (Kuntowijoyo, 1996:185). Islam yang seperti inilah yang memiliki potensi dan peluang lebih besar untuk berkembang di Indonesia pada masa mendatang, bilamana tatanan sosial semakin berkesetaraan dan tatanan politik semakin demokratis di mana struktur peluang politik melonggar dan terbuka bagi kemajemukan. Hal ini tidak harus berarti bahwa varian Islam yang lain akan hilang dari peredaran, melainkan mereka bisa jadi akan tetap bertahan, meskipun menyurut dan 'leverage' yang semakin sempit.

Catatan:

¹ Tulisan ini pernah disampaikan pada diskusi panel 'Eksplorasi Negara terhadap Agama' yang diselenggarakan oleh PMII Cabang Jakarta Timur, 28 September 1998 di Jakarta. Sebagian dari pokok pikiran ini pernah disampaikan pada 'Pertemuan Studi Tematis: Reformasi: Memandang Islam dan Etnis Tionghoa di Indonesia' yang diselenggarakan oleh Universitas Kristen Indonesia, Yayasan Bina Darma, di Badan Kerjasama Perguruan Tinggi Kristen di Indonesia, di Kampus UKI, Jakarta Timur, pada tanggal 8 Agustus 1998. Beberapa bagian dari makalah itu kemudian dikembangkan dan dirinci, serta dimodifikasi seperlunya.

² Hal ini dikemukakan oleh Rober K. Merton antara lain dalam 'Social Structure and Anomie' dalam Goode, Erich (ed.), *Social Deviance*, Boston - London, Allyn and Bacon, 1996

³ Misalnya saja ketika Merton menelaah penyimpangan sosial, ia melihat ada 5 kemungkinan kaitan antara nilai-nilai kebudayaan dengan perangkat kelembagaan itu, yaitu: (1) *conformity* (kesesuaian); (2) *innovation* (penemuan); *ritualism* (pengupacaraan); *retreatism* (*uzlah*); dan (5) *rebellion* (pemberontakan). Selanjutnya lihat Erich, *op.cit.*, 81

⁴ Meski demikian ada penafsiran yang berbeda mengenai kata 'islam' di dalam ayat itu, yaitu ketika 'islam' tidak diperlakukan sebagai nama dari satu agama melainkan ditafsirkan sebagai 'agama yang mendatangkan keselamatan' bagi pemeluknya, sehingga agama yang bernama Islam dipandang hanya sebagai salah satu di antara 'agama yang mendatangkan keselamatan' itu. Memang pendapat seperti ini bukanlah pendapat arus utama saat ini.

⁵ 'Nahdliyin' adalah sebutan bagi *jam'iyah* (komunitas) NU.

⁶ Hal ini berkaitan dengan proses akulturasi. Di dalam proses akulturasi ini terdapat kecenderungan umum, yakni bahwa 'semakin besar rasa pengorbanan penerima, makin seretlah proses itu berjalan dan semakin terasa adanya persambungan dengan tradisi, semakin lancarlah proses itu' (Abdullah, 1974).

⁷ 'Leverage' yang saya maksudkan adalah 'kekuasaan atau keuntungan yang diperoleh dari pemanfaatan perangkat di mana kekuatan moral dapat digunakan' (cf. Hornby, 1974).

⁸ Lihat Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1968. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Yayasan Ilmu-ilmu Sosial dengan judul 'Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia' pada tahun 1982.

⁹ Wertheim, seorang ahli sosiologi, berbeda dengan Geertz yang antropolog, melihat agama sebagai 'ideologi sosial' yang kehadirannya dan perubahannya terkait erat dengan perkembangan dan perubahan sosial. Pembaharuan agama,

bagi Wertheim, adalah pencerminan langsung dari perkembangan sosial ekonomi, yakni yang terjadi pada (a) struktur sosial pra-kapitalis [tradisional, feodal, dan patrimonial], (b) masyarakat kapitalis, (c) masyarakat liberal-borjuis, (d) masyarakat kelanjutannya yang mutakhir. Lihat Wertheim dalam Abdullah, *Islam di Indonesia : sepintas lalu tentang beberapa segi*, Jakarta, Penerbit Tintamas, 1974).

¹⁰ Stereotipe Islam yang seperti ini juga menjalar ke Indonesia antara lain lewat gereja dan perguruan-perguruan Kristen yang kemudian menyebar pula ke umat Kristiani. Ketika saya belajar di Universitas Kristen Satya Wacana, teman mahasiswa Kristen saya amat yakin bahwa 'Islam disebar lewat pedang'. Di dalam diskusi tentang kemungkinan menggunakan 'people power' untuk melakukan perubahan politik di Indonesia, misalnya, Arief Budiman bercerita kepada saya bahwa teman-temannya yang Kristen sangat tidak setuju; karena 'people power' di Indonesia, bagi mereka, berarti 'moslem power' yang akan merugikan kelompok non-Islam, sehingga mereka cenderung lebih suka bersekutu dengan militer daripada dengan unsur-unsur di dalam masyarakat sipil. Hal ini memberi tanda bahwa penggunaan stereotipe sebagai dasar menentukan sikap sebenarnya amat berbahaya, karena kesimpulan yang ditarik dapat sangat menyesatkan.

¹¹ Dengan nada yang lebih empatik Kuntowijoyo menyatakan bahwa Islam di Indonesia telah mengalami proses 'Indonesianisasi', meski ada yang menyebutkan juga dengan istilah 'pribumisasi Islam'. Islam dianggapnya lebih toleran terhadap budaya lokal daripada Kristen dalam hal arsitektur bangunan (masjid dan gereja). Ciri-ciri kesenian yang mengisi ruang dan dinamis di Timur-Tengah berubah menjadi kontemplatif dan mistis, sebagaimana terlihat dari irama dan warna musik. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi*, Bandung, Penerbit Mizan, 1996.

¹² Tulisan ini dimuat di dalam buku *After Patriarchy - Feminist Transformation of the World Religion*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991. Tulisan ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dimuat di dalam buku Fatima Mernissi & Riffat Hassan, *Setara di hadapan Allah: relasi laki-laki dan perempuan dalam tradisi Islam Pasca Partirarki*, Yogyakarta, LSPPA - Yayasan Prakarsa, 1995, pp.67-107.

¹³ Ciri-ciri 'paternalisme' itu adalah : (1) tergantung pada akses ke kekuasaan dan kekuasaan yang berbeda; (2) ada aras ideologis yang membenarkan sub-ordinasi itu, yang menekankan pada peran *paternalis* sebagai 'bapak yang merawat dan melindungi'; (3) 'paternalisme' merupakan bentuk kolektif organisasi sosial: *paternalis* bisa jadi adalah seseorang yang tunggal, tetapi bawahannya diperlakukan secara kolektif; (4) 'paternalisme' mempunyai kecenderungan menjadi tersistematisasikan dan terlembagakan ketika hal itu terjadi di dalam industri modern, yang membentuk bagian dari sistem pengaturan organisasional;

(5) 'paternalisme' adalah hubungan yang secara tipikal kabur yang melingkupi semua segi kehidupan bawahan, yang berkaitan dengan orang sebagai keseluruhan daripada dengan satu kegiatan tertentu (Abercrombie et.al.,1984).

¹⁴ *Hegemoni* adalah merupakan konsep yang terpenting di dalam pemikiran Gramsci. Pengertian *hegemoni* (*egemonia*) sebenarnya untuk pertama kalinya diterapkan dalam sejarah Yunani Kuno yang berarti posisi yang diklaim oleh negara-negara kota (*city state* atau *polis*) terhadap negara-negara lain. Selanjutnya hegemoni diartikan sebagai suatu kepemimpinan dari suatu negara tertentu terhadap negara-negara lain yang terkait secara ketat ataupun longgar ke dalam kesatuan negara 'pemimpin', sedangkan Mao Tse Tung menggunakan 'hegemonisme' untuk menandai satu dominasi dari satu negara atas yang lain tetapi yang bukan imperialisme; dan Lenin menggunakan kata itu untuk menunjuk kepemimpinan politik di dalam revolusi yang demokratis yang didasarkan pada persekutuan dengan bagian-bagian dari petani, atau yang oleh Gramsci digunakan untuk menggambarkan bagaimana dominasi dari satu kelas atas kelas yang lain dicapai lewat satu rangkaian ramuan alat-alat politis dan ideologis (*how the domination of one class over others is achieved by a combination of political and ideological means*). Ideologi dominan atau hegemonis ini dapat menyediakan suatu pandangan dunia yang lebih koheren dan sistematis yang bukan saja mempengaruhi massa rakyat akan tetapi juga menyediakan landasan organisatoris bagi lembaga sosial. Ideologi dalam pandangan ini bukan hanya sekedar pencerminan dari kepentingan kelas-kelas ekonomi, dan juga bukan suatu yang 'given' yang ditentukan oleh struktur ekonomi atau organisasi dari masyarakat melainkan lebih merupakan wilayah pergulatan. Ideologi mengorganisasikan tindakan lewat kemunculannya di dalam hubungan, kelembagaan dan praktek sosial, dan mempengaruhi kegiatan individu dan kegiatan kolektif (Mouffe,1979). Pemikiran Gramsci tersebar di berbagai karangannya. Ketika ia dijatuhi hukuman 20 tahun oleh pemerintahan fasis Mussolini, di dalam penjara ia menulis 32 catatannya berkisar sekitar 3.000 halaman. Tulisan-tulisan ini disebut *Quaderni* (*Prison Notebooks*). Lihat Gramsci, *Selections from the Prison Notebook*, New York, International Publisher,1975; juga Hall et. al., *Politics and Ideology: Gramsci*, dalam Schwartz, *On Ideology*, London, Hutchinson & Co. Ltd.,1978; dan Bottomore, Tom (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, Basil Blackwell Publisher Ltd., 1985, pp. 201-202.

¹⁵ Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'alim*, Kudus, Menara Kudus,1963.p.60.

¹⁶ Peralatan kelembagaan ini oleh Merton disebut sebagai segi 'struktur sosial' (*social structure*) yang ada di dalam setiap masyarakat, di samping segi lainnya yang disebutnya dengan 'struktur kebudayaan' (*culture structure*).

¹⁷ 'Ideologi' atau nilai-nilai merupakan sisi 'struktur kebu-

dayaan' dalam versi Mertonian.

¹⁸ Hal ini dikemukakan oleh Alfred Guillaume dalam bukunya *The Tradition of Islam* sebagaimana yang dikutip Hassan dalam *Moslem Women and Post-Patriarchal Islam* (1991).

¹⁹ Hourai biasa diartikan secara populer sebagai bidadari

²⁰ Kelompok militer terdiri dari tiga faksi, yakni sayap militer 'principled' dan sayap 'pragmatic', keduanya dari Angkatan '45, serta perwira baru generasi pasca '45 (Jenkins, 1984; Britton, 1973). Kelompok paling inti terdiri dari militer pragmatis, yang ditandai oleh ciri-ciri sebagai berikut: (a) sangat loyal dan telah bekerja sama dalam waktu yang lama, dan semuanya berlatar-belakang intelegen, (b) yang paling dipercaya diberi fungsi ganda, (c) memegang posisi kunci melebihi normal, (d) dianggap Islam phobia, (e) memiliki pandangan yang sama dalam hal bisnis dan memiliki hubungan bisnis dengan cukong (Jenkins, 1984).

²¹ Pandangan ini dilegitimasi oleh doktrin 'Dwi-fungsi ABRI' yang telah mengalami 'ideologisasi'. 'Dwi-fungsi ABRI' ini ditafsirkan dan dioperasionalkan secara berbeda oleh kelompok militer yang 'principled' dengan kelompok yang 'pragmatic' yang 'Machiavellist' (Jenkins, 1984).

²² Nordlinger membedakan tiga tipe aparat 'praetorian' (tentara pengawal kaisar, yang menggunakan kekuasaannya untuk memakzulkan kaisar), yaitu: *moderators* (menggunakan kekuasaannya untuk memveto, tetapi tidak mengendalikan pemerintahan sendiri), *guardian* (memegang pemerintahan setelah memakzulkan pemerintahan sipil selama dua sampai tiga tahun); dan *rulers* (tidak hanya mengendalikan pemerintahan tetapi mendominasi rezim, dan tujuan-tujuan politik dan ekonominya sangat ambisius). Lihat Nordlinger, *Soldier in Politics: Military Coups and Governments*, New Jersey, Prentice Hall, 1977

²³ Kelompok 'garis keras' ini acapkali disudutkan lewat 'labelling' (men-cap) 'ekstrem kanan' atau 'Islam fundamentalis' yang diperlakukan sebagai 'musuh Pancasila' dan 'musuh negara'.

²⁴ Pola ini terlihat dari apa yang disebut sebagai kasus 'teror Warman' (nama lain dari 'Komando Jihad' yang diberikan oleh militer), pembatasan *kehtubab* dan *da'i* yang antara lain berujung pada peristiwa Tanjung Priok tahun 1984, pelarangan 'pakaian jilbab'. Peristiwa mutakhir 'penculikan aktivis gerakan pro-demokrasi' menunjukkan tanda-tanda digunakannya apa yang dikenal sebagai 'combat intelligence' untuk mengantisipasi dan mengatasi apa yang oleh pihak militer dianggap sebagai ancaman terhadap 'stabilitas keamanan nasional'.

²⁵ Misalnya dengan membentuk Majelis Ulama Indonesia, atau organisasi lain yang dikendalikan oleh pemerintah.

²⁶ Pergeseran Panglima ABRI dari Edy Sudrajat kepada Faisal Tanjung yang diikuti penggantian berbagai jabatan di dalam organisasi ABRI dianggap sebagai awal munculnya penge-

lompok yang sering-kali disindir dengan 'kelompok merah-putih' dan 'kelompok hijau'. Kosakata (idiom-idiom) ini muncul ke permukaan sebagai wacana politik pada paroh akhir dasawarsa 1990-an, sebelum Suharto dijatuhkan secara paksa oleh gerakan reformasi mahasiswa.

²⁷ Ucapan 'assalamu'alaikum' seperti itu sangat jarang dipergunakan oleh pejabat pada masa sebelum 1965 ketika pengaruh politik PKI dirasakan sangat kuat, dan bahkan orang Islam sendiri, terutama yang tinggal di wilayah yang kekuatan PKI-nya dominan seperti daerah pinggiran perkebunan atau daerah 'proletariat kota', sering merasa takut mengucapkannya, setidaknya takut ditertawakan atau takut ucapan itu tidak disambut sama sekali.

²⁸ Apa yang disebut dengan 'gerakan Islam kontemporer' ini antara lain dibahas dalam buku Azis et.al., *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Penerbit Pustaka Firdaus, 1991. Buku ini merupakan kumpulan hasil penelitian lapangan sejumlah peneliti dari Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan Departemen Agama pada paroh akhir dasawarsa 1980-an.

²⁹ Abdurrahman Wahid secara terbuka juga mengemukakan kekhawatiran seperti ini, dan bahkan dikabarkan bahwa ia mengirim surat kepada Presiden Suharto sewaktu masih berkuasa mengenai kekhawatiran semacam itu dengan semakin maraknya ICMI, meskipun bisa saja ia, ketika mengemukakan kekhawatiran itu, mempunyai motif lain, dan memberi warna lain pada kekhawatiran itu dengan kepentingan politiknya sendiri, misalnya saja kepentingan untuk 'menohok' ICMI yang dituduhnya sebagai sektarian.

³⁰ Lahirnya berbagai partai politik yang mempunyai affinitas terhadap Islam akhir-akhir ini dapat saja menjadi indikator dari digunakannya jalur pelebagaan konflik itu, meskipun tidak harus berarti bahwa semua partai yang mengutamakan basis sosial muslim itu selalu mengandung sifat 'fundamentals agresif-offensif'.

³¹ Pola ini disebutkan oleh Touraine (1985) ketika membahas arah gerakan sosial.

³² Istilah 'kelompok sempalan' ini digunakan oleh Abdurrahman Wahid untuk menyebut kelompok-kelompok Islam di luar arus-utama (*mainstream*).

³³ Misalnya saja hal itu dilakukan oleh satu pesantren yang besar dan terkenal di Jawa Timur ketika dengan tegar menolak segala campur tangan, termasuk bantuan keuangan, dari pemerintah, dan dengan teguh mempertahankan sistem pendidikannya sendiri.