

JURNAL

ISSN : 2252 - 7842

# Islam & Demokrasi

JURUSAN ILMU POLITIK  
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK  
UNIVERSITAS ANDALAS

Volume 1	Nomor 3	April	2014	Halaman 1-106
----------	---------	-------	------	------------------

# JID

JURNAL  
ISLAM DAN DEMOKRASI  
Volume 1, Nomor 3, April 2014 hlm.1-106

---

**Penanggung Jawab**  
Ketua Jurusan Ilmu Politik

**Ketua Penyunting**  
Bakaruddin Rosyidi

**Penyunting Pelaksana**  
Aidinil Zetra  
Sadri Chaniago  
Irawati  
Andri Rusta  
Zulfadli

**Pelaksanaan Tata Usaha**  
Heru Permana Putra  
Silmonalisa

**Diterbitkan Oleh**  
Jurusan Ilmu Politik Universitas Andalas, Padang  
ISSN: 2252-7842

**Alamat Redaksi**  
Gedung Jurusan Ilmu Politik, FISIP Universitas Andalas  
Kampus Limau Manis, Padang 25163  
Telp. (0751) 71266  
Fax. (0751) 71266  
E-mail: Jurnal.Islamdemokrasi@gmail.com

Jurnal Islam dan Demokrasi (JID) diterbitkan oleh Jurusan Ilmu Politik, terbit 2 kali setahun (April dan September). Jurnal ini menyajikan artikel dan hasil penelitian yang berhubungan dengan kajian di bidang Islam, Politik dan Demokrasi. Redaksi mengundang tulisan para praktisi dan pakar politik untuk mengirimkan naskahnya untuk dipublikasikan dalam jurnal ini. Naskah ditulis sesuai dengan format penulisan ilmiah yang telah ditentukan oleh sidang dewan redaksi.

# Daftar Isi

<b>Daftar Isi</b> .....	3
Integrasi Islam dan Sains <b>Sirajuddin Zar</b> .....	5
Dilema Partai Islam dalam Pemilu di Indonesia <b>Asrinaldi A</b> .....	17
Peta Kekuatan Politik Partai-Partai Islam: Persaingan dan Koalisi dalam Pemilu di Lampung <b>Hertanto</b> .....	31
Relasi Kebijakan Pemerintahan Terkait <i>Relegius Diversity</i> dan Kekerasan Atas Nama Islam di Indonesia <b>Juharmen</b> .....	47
Berdakwah di Kampus Biru: Kemunculan Jamaah Shalahuddin Sebagai Lembaga Dakwah Kampus Universitas Gadjah Mada <b>Devi Adriyani</b> .....	87
<b>Indeks</b> .....	103
<b>Petunjuk Bagi (Calon) Penulis</b> .....	105



# INTEGRASI ISLAM DAN SAINS

Sirajuddin Zar

Dosen Pemikiran Islam Pasca Sarjana IAIN Imam Bonjol Padang Sumatera Barat  
Email: siraj\_zar@yahoo.com

**Abstract:** Islam is a religion that very concerned about all aspects of life. One considered aspect in islam is knowledge or useful knowledge. This article discusses how Islamic science that focuses Islam as a fundamental value bound science based on the monotheistic framework contains theocentric, cosmocentric and anthropocentric. This is a literature research with relevant sources. The conclusion is that knowledge in islam emphasison God as final destination can be understood by making metaphysics islamic a foundation concept of axiology scientist.

**Keywords:** Islam, Integritas, Science

**Abstrak:** Islam merupakan agama yang sangat memperhatikan segala aspek kehidupan. Salah satu aspek yang diperhatikan dalam Islam adalah pengetahuan atau ilmu yang bermanfaat. Tulisan ini membahas tentang *Islamic science* yang difokuskan bagaimana Islam sebagai fundamen nilai yang mengikat sains (*value bound*) dan sains berdasarkan pada kerangka tauhid mengandung tiga komponen, teosentris, kosmosentris dan antroposentris. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan sumber rujukan yang relevan. Kesimpulan dalam tulisan ini bahwa ilmu pengetahuan dalam Islam menekankan pada Tuhan sebagai tujuan akhirnya ini dapat dipahami dengan menjadikan konsep metafisika Islam sebagai landasan dalam aksiologi ilmu pengetahuan.

**Kata kunci:** Islam, Integrasi, Ilmu Pengetahuan

## PENDAHULUAN

Islam merupakan agama yang sangat memperhatikan segala aspek kehidupan. Segalanya telah diatur sesuai dengan perintah dari Allah SWT. Aspek yang cukup diperhatikan dalam Islam adalah pengetahuan atau ilmu yang bermanfaat. Ilmu juga berkaitan dengan perkembangan teknologi, yang perkembangannya sangat pesat sampai hari ini. Ilmu pengetahuan (sains) adalah pengetahuan tentang gejala alam yang diperoleh melalui proses yang disebut metode ilmiah (*scientific method*), sedang teknologi adalah pengetahuan dan keterampilan yang merupakan penerapan ilmu pengetahuan dalam kehidupan manusia sehari-hari.

Islam memandang bahwa agama adalah prinsip dasar dan pengatur kehidupan dan tauhid

menjadi basis dari segala ilmu pengetahuan. Tauhid yang terkandung dalam al-Qur`an dan Hadis menjadi *qaidah fikriyah* (landasan pemikiran), yaitu suatu asas yang di atasnya dibangun seluruh bangunan pemikiran dan ilmu pengetahuan manusia. Dalam Islam segala sesuatu berputar di sekitar poros kesatuan Tuhan (tauhid) dan kelayakan sains dan teknologi didasarkan pada fakta itu, yakni sebagai alat yang dapat menambah pengetahuan kita tentang Tuhan dan efektif dalam mendirikan masyarakat tauhid yang mandiri.

Paradigma Islam ini memerintahkan manusia untuk membangun segala pemikirannya berdasarkan pada Akidah Islam (bukan lepas dari aqidah itu). Ini bisa kita pahami dari ayat yang pertama kali turun (artinya) : “Bacalah dengan

(menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan. (QS.Al-Alaq/96:1). Ayat ini berarti manusia telah diperintahkan untuk membaca (berbagai objek) guna memperoleh berbagai pemikiran dan pemahaman. Tetapi segala pemikirannya itu tidak boleh lepas dari Akidah Islam, karena *iqra`* haruslah dengan *bismi rabbika*, yaitu tetap berdasarkan iman kepada Allah, yang merupakan asas Akidah Islam.

*Islamic science* terfokus kepada bagaimana Islam sebagai fondamen nilai yang mengikat sains (*value bound*) dan sains berdasarkan pada kerangka tauhid yang mengandung tiga komponen, teosentris, kosmosentris dan antroposentris. Islam bermakna penyerahan diri, yakni penyerahan diri kepada Allah beserta sunatullah yang diciptakan-Nya. Ilmu pengetahuan berusaha menjawab sunatullah ini sehingga melahirkan sisi spekulatifnya (dengan filsafat) dan sisi empirisnya (dengan sains). Hukum yang digali dan dirumuskan sains seluruhnya tunduk pada hukum Allah. Pembuktian teori-teori sains pun dilandasi oleh usaha pencarian kebenaran dan bukan nafsu yang akan membawa kehancuran. Oleh karena itu sains Islam bisa dipahami dengan dua penekanan, subjek dan objek. Penekanan pada subjek bermakna Islamisasi sains bukan menempatkan ayat al-Qur'an sebagai alat analisis sains. Dalam sains, rujukan yang dipakai mesti dapat dipahami dan ditelusuri oleh siapa pun, baik penemunya maupun pihak lain dengan hasil yang sama tanpa memandang sistem nilai atau agamanya. Tidak ada sains Islam dan sains non-Islam, yang ada saintis Muslim dan saintis non-Muslim. Pada merekalah sistem nilai tidak mungkin dilepaskan. Penekanan pada objek (ilmu itu sendiri) atau *Science to Islam* merupakan suatu keyakinan terhadap Allah berdasarkan analisis terhadap bukti

yang diciptakan-Nya dengan menggunakan suatu metode, yakni metode ilmiah. Al Qur'an harus dipandang sebagai kerangka sistem aksiomatika ilmu --terutama ilmu sosial-- karena tidak ada keraguan di dalamnya (*lâ rayba fih*), bahkan memberi penjelasan atas segala sesuatu (*tibyânan li kulli syai'in*). Al Qur'an tersusun oleh kerangka teoretik ilmu-ilmu sosial (ayat-ayat *muhkamât*), sedangkan lainnya merupakan penjelasan yang disajikan melalui perumpamaan-perumpamaan astronomi, biologi, fisika, dan lainnya (ayat-ayat *mutasyâbihât*). Jadi, perbedaan antara *muhkamât* dan *mutasyâbihât* adalah perbedaan antara isi/kandungan dengan bungkus/kandang.

## METODE

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis dengan merujuk data primer dan sekunder yang terkait dalam penelitian ini. Untuk mendapatkan data dan informasi yang diperlukan, dilakukan melalui studi literatur berupa telaah buku-buku. Studi literatur ini bertujuan untuk menggali berbagai informasi yang berhubungan dengan topik penelitian.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Al-Qur'an sebagai Landasan Filosofis dalam Islam dan Sains

#### Dorongan Al-Qur'an untuk Berpikir

Memang al-Qur'an pada dasarnya merupakan buku Petunjuk dan Pegangan keagamaan, namun di antara isinya mendorong umat Islam supaya banyak berpikir. Hal ini dimaksudkan agar mereka melalui pemikiran akal nya sampai kepada kesimpulan adanya Allah Pencipta alam semesta dan sebab dari segala kejadian di alam ini.

Telah dikemukakan bahwa al-Qur'an merupakan pendorong utama lahirnya pemikiran dalam Islam dan sains. Dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang mendorong pemeluknya agar banyak berpikir dan mempergunakan akalanya. Kata-kata yang dipakai al-Qur'an dalam menggambarkan kegiatan berpikir ialah:

*Pertama:* Kata-kata berasal dari *'aqala*, mengandung arti mengerti, memahami dan berpikir, terdapat dalam al-Qur'an lebih dari 45 ayat. Di antaranya surat al-Baqarah/2:242, al-Anfâl/8:22 dan al-Nahl/16:11-12.

*Kedua:* Kata-kata yang berasal dari *nazhara*, melihat secara abstrak dalam arti berpikir dan merenungkan atau menalar, terdapat dalam al-Qur'an lebih dari 30 ayat. Di antaranya surat Qâf/50:6-7, al-Thâriq/86:5-7 dan al-Ghâsyiah/88: 17-20.

*Ketiga:* Kata yang berasal dari *tadabbara*, mengandung arti merenungkan, terdapat dalam beberapa ayat, seperti surat Shâd/38:29 dan Muhammad/47:24.

*Keempat:* Kata-kata yang berasal dari *tafakkara*, yang berarti berpikir, terdapat 16 ayat dalam al-Qur'an. Di antaranya dalam surat al-Nahl/16:68-69 dan al-Jâsiyah/45:12-13.

*Kelima:* Kata-kata yang berasal dari *faqiha*, yang berarti mengerti dan faham, terdapat 16 ayat dalam al-Qur'an. Di antaranya surat al-Isrâ'/17:44, al-An'âm/6:97-98 dan al-Taubah/9:122.

*Keenam:* Kata-kata yang berasal dari *tazakkara*, yang berarti mengingat, memperoleh

peringatan, mendapat pelajaran, memperhatikan dan mempelajari, yang semuanya mengandung perbuatan berpikir, terdapat dalam lebih dari 40 ayat. Di antaranya surat al-Nahl/16:17, al-Zumar/39:9 dan al-Zâriyât/51:47-49.

*Ketujuh:* Kata-kata yang berasal dari *fahima*, yang berarti memahami dalam bentuk *fahhama*, di antaranya surat al-Anbiyâ'/21:78-79.

*Kedelapan:* *ûlû al-bâb*, yang berarti orang berpikiran, di antaranya terdapat dalam surat Yûsuf/12:111 dan surat Ali Imrân/3:190; *ûlû al-'ilm*, yang berarti orang berilmu, di antaranya terdapat dalam surat Ali Imrân/3:18, *ûlû al-abshâr*, yang berarti orang mempunyai pandangan, di antaranya terdapat dalam surat al-Nûr/24:44; *ûlû al-Nuhâ*, yang berarti orang bijaksana, di antaranya terdapat dalam al-Anfâl/8:22 dan al-Nahl/16:11-12; dan juga kata *ayat* sendiri erat hubungannya dengan perbuatan berpikir, yang arti aslinya adalah tanda (Harun Nasution, 1983:39-48).

Perintah berpikir terdapat pula dalam ayat *kauniyah*, yang ayat-ayat ini menggambarkan kejadian di alam semesta. Semua kejadian tersebut yang oleh al-Qur'an diperintahkan umat Islam untuk memikirkan dan merenungkan (Harun Nasution, 1990). Dorongan terhadap akal juga datang dari hadis sebagai sumber kedua dari ajaran Islam. Di antara hadis yang memberikan penghargaan tinggi pada akal adalah : (artinya)

Agama adalah penggunaan akal, tiada beragama bagi orang yang tidak berakal.

Salah satu dari hadis Qudsi yang menggambarkan betapa tingginya kedudukan akal dalam ajaran Islam dapat dilihat dalam hadis dibawah ini:

(artinya) “Demi kekuasaan dan keagungan-Ku tidaklah Kuciptakan makhluk lebih mulia dari engkau (akal). Karena engkau Aku mengambil dan memberi dan karena engkau Aku menurunkan pahala dan menjatuhkan siksa (Harun Nasution, 1983;48-49).”

Jelaslah bahwa kata-kata yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’an di atas dan juga ayat-ayat lainnya serta hadis-hadis mengandung anjuran dan mendorong umat Islam supaya banyak berpikir dan mempergunakan akalnyanya. Akal dalam Islam menduduki posisi tinggi dan terhormat, karena itu berpikir dan mempergunakan akal adalah ajaran yang jelas dan tegas dalam Islam.

### **Islam dan Sains**

Kekeliruan ilmu merupakan masalah yang paling mendasar dalam kehidupan masyarakat modern. Kekeliruan ini muncul akibat menyusupnya paham sekuler yang dibawa oleh peradaban Barat ke dalam ilmu-ilmu kontemporer. Ilmu yang keliru melahirkan tindakan manusia yang keliru pula yang berujung pada hilangnya kemampuan manusia melakukan tindakan yang benar karena bersandar pada ilmu yang keliru. Tindakan yang keliru ini pada akhirnya bukanlah memberikan kebahagiaan, melainkan kesengsaraan kepada manusia. Buktinya, disaat sains dan teknologi sedemikian maju saat ini, umat manusia bukannya berhasil meraih kebahagiaan, sebaliknya berbagai keresahan dan kekeringan

jiwa serta kerusakan alam terus terjadi. Ironisnya, paham inilah yang banyak dijadikan landasan bagi pengembangan ilmu pengetahuan masa kini yang kemudian diajarkan di sekolah-sekolah. Hampir tidak ada disiplin ilmu alam atau sosial yang tidak terpengaruh oleh ideologi sekuler. Salah satu buktinya adalah ditolaknya wahyu sebagai sumber ilmu, sehingga semua ilmu ini dibangun dalam kerangka rasionalisme dan empirisisme dan makna alam menjadi sekedar materi tanpa pesona atau tanpa makna. Tafsiran filsafat sains yang berlandaskan pada ideologi ini menganggap dinamika alam sebagai sesuatu yang mekanistik. Layaknya mesin, alam bekerja sendiri berdasarkan mekanisme sebab dan akibat sehingga menegaskan kehadiran Tuhan. Sekiranya Tuhan memang ada, Ia tidak punya peran dan kendali terhadap kejadian-kejadian di alam dan manusia kemudian menjadi Tuhan yang mengendalikan alam dan dari sinilah manusia mencabut unsur metafisika religius dari ilmu pengetahuan.

Berbeda dengan paham sekular, semua konsep Islam dibangun dalam kaitannya dengan Tuhan. Oleh karena itu, semua urusan di dalam Islam adalah religius. Demikian juga pandangan Islam mengenai alam, dimana alam bukanlah sekedar materi tanpa makna, melainkan tanda (ayat) dari kehadiran dan kebesaran Allah. Oleh karena itu, ketika seseorang meneliti dan mempelajari alam ia berarti sedang berusaha mengenal Tuhannya. Hal ini ditegaskan dalam al-Qur’an surat Ali ‘Imran/3:191: (artinya) Yaitu orang-orang yang mengingat Allah dalam keadaan berdiri, duduk, dan berbaring dan mereka memikirkan penciptaan langit dan bumi seraya berkata, “Wahai Tuhan kami, tidaklah Engkau ciptakan semua ini dengan sia-sia, Maha Suci



Engkau maka peliharalah kami dari siksa api neraka.” Ayat ini menegaskan bahwa kegiatan ibadah (mengingat Allah) berjalan bersamaan dengan kegiatan penelitian alam (memikirkan penciptaan langit dan bumi) dan tujuan akhir dari kedua kegiatan ini adalah mengenal Allah SWT. Oleh karena landasan mempelajari ilmu pengetahuan dalam Islam berangkat dari keimanan dan pengabdian kepada Allah, maka para filosof atau ilmuwan di dunia Islam masa lalu biasanya juga dikenal sebagai orang yang ahli dalam ilmu agama (*allround*).

Bagi seseorang yang memiliki agama atau keimanan sudah tentu konsep Tuhan akan masuk kedalam pandangan hidupnya. Elemen pandangan hidup Islam adalah seluruh konsep yang terdapat dalam Islam. Di antara yang paling utama adalah konsep tentang Tuhan, konsep tentang wahyu (al-Qur’an), konsep tentang penciptaan, konsep tentang hakekat kejiwaan manusia, konsep tentang ilmu, konsep tentang agama, konsep tentang kebebasan, konsep tentang nilai dan kebajikan, konsep tentang kebahagiaan dan lain sebagainya. Disini dapat kita lihat bahwa konsep sangat penting dalam pandangan hidup Islam. Konsep-konsep ini semua saling berkaitan antara satu sama lain membentuk sebuah struktur konsep yang sistemik yang dapat berguna bagi penafsiran makna kebenaran (*truth*) dan realitas (*reality*). Konsep-konsep itu merupakan sistem metafisika yang dapat berguna untuk melihat realitas dan kebenaran. Sistem metafisika yang terbentuk oleh *worldview* itulah yang berfungsi menentukan apakah sesuatu itu benar dan riil dalam setiap kebudayaan. Elemen-elemen mendasar yang konseptual ini jualah yang menentukan bentuk perubahan (*change*),

perkembangan (*development*) dan kemajuan (*progress*) dalam Islam dan sains. Elemen-elemen dasar ini berperan sebagai tiang pemersatu yang meletakkan sistem makna, standar tata kehidupan dan nilai dalam suatu kesatuan sistem yang koheren dalam bentuk *worldview*. Dengan konsep seperti ini dapat dikatakan bahwa pandangan hidup merupakan sebuah *framework* untuk mengkaji sesuatu dalam Islam dan sains.

*Worldview* adalah pandangan Islam tentang realitas (*haqîqah*) dan kebenaran (*haqq*) yang nampak oleh mata hati kita dan yang menjelaskan hakekat wujud; oleh karena apa yang dipancarkan Islam adalah wujud yang total. Dengan demikian, *worldview* Islam berarti pandangan Islam tentang *wujûd* (*ru’yat al-Islâm li al-wujûd*). Metafisika Islam ini merupakan sintesis dari ide-ide dan teori-teori yang secara tradisional dianut oleh para teolog (*mutakallimîn*), filosof (*hukamâ’*), dan sufi (*ahl-tasawuff’irfâni*). Metafisika dan semua pandangan mengenai Islam dan sains sepenuhnya berpijak pada prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur’an.

Pengetahuan mengenai Tuhan disebut sebagai *ma’rifah*, bukan ‘ilm. Yang dipahami dengan *Rabb* dan *Ilah*, yaitu Tuhan semesta alam, Tuhan yang diketahui, disembah, dan dipahami dalam agama. Kesadaran akan adanya suatu tingkat yang didalamnya Tuhan tidak bisa diketahui dengan sebenar-benarnya, yaitu sebagaimana dia berada dalam dirinya sendiri, diperoleh melalui “inferensi” yang terjadi setelah pengalaman mengetahui Tuhan pada tingkat *Rabb* dan *Ilah*. Oleh karena Tuhan wujud-Nya absolut merupakan realitas yang fundamental, maka salah satu target dari tujuan Islam dan sains dengan sendirinya harus diarahkan pada upaya pengenalan dan pengakuan yang benar mengenai Tuhan.

Tujuan metafisika adalah penemuan kebenaran dan kebenaran tak seharusnya berubah-ubah, karena jika demikian tak lagi dapat disebut kebenaran, tetapi hanya dugaan. Oleh sebab itu, ketika metafisika, yang bertujuan menemukan kebenaran, terumuskan dengan memadai, tugas berikutnya bukanlah mencari kebenaran, namun mempertahankannya. Tantangannya di sini adalah dalam soal pengungkapan metafisika itu dalam bahasa zaman yang terus berubah, baik karena soal masa maupun tempat. Dari sini dapat kita lihat bahwa metafisika Islam ini berlaku universal pada seluruh masyarakat Muslim, dan pada kenyataannya memang telah tersebar ke seluruh wilayah dunia Islam.

Pengenalan dan pengakuan yang benar terhadap Tuhan merupakan bagian fundamental konsepsi dalam Islam. Tuhan, dengan demikian adalah dasar dari dan Pencipta segala sesuatu, yang Mahatinggi dan Mahaberkuasa, yang senantiasa merealisasikan keinginan-Nya melalui penciptaan, penghancuran, dan penciptaan kembali secara terus-menerus sehingga terjadi pengindividualisasian pelbagai kemungkinan yang terkandung dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang tak terbatas. Disebabkan oleh hakikat diri dan aktivitas-Nya yang seperti ini, semua yang terkandung di alam memperoleh dua keadaan sekaligus, yaitu keadaan untuk senantiasa berubah dan keadaan untuk tetap berada dalam kondisi permanen. Sayangnya, disebabkan perubahan itu mudah dikenali, sedangkan kepermanenan yang menjadi realitas hakiki dari segala sesuatu hanya bisa dikenali melalui intuisi, kondisi permanen yang menjadi pijakan segala sesuatu yang berubah sering dikategorikan sebagai sesuatu yang konseptual, bukan sesuatu yang nyata.

Penjelasan di atas memperlihatkan bahwa metafisika adalah pandangan tentang realitas dan kebenaran, maka memahami dan mengetahui keduanya diperlukan ilmu-ilmu pengetahuan. Dalam perspektif Islam, ilmu pengetahuan yang dicapai haruslah mengandung tujuan moral karena berorientasi kepada jiwa manusia yang mencari pengetahuan tersebut sehingga ilmu pengetahuan yang didapat menjadi kebenaran aksi yang berkembang dari kontrol diri (*self-discipline*) dan didasari atas pengetahuan yang bersumber dari kebijaksanaan. Pada konteks inilah nantinya ilmu atau sains dapat disebut sebagai datangnya makna dalam jiwa dan datangnya jiwa pada makna (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 2001; 133).

Argumentasi di atas membawa kita pada kesimpulan mengenai hubungan metafisika dan sains, antara lain: *Pertama*, inti dari ilmu adalah mengetahui realitas dan kebenaran sedangkan tempat dimana ilmu itu berada adalah dalam jiwa manusia, maka jiwa seseorang yang mencari ilmu turut berpengaruh terhadap perkembangan ilmu yang dimilikinya. Dengan kata lain, hubungan metafisika dan sains adalah hubungan jiwa atau diri manusia dengan diri-Nya. *Kedua*, Tuhan secara teologis adalah basis atau sumber ilmu tidak dapat dilepaskan dengan ilmu itu sendiri. Jika kita melihat dalam ruang lingkup yang lebih sempit, pada tingkat praktis dan empiris, ilmu pengetahuan memiliki tujuan yang sama dengan metafisika. Oleh sebab itu ilmu pengetahuan mesti bersumber pada metafisika yang merupakan landasan bagi setiap ilmu pengetahuan.

### **Islamisasi Ilmu Pengetahuan**

Ketika mendengar istilah Islamisasi Ilmu pengetahuan, ada sebuah kesan bahwa ada

sebagian ilmu yang tidak Islam sehingga perlu untuk diislamkan dan untuk mengislamkannya maka diberikanlah pada ilmu-ilmu tersebut label "Islam" sehingga kemudian muncullah istilah-istilah ekonomi Islam, kimia Islam, fisika Islam dan sebagainya. Bahkan ada sebagian orang yang ceroboh menganggap Islamisasi sebagai suatu proses yang berkaitan dengan objek-objek eksternal, kemudiannya mengaitkannya dengan komputer, kereta api, mobil bahkan bom Islam. Ada beberapa versi pemahaman tentang Islamisasi ilmu pengetahuan. Pertama, anggapan bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan sekedar memberikan ayat-ayat yang sesuai dengan ilmu pengetahuan umum yang ada (ayatisasi). Kedua, anggapan yang mengatakan bahwa Islamisasi dilakukan dengan cara mengislamkan orangnya. Ketiga, Islamisasi yang berdasarkan filsafat Islam yang juga diterapkan di beberapa institusi pendidikan Islam dengan mempelajari dasar metodologinya. Keempat, memahami Islamisasi sebagai sebuah ilmu pengetahuan yang beretika atau beradab. Dengan berbagai pandangan dan pemaknaan yang muncul secara beragam ini perlu kiranya untuk diungkap dan agar lebih dipahami apa yang dimaksud "Islamisasi Ilmu Pengetahuan".

Pengertian Islamisasi ilmu pengetahuan ini secara jelas diterangkan oleh Naquib al-Attas, yaitu:

*...Pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistik, kultur-nasional (yang bertentangan dengan Islam) dan dari belenggu paham sekuler terhadap pemikiran dan bahasa, Juga pembebasan dari kontrol dorongan fisiknya yang cenderung sekuler dan tidak adil terhadap hakikat diri atau jiwanya, sebab manusia dalam wujud fisiknya cenderung lupa terhadap hakikat dirinya yang sebenarnya, dan berbuat tidak adil terhadapnya. Islamisasi adalah*

*suatu proses menuju bentuk asalnya yang tidak sekuat proses evolusi dan devolusi... (Wan Mohd Nor Wan Daud, 1998;336)*

Ini artinya dengan Islamisasi ilmu pengetahuan, umat Islam akan terbebaskan dari belenggu hal-hal yang bertentangan dengan Islam, sehingga timbul keharmonian dan kedamaian dalam dirinya, sesuai dengan fitrahnya. Untuk melakukan Islamisasi ilmu pengetahuan tersebut, menurut al-Attas, perlu melibatkan dua proses yang saling berhubungan. **Pertama**, ialah melakukan proses pemisahan elemen-elemen dan konsep-konsep kunci yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat, dan **kedua**, memasukan elemen-elemen Islam dan konsep-konsep kunci ke dalam setiap cabang ilmu pengetahuan masa kini yang relevan (Wan Mohd Nor Wan Daud,1998;336).

Al-Attas menolak pandangan bahwa Islamisasi ilmu bisa tercapai dengan melabelisasi sains dan prinsip Islam atas ilmu sekuler. Usaha yang demikian hanya akan memperburuk keadaan dan tidak ada manfaatnya selama "virus"-nya masih berada dalam tubuh ilmu itu sendiri sehingga ilmu yang dihasilkan pun jadi mengambang, Islam bukan dan sekulerpun juga bukan. Padahal tujuan dari Islamisasi itu sendiri adalah untuk melindungi umat Islam dari ilmu yang sudah tercemar yang menyesatkan dan menimbulkan kekeliruan. Islamisasi ilmu dimaksudkan untuk mengembangkan kepribadian muslim yang sebenarnya sehingga menambah keimanannya kepada Allah, dan dengan Islamisasi tersebut akan terlahirlah keamanan, kebaikan, keadilan dan kekuatan iman (Rosnani Hashim,2005;35).

Menurut al-Faruqi, Islamisasi adalah usaha "untuk mendefinisikan kembali, menyusun

ulang data, memikirkan kembali argumen dan rasionalisasi yang berkaitan dengan data itu, menilai kembali kesimpulan dan tafsiran, memproyeksikan kembali tujuan-tujuan dan melakukan semua itu sedemikian rupa sehingga disiplin-disiplin ini memperkaya wawasan Islam dan bermanfaat bagi *cause* (cita-cita) (Rosnani Hashim,2005;35)." Untuk menuangkan kembali keseluruhan khazanah pengetahuan umat manusia menurut wawasan Islam, bukanlah tugas yang ringan yang harus dihadapi oleh intelektual-intelektual dan pemimpin-pemimpin Islam saat ini. Karena itulah, untuk *me-landing*-kan gagasannya tentang Islamisasi ilmu, al-Faruqi meletakkan "prinsip tauhid" sebagai kerangka pemikiran, metodologi dan cara hidup Islam. Prinsip tauhid ini dikembangkan oleh al-Faruqi menjadi lima macam kesatuan, yaitu, kesatuan Tuhan, kesatuan ciptaan, kesatuan kebenaran dan pengetahuan, kesatuan kehidupan, dan kesatuan kemanusiaan (Rosnani Hashim,2005;55-96).

Dalam beberapa hal, antara al-Attas dengan al-Faruqi mempunyai kesamaan pandangan, seperti pada tataran epistemologi mereka sepakat bahwa ilmu tidak bebas nilai (*value free*) tetapi terikat (*value bound*) dengan nilai-nilai yang diyakini kebenarannya (Ahmad;2004). Mereka juga sependapat bahwa ilmu mempunyai tujuan yang sama yang konsepsinya disandarkan pada prinsip metafisika, ontologi, epistemologi dan aksiologi dengan tauhid sebagai kuncinya. Mereka juga meyakini bahwa Allah adalah sumber dari segala ilmu dan mereka sependapat bahwa akar permasalahan yang dihadapi umat Islam saat ini terletak pada sistem pendidikan yang ada, khususnya masalah yang terdapat dalam ilmu kontemporer. Dalam pandangan mereka, ilmu

kontemporer atau sains modern telah keluar dari jalur yang seharusnya. Sains modern telah menjadi "virus" yang menyebarkan penyakit yang berbahaya bagi keimanan umat Islam sehingga unsur-unsur buruk yang ada di dalamnya harus dihapus, dianalisa, dan ditafsirkan ulang sesuai dengan nilai-nilai dan ajaran Islam.

Walaupun cukup banyak persamaan yang terdapat di antara keduanya, dalam beberapa hal, secara prinsip, mereka berbeda. Untuk mensukseskan proyek Islamisasi, al-Attas lebih menekankan kepada subjek daripada ilmu, yaitu manusia, dengan melakukan pembersihan jiwa dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji, sehingga dalam proses Islamisasi ilmu tersebut dengan sendirinya akan terjadi transformasi pribadi serta memiliki akal dan rohani yang telah menjadi Islam secara *kâffah*. Sedangkan al-Faruqi lebih menekankan pada objek, Islamisasi yaitu disiplin ilmu itu sendiri. Hal ini mungkin saja menimbulkan masalah, khususnya ketika berusaha untuk merelevansikan Islam terhadap sains modern, karena bisa saja yang terjadi hanyalah proses labelisasi atau ayatisasi semata.

Selain kedua tokoh di atas, ada beberapa pengembangan definisi dari Islamisasi ilmu pengetahuan tersebut. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Osman Bakar, Islamisasi ilmu pengetahuan adalah sebuah program yang berupaya memecahkan masalah-masalah yang timbul karena perjumpaan antara Islam dengan sains modern sebelumnya (Osman Bakar,1994;233). Program ini menekankan pada keselarasan antara Islam dan sains modern tentang sejauhmana sains dapat bermanfaat bagi umat Islam dan islamisasi pengetahuan pada dasarnya adalah upaya pembebasan pengetahuan

dari asumsi-asumsi Barat terhadap realitas dan kemudian menggantikannya dengan *worldview*nya sendiri (Islam).

### **Perkembangan Ide Islamisasi Ilmu Pengetahuan**

Sejak digagasnya ide Islamisasi ilmu pengetahuan oleh para cendekiawan muslim dan telah berjalan lebih dari 30 tahun, jika dihitung dari Seminar Internasional pertama tentang Pendidikan Islam di Makkah pada tahun 1977, berbagai respon terhadapnya pun mulai bermunculan, baik yang mendukung ataupun menolak, usaha untuk merealisasikan pun secara perlahan semakin marak dan beberapa karya yang berkaitan dengan ide Islamisasi mulai bermunculan di dunia Islam. Al-Attas sendiri sebagai penggagas ide ini telah menunjukkan suatu model usaha Islamisasi ilmu melalui karyanya, *The Concept of Education in Islam*. Dalam teks ini ia berusaha menunjukkan hubungan antara bahasa dan pemikiran. Ia menganalisis istilah-istilah yang sering dimaksudkan untuk mendidik seperti *ta'lim*, *tarbiyah* dan *ta'dib*, dan akhirnya mengambil kesimpulan bahwa istilah *ta'dib* merupakan konsep yang paling sesuai dan komprehensif untuk pendidikan. Usahanya ini pun kemudian dilanjutkan oleh cendekiawan muslim lainnya, sebut saja seperti Malik Badri (*Dilemma of a Muslim Psychologist, 1990*); Wan Mohd Nor Wan Daud (*The Concept of Knowledge in Islam, 1989*); dan Rosnani Hashim (*Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice, 1996*). Usaha dalam bidang psikologi seperti yang dilakukan Hanna Djumhana B. dan Hasan Langgulung, di bidang ekonomi Islam seperti Syafi'i Antonio, Adiwarmanto, Mohammad Anwar dan lain-lain. Bahkan hingga

sekarang tercatat sudah lebih ratusan karya yang dihasilkan yang berbicara tentang Islamisasi ilmu pengetahuan, baik dalam bentuk buku, jurnal, majalah, artikel dan sebagainya.

Al-Faruqi sendiri, setelah menggagas konferensi internasional I, tahun 1977, yang membahas tentang ide Islamisasi ilmu pengetahuan di Swiss, ia mendirikan *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* pada tahun 1981 di Washington DC untuk merealisasikan gagasannya tentang Islamisasi tersebut, selain menulis buku *Islamization of Knowledge*. Konferensi lanjutan pun diadakan kembali pada tahun 1983 di Islamabad Pakistan yang bertujuan untuk mengekspos hasil konferensi I dan hasil rumusan yang dihasilkan IIIT tentang cara mengatasi krisis umat, juga mengupayakan suatu penelitian dalam rangka mengevaluasi krisis tersebut, dan juga mencari penyebab dan gejalanya. Setahun kemudian diadakan lagi konferensi di Kuala Lumpur, Malaysia, dengan tujuan untuk mengembangkan rencana reformasi landasan berfikir umat Islam dengan mengacu secara lebih spesifik pada metodologi dan prioritas masa depan, dan mengembangkan skema Islamisasi masing-masing disiplin ilmu. Pada tahun 1987, diadakan konferensi IV di Khortum, Sudan, yang membahas persoalan metodologi yang merupakan tantangan dan hambatan utama bagi terlaksananya program Islamisasi ilmu pengetahuan (A. Khudori Soleh, 2005; 27-28).

Selain IIIT, beberapa institusi Islam menyambut hangat gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan dan bahkan menjadikannya sebagai *raison d'etre* institusi tersebut, seperti *International Islamic University Malaysia (IIUM)* di Kuala Lumpur, Akademi Islam di Cambridge dan

*International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* di Kuala Lumpur. Mereka secara aktif menerbitkan jurnal-jurnal untuk mendukung dan mempropagandakan gagasan ini seperti *American Journal of Islamic Social Sciences (AIIT)*, *The Muslim Education Quarterly* (Akademi Islam) dan *al-Shajarah* (ISTAC).

Walaupun demikian, setelah mengalami perjalanan yang cukup panjang, Islamisasi ilmu pengetahuan ini dinilai oleh beberapa kalangan belum memberikan hasil yang konkret dan kontribusi yang berarti bagi umat Islam. Bahkan secara lugas editor *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS) mengakui bahwa meskipun telah diadakan enam kali konferensi mengenai pendidikan Islam, yaitu di Makkah (1977), Islamabad (1980), Dakka (1981), Jakarta (1982), Kairo (1985), dan Amman (1990), dan berdirinya beberapa universitas yang memfokuskan pada Islamisasi pendidikan, namun hingga saat ini, tugas untuk menghasilkan silabus sekolah, buku-buku teks, dan petunjuk yang membantu guru di sekolah belum dilakukan (Wan Mohd Nor Wan Daud, 1998). Dan berdasarkan identifikasi Hanna Djumhana Bastaman, setelah cukup lama berkembang, Islamisasi melahirkan beberapa bentuk pola pemikiran, mulai dari bentuk yang paling superfisial sampai dengan bentuk yang agak mendasar. Bastaman (1997:32-33) mengistilahkannya sebagai; 1) *Similarisasi*, yaitu menyamakan begitu saja konsep-konsep yang berasal dari agama, padahal belum tentu sama; 2) *Paralelisasi*, yaitu menganggap paralel konsep yang berasal dari sains karena kemiripan konotasinya, tanpa mengidentikkan keduanya; 3) *Komplementasi*, yaitu antara sains dan agama saling mengisi dan saling memperkuat satu

sama lain dengan tetap mempertahankan eksistensinya masing-masing; 4) *Komparasi*, yaitu membandingkan konsep/teori sains dengan konsep/wawasan agama mengenai gejala-gejala yang sama; 5) *Induktifikasi*, yaitu asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmiah yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoritis-abstrak ke arah pemikiran metafisik, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip agama dan al-Qur'an mengenai hal tersebut; dan 6) *Verifikasi*, yaitu mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmiah yang menunjang dan membuktikan kebenaran ayat-ayat al-Qur'an.

Jika dicermati, keenam pola pemikiran yang diidentifikasi Bastaman di atas, masih menampakkan jurang pemisah antara keduanya, agama yang pada dasarnya bersumber dari keimanan yang bersifat metafisik tidak begitu saja dapat dihubungkan dengan ilmu pengetahuan yang lebih bercorak empirik dan merupakan produk akal dan intelektual manusia. Walau demikian, pola-pola pemikiran tersebut harus tetap dihargai sebagai upaya untuk Islamisasi ilmu pengetahuan.

## SIMPULAN

Ilmu pengetahuan dalam Islam menekankan pada Tuhan sebagai tujuan akhir dan ini dapat dipahami dengan menjadikan konsep metafisika Islam sebagai landasan dalam ilmu pengetahuan. Adanya perdebatan tentang perlu tidaknya Islamisasi Sains atau bagi yang menganggap perlu, kemudian juga berdebat tentang pengertian dan metode Islamisasi tersebut, adalah sungguh menarik kita melihat perkembangan pemikiran

tersebut. Tradisi berfikir ilmiah, realistis sekaligus idealis, namun tidak 'jauh'jauh' dari wahyu ini tentu saja perlu untuk menjadi contoh bagi perkembangan intelektualitas umat selanjutnya. Gambaran tokoh-tokoh di atas yang dalam kurun dua dasawarsa telah menyumbangkan sebuah 'pentas' perdebatan yang tak jarang meninggalkan dokumen otektik berupa buku, makalah atau dokumentasi lainnya yang diharapkan dapat menjadi dasar untuk bangkitnya ilmuan Islam selanjutnya.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Al-Ahwaniy, Ahmad Fu'âd, *al-Falsafat al-Islâmiyyat*, al-Maktabat al-Saqafiyyat, Kairo, 1962.
- Al-Ashfahâniy, al-Râghib, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'an*, Tahkik Nadîm Mar'asyiliy, Dâr al-Fikr, Beirut, 1972.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur, 2001.
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamisasi Pengetahuan*, Pustaka, Bandung, 1984.
- Al-'Irâqiy, Muhammad 'Âthif, *Tajdid al-Mahzab al-Falsafiyyat wa al-Kalâmiyyat*, Dâr al-Ma'ârif, Kairo, 1979.
- Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1994.
- Bastaman, Hanna Djumhana, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1997.
- Baiquni, Achmad, *Konsep-Konsep Kosmologis Dalam Al-Qur'an*, Makalah Paramadina, Serie KKA 28/THN III/1989.
- , "Filsafat Fisika dan Al-Qur'an," *Ulumul Qur'an*, no. 4 Januari - Maret 1990.
- , *Teropong Islam Terhadap Ilmu Pengetahuan*, Ramadhani, Solo, 1989.
- , *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Sumbangan Untuk HUT ke-70 Prof. Dr. H.M. Rasyidi.
- , *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Salman Bandung, 1983.
- , *Sains dan Teknologi dalam Islam*, Makalah Pesantren Teknologi, Muhammadiyah, Januari 1992.
- Bertens, K., *Sejarah Filsafat Yunani*, Cet. IV, Yayasan Kanisius, Yogyakarta, 1984.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, diterjemahkan oleh Hamid Fahmy dkk, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, Mizan, Bandung, 1998.
- Ghulsyani, Mahdi, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*, Terj. Agus Effendi, Mizan, Bandung, 1988.
- Hashim, Rosnani, *Gagasan Islamisasi Kontemporer: Sejarah, Perkembangan dan Arah Tujuan*, dalam *Islamia: Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam (INSIST: Jakarta, Thn II No.6/ Juli-September 2005)*.
- Kattsoff, Louis O, *Pengantar Filsafat*, Alih bahasa Soejono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1986.
- Ibnu Rusyd, Abiy al-Wâlid Muhammad, *Tahâfut al-Tahâfut*, Tahkik Sulaimân Dunyâ, Dâr al-Ma'ârif, Kairo, 1968.

- , *Fashl al-Maqâl fî mâ al-Hikmat wa al-Syari'at min al-Ittishâl*, Tahkik Muhammad 'Ammârat, Dâr al-Ma'ârif, Mesir, 1972.
- Madkûr, Ibrahim, *Fî al-Falsafat al-Islâmiyyat Mahaj wa Tathbiqub*, Jilid I, Dâr al-Ma'ârif, Mesir, 1968.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung, 1988.
- , *Khazanah Intelektual Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.
- , "Takdir dan Ikhtiar," *Pelita*, 5 Juli 1991.
- Nasution, Harun, *Falsafat Islam*, Makalah Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd, Yayasan Muthahari/Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Jakarta, 1989.
- , *Teologi Islam*, Universitas Indonesia, Jakarta, 1972.
- , *Falsafat dan Misticisme Dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973.
- , *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, Universitas Indonesia, Jakarta, 1983.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, New American Library, New York, 1970.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Sinar Harapan, Jakarta, 1985.
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, Rajawali, Jakarta, 2005.
- , *Konsep Penciptaan Alam Dalam Pemikiran Islam, Sains dan al-Qur'an*, Rajawali, Jakarta, 1994



# DILEMA PARTAI ISLAM DALAM PEMILU DI INDONESIA

**Asrinaldi A**

*Dosen Program Magister Ilmu Politik, FISIP Universitas Andalas Padang Sumatera Barat  
Email: asrinaldi4@gmail.com*

**Abstract: Dilemma of the Islamic Party in elections in Indonesia.** The ability of Islamic parties in competitive elections showed the phenomenal. Of the three elections have been held, the power of Islamic parties were still far below the secular nationalist party. This is different from the period of liberal democracy are implemented in the 1950s that Islamic parties such as Masjumi and NU appeared as a Islamic force in political system. In contrast, when the liberal democratic system is also implemented after the fall of the New Order regime, was not able promote the Islamic parties to compete with nationalist parties. By using literature study method, this article find the declining role of Islamic political parties in in the reform period to influencing the development of democracy in Indonesia is caused by the growing unpopularity of the character and the party's ideas in the community.

**Keywords:** Islamic Parties Role and Election

**Abstrak: Dilema Partai Islam dalam Pemilu di Indonesia.** Kemampuan partai-partai Islam menghadapi persaingan dalam Pemilu sangat fenomenal. Dari tiga Pemilu yang sudah dilaksanakan, kekuatan partai-partai Islam ternyata masih jauh di bawah partai nasionalis sekuler. Ini berbeda dengan masa demokrasi liberal yang dilaksanakan tahun 1950an yang menempatkan partai-partai Islam seperti Masyumi dan NU sebagai kekuatan yang merepresentasikan umat Islam dalam sistem politik. Sebaliknya, dengan sistem demokrasi liberal yang juga dilaksanakan pasca kejatuhan rezim Orde Baru, ternyata tidak mampu memndorong partai-partai Islam untuk bersaing dengan partai-partai nasionalis. Dengan menggunakan kaedah studi kepustakaan, artikel ini menemukan menurunnya peran politik partai-partai Islam pada masa reformasi dalam mempengaruhi perkembangan sistem demokrasi di Indonesia disebabkan oleh semakin tidak popularnya tokoh dan gagasan yang dikembangkan partai Islam dalam masyarakat.

**Kata Kunci:** Peran partai Islam dan Pemilu

## PENDAHULUAN

Praktik demokrasi di Indonesia mengalami perubahan yang sangat signifikan dalam kehidupan berpartai. Hal ini dapat dilihat dari sistem kepartaian yang selama Orde Baru berkuasa membentuk sistem yang hegemoni. Golongan Karya (Golkar) sebagai partai bentukan penguasa pada masa itu muncul mendominasi sistem politik karena didukung oleh kekuasaan pada masa itu (Leo Suryadinata, 2002). Sementara, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI) cenderung menjadi

aksesoris dari sistem kepartaian yang dibentuk rezim, agar terlihat demokratis. Buktinya, selama Pemilu Orde Baru dilaksanakan pemenang Pemilunya selalu Golkar dengan raihan dukungan yang sangat fantastis, yaitu 62,82 persen pada Pemilu 1971 dan 62,11 persen pada Pemilu tahun 1977. Selanjutnya pada Pemilu tahun 1987, Golkar memperoleh suara 64,34 persen. Begitu juga Pemilu tahun 1992 perolehan suara Golkar terus melejit hingga mencapai 73,16 persen.

Namun, yang cukup membuat orang heran adalah perolehan suara Golkar yang notabeneanya

partai pemerintah pada pada Pemilu terakhir masa Orde Baru tahun 1997 yang berhasil memperoleh suara 74,51 persen. Padahal sebelumnya pada Pemilu tahun 1992 Golkar hanya memperoleh suara 68,10 persen. Kemenangan Golkar yang memperoleh dukungan lebih dari lima puluh persen ini memperkuat fenomena hegemoni Golkar terhadap partai lain (cf. Saleh Khalid, 1999, Leo Suryadinata, 2002; Sigit Pamungkas, 2011).

Orde Baru dengan kebijakan deideologisasi massanya berhasil mengiring masyarakat untuk “memenangkan” Golkar agar dapat membangun ekonomi Indonesia yang menjadi jargon penguasa Orde Baru. Akan tetapi, pada masa Orde Reformasi, terjadi pergeseran sistem kepartaian dari sistem partai yang hegemoni ke sistem multi partai. Ini adalah implikasi dari kekecewaan masyarakat terhadap desain sistem poliik yang dibuat oleh rezim Orde Baru. Konsekuensi dari perubahan sistem kepartaian ini adalah tumbuh dan berkembangnya partai politik dalam masyarakat. Ini sama dengan apa yang pernah berlaku pada masa awal kemerdekaan. Ketika itu Wakil Presiden Mohammad Hatta mengeluarkan Maklumat No. X tanggal 3 November 1945 yang menganjurkan masyarakat untuk membentuk partai politik guna mengisi badan legislatif yang akan dibentuk melalui Pemilu yang direncanakan diadakan pada bulan Januari 1946 (Daniel Dhakidae, 1999). Merujuk pada sejarah bangsa Indonesia pada masa lalu, maka sistem multi partai bukanlah hal yang baru bagi republik ini.

Dengan segala kelebihan dan kekurangannya, maka perubahan ke sistem multi partai padamasa reformasi ini menjadi bagian tidak terpisahkan dari proses demokrasi yang brelangsur di Indonesia. Sebanrang ada hal yang menarik dari penerapan

sistem multi partai ini, yaitu munculnya kembali politik aliran, terutama yang berbasiskan agama sebagai basis perjuangan politik. Sekali lagi, realita ini juga mengingatkan kembali memori bangsa ini pada lanskap politik pada masa demokrasi liberal tahun 1950an, yaitu munculnya berbagai aliran pemikiran dalam sistem politik Indonesia, khususnya 1945-1966 (Feith, 2007).

Salah satu wujud politik aliran ini adalah munculnya partai politik berbasiskan Islam sebagai ideologi guna membangun kembali sentimen keagamaan umat untuk mendapatkan dukungan politik. Tidak tanggung-tanggung, fenomena partai politik berbasiskan Islam ini terlihat jelas pada Pemilu pada awal reformasi. Tercatat, paling tidak, ada 17 partai Islam yang terdaftar sebagai peserta Pemilu tahun 1999. Menariknya, dari jumlah partai Islam yang cukup banyak tersebut hanya PPP yang mampu memperoleh suara sebanyak 10,72 persen pada Pemilu tersebut. Artinya, partai Islam lain justru tidak mendapat dukungan maksimal dari pemilih mayoritas mereka adalah beragama Islam. Kegagalan partai Islam memperoleh dukungan suara pemilih pada Pemilu 1999 menjadi trauma psikologis dan politik bagi partai-partai Islam untuk mengusung Islam sebagai platform perjuangan yang ditawarkan kepada pemilih. Akibatnya adalah pada pelaksanaan Pemilu tahun 2004, hanya 7 partai politik yang menegaskan ideologi Islam sebagai basis ideologinya dalam mengikuti Pemilu. Namun, hasil Pemilu tahun 2004 ini juga tidak menggembirakan bagi partai Islam yang hanya memperoleh akumulasi suara pemilih nasional sebanyak 32,50 persen. Akumulasi suara ini merupakan perolehan suara partai Islam seperti PKB dengan perolehan 10,57 persen, PPP sebanyak 8,15 persen, PKS mencapai 7,34 persen dan PAN sebanyak 6,44 persen. Sekali lagi, partai

Islam gagal dalam Pemilu kali ini. Singkatnya, Pemilu 2004 membuktikan adanya kegagalan partai Islam memaksimalkan dukungan suara pemilih yang mayoritasnya adalah beragama Islam.

Fenomena berikutnya, ketika terjadi Pemilu tahun 2009, peran partai Islam juga tidak jauh berbeda dengan Pemilu sebelumnya. Walaupun ada sejumlah partai yang ikut bertanding dalam Pemilu, namun hanya empat partai yang memperoleh suara di parlemen, yaitu PKS dengan 7,88 persen, diikuti oleh PAN sebanyak 6,01 persen, PPP sebanyak 5,32 persen dan PKB sebanyak 4,94 persen. Walaupun begitu, tidak sedikit pula pengamat yang mengatakan bahwa PAN dan PKS sudah berubah menjadi partai Islam terbuka yang sedikit banyaknya mengaburkan asas Islamnya. Fakta ini semakin menegaskan bahwa partai yang berideologikan Islam tidak begitu mendapat tempat di hati pemilih. Lalu, pertanyaannya, bagaimanakah keberadaan partai Islam dalam Pemilu 2014 mendatang? Apakah partai Islam masih dapat berperan dalam sistem politik yang tentu harus memaksimalkan dukungannya dalam Pemilu terlebih dahulu?

Jawaban menarik justru disampaikan oleh Lingkaran Survey Indonesia yang menyatakan bahwa pada Pemilu tahun 2014, partai Islam akan ditinggalkan oleh pemilihnya. Survey yang dilakukan LSI tanggal 1-8 Oktober 2012 menegaskan bahwa partai Islam yang diwakili oleh PKS, PAN, PPP dan PKB pada Pemilu 2014 mendatang suaranya kurang dari 5 persen. Ini jelas refleksi yang menjelaskan bahwa partai Islam sedang berada dalam masa-masa yang sulit. Menyadari kondisi ini, tidak sedikit tokoh partai Islam berusaha menjalin komunikasi politik dengan elite partai nasionalis dan bahkan sesama

partai Islam agar peran partai Islam mendapat tempat dalam sistem politik.

Berdasarkan asumsi di atas sudah nyata bahwa dukungan pemilih terhadap partai politik yang berideologikan Islam terus mengalami defisit. Tentu banyak faktor yang menyebabkan berkurangnya dukungan pemilih kepada partai Islam sehingga berdampak pada perannya dalam sistem politik. Sejalan dengan itu, tulisan ini menjawab dua pertanyaan penting yang berhubungan dengan fenomena berkurangnya dukungan politik kepada partai yang berideologikan Islam tersebut. Pertama, mengapa partai Islam terus mengalami defisit dukungan dari Pemilu ke Pemilu? Kedua, apa kaitannya dengan perilaku memilih umat Islam di Indonesia yang belum memberikan dukungannya kepada partai Islam? Sebelum lebih jauh membahas dua pertanyaan tersebut, pada bagian berikutnya dijelaskan terlebih dahulu metode dan pendekatan, konsepsi tentang dinamika demokrasi, pemilu dan partai Islam di Indonesia dan defisit dukungan partai Islam.

## **METODE**

Analisis dalam tulisan ini dilakukan dengan menggunakan metode studi kepustakaan. Beberapa data sekunder yang digunakan dalam tulisan ini berasal dari data yang diperoleh dari berbagai sumber yang digunakan untuk menganalisis permasalahan dalam tulisan ini.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Dinamika Demokrasi, Pemilu dan Partai Islam**

Demokrasi perwakilan mensyaratkan adanya partai politik. Sebagai pilar utama dari bangunan demokrasi, partai politik harus dapat berfungsi sehingga membawa manfaat kepada

masyarakat yang diwakilinya. Melihat dari pentingnya partai politik dalam demokrasi ini, maka dapat dinyatakan bahwa kualitas demokrasi sangat ditentukan oleh kualitas partai politik, terutama dalam melaksanakan fungsinya. Bahkan kepercayaan masyarakat kepada tujuan demokrasi sangat bergantung pada implementasi fungsi partai dalam sistem politik di sebuah negara (Dalton, Farrell & McAllister, 2011). Begitu juga, dalam sejarahnya, kemunculan partai politik memang dimaksudkan untuk memperjuangkan aspirasi kelompok yang bernaung dalam partai tersebut, selain memperjuangkan kepentingan masyarakat yang diwakilinya. Namun, yang lazim dikenal bahwa pembentukan partai politik ini ditujukan untuk perjuangan mendapatkan kekuasaan melalui Pemilu sebagai mekanisme yang absah. Karenanya keikutsertaan partai politik dalam Pemilu memang diatur sedemikian rupa agar menghasilkan sistem demokrasi yang lebih baik.

Seiring dengan perjalanan waktu, partai politik tumbuh dan berkembang mengikuti dinamika konstituennya. Implikasi dari perkembangan ini menyebabkan munculnya berbagai tipologi partai politik, yaitu partai elit, partai massa, partai *catch all*, dan partai kartel. Misalnya, partai elite adalah bentuk tipologi kepartaian yang eksklusif dengan keanggotaan yang cenderung tertutup. Partai ini lebih mengutamakan aspek keturunan ketimbang keterlibatan anggotanya yang berasal dari berbagai kalangan. Partai ini adalah bentuk partai permulaan yang bersifat tradisional dan mengutamakan jaringan klientistik. Namun, dalam masyarakat yang modern, partai ini semakin ditinggalkan karena sifatnya yang tertutup dan eksklusif. Walaupun begitu, munculnya fenomena koalisi dalam pembentukan pemerintahan,

terutama masa Pemilu 2009 justru menguatkan kedudukan para oligarki partai dalam sistem politik. Oligarki ini terdiri dari elite partai yang dominan dalam menentukan keputusan dalam partai. Jelas, hal ini membawa dampak jangka panjang, yaitu terbentuknya kartel politik dalam sistem politik di Indonesia. gejala ini dapat dicontohkan pada proses pengesahan undang-undang yang berptensi menemui kebuntuan maka akan diselesaikan di tingkatkan oligarki kekuasaan yang terdiri dari elite puncak partai. Terbentuknya Sekretariat Gabungan (Setgab) partai politik pendukung pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono adalah fakta yang menjadi contoh betapa kartel politik ini memang telah wujud dalam proses demokrasi di Indonesia. Melalui peran setgab ini, maka pengesahan formal UU di parlemen hanya suatu usaha memenuhi syarat konstitusional *per se*.

Selain itu juga dikenal adanya Partai Massa. Partai massa lebih menekankan pada aspek mobilisasi massa dalam upayanya mendapatkan dukungan. Dengan struktur ideologi yang berdasarkan pada aliran tertentu seperti etnis, agama dan basis sosial tertentu, maka partai massa ini mengutamakan isu sebagai dasar pembentukan dukungan yang berkembang dalam masyarakat. Sementara, partai *catch all* adalah bentuk perubahan dari partai massa dengan menyempurnakan struktur ideologinya yang lebih terbuka dan tidak hanya berdasarkan pada aliran tertentu. Tujuan partai ini adalah memaksimalkan dukungan dari berbagai elemen masyarakat sehingga isu yang diperjuangkan tidak hanya berada pada kelompok tertentu dalam organisasi, tapi melihat isu yang berkembang dalam masyarakat. Terakhir adalah partai kartel,

yaitu partai yang lebih berorientasi pada kekuasaan yang ingin dipertahankan sehingga berusaha bergabung dengan kelompok kepentingan tertentu, Akibatnya, partai ini berusaha merekrut anggotanya dari orang-orang yang memiliki posisi strategis tertentu di jabatan eksekutif (Sigit Pamungkas, 2011: Bab 2).

Perkembangan partai di Indonesia pasca runtuhnya kekuasaan Orde Baru juga berlangsung sangat pesat. Tidak hanya dari tipologi, tapi juga dari perannya dalam mengubah sistem kepartaian agar partai tersebut dapat beradaptasi dan memperjuangkan kepentingannya. Ini adalah konsekuensi diterapkannya sistem multi partai agar dapat mengakomodasi dinamika politik masyarakat yang berkembang. Selain itu, pluralisme yang berkembang dalam kehidupan masyarakat juga menjadi pertimbangan mengapa sistem multi partai sesuai diterapkan di Indonesia. Konsekuensi logis dari sistem multi partai ini adalah bertambahnya jumlah partai peserta Pemilu. Ini dapat dilihat dari jumlah partai politik yang mengikuti Pemilu pada tahun 1999 yang berjumlah 48 partai. Namun, pada tahun 2004 mengalami penurunan hingga menjadi 24 partai. Pada tahun 2009 kembali naik menjadi 38 partai nasional dan 6 partai lokal di Nanggroe Aceh Darussalam. Namun, pada Pemilu 2014, ada 12 partai nasional dan 3 partai lokal di Nanggroe Aceh Darussalam yang disahkan Komisi Pemilihan Umum sebagai peserta Pemilu. Dari profil partai tersebut, pada umumnya tipologi partai di Indonesia pada Pemilu 2009 lebih banyak pada partai massa dan partai *catch all*. Walaupun dalam banyak hal, oleh karena perilaku elite partai, tidak jarang partai politik di Indonesia juga merepresentasikan menjadi partai elite.

Lalu, apa dampaknya kategorisasi partai tersebut pada dukungan dalam masyarakat? Apakah kategorisasi tersebut juga mempengaruhi bertambah atau berkurangnya partai politik dalam setiap Pemilu di Indonesia? Satu yang jelas, bahwa sistem kepartaian di Indonesia masih belum menampakkan pola yang jelas menentukan bentuknya. Jika dianalogikan pilihan pada bentuk sistem kepartaian tersebut seperti pendulum yang masih bergerak bebas, kadang bergerak ke kiri dan kadang bergerak ke kanan dan belum berada pada titik keseimbangan. Padahal sistem yang seimbang itu memang berada pada titik tengah pendulum yang bergerak yang dikenal juga dengan sistem dua partai (Sartori, 1976; [2007]). Hal ini adalah konsekuensi logis dari elite politik yang masih mengedepankan perjuangan kekuasaan tanpa idealisme politik yang jelas sebagai dasar membangun platform partai. Ini terlihat jelas, ketika Pemilu dilaksanakan tidak sedikit elite yang kecewa dengan partai mereka sebelumnya—keluar dan membentuk partai baru. Contohnya menjelang Pemilu tahun 2014 mendarang bermunculanlah berbagai partai politik walaupun hanya satu yang lolos verifikasi faktual KPU, yaitu Partai Nasdem. Namun, realita ini menjelaskan bahwa mendirikan partai politik bukanlah hal yang sulit di Indonesia. Barangkali semangat *euphoria* demokrasi yang masih menonjol dalam diri elite politik pembuat UU di parlemen sehingga syarat pendirian partai bukanlah hal yang berat untuk dipenuhi. Bahkan, pendirian partai tidak lagi berdasarkan pada garis ideologi sebagaimana idealnya partai politik berfungsi, tapi justru pada kepentingan pragmatis elite di dalamnya. Singkatnya, ideologi partai bukanlah hal yang paling mendasar dalam mendirikan

partai. Pendirian partai justru didasarkan pada kemudahan yang diutamakan oleh pendiri partai untuk berkuasa ketimbang untuk memperjuangkan nilai idealisme partai. Akibatnya, ketika pengurus partai tidak lagi berkuasa, maka dengan mudah mereka meninggalkan partai tersebut untuk membentuk partai baru atau bergabung dengan partai lain dengan orientasi kekuasaan *per se*. realita ini, jelas bertentangan dengan semangat berpartai yang justru menemotkan ideology sebagai dasar perjuangan dalam menegakkan keadilan. Bahkan bukti adanya perdebatan dan konflik partai politik di Senat Amerika Serikat pada dasarnya adalah dampak dari keinginan menegakkan nilai ideologi (lihat Lee, 2009:2-3).

Memang demokrasi memberi kebebasan kepada individu untuk memilih partai politik sesuai dengan ideologinya. Namun, Di Indonesia, malangnya tidak banyak partai yang menyandarkan perjuangannya pada ideologi ini. Akibatnya ideologi hanya menjadi syarat pelengkap dalam mendirikan partai, tanpa mampu diperjuangkan dalam tataran praksis. Keadaan ini tentu berdampak pula pada cara pandang masyarakat terhadap eksistensi partai politik. Partai politik tidak lebih hanya sekedar kumpulan orang-orang yang hanya berhasrat pada kekuasaan semata. Dari hasil survey yang dilakukan oleh CSIS, tingkat kepercayaan masyarakat terhadap partai ini terus mengalami penurunan. Hasil survey yang dilaksanakan tanggal 16 hingga 24 Januari 2012 menjelaskan hanya 22,4 persen masyarakat yang percaya dengan kinerja partai politik yang dapat memperjuangkan kepentingan masyarakat dan sisanya menilai sebaliknya. (www.voaindonesia.com). Inilah potret partai politik di Indonesia saat ini.

Lalu, bagaimana dengan partai Islam? Dilihat dari aspek demografi, masyarakat Indonesia mayoritas beragama Islam. Hasil sensus penduduk tahun 2010, jumlah pemeluk Islam di Indonesia mencapai 207,2 juta atau 87,18 persen dari jumlah penduduk Indonesia, yaitu 237.641.326 jiwa. Jumlah ini tentu sangat potensial, kalau dijadikan basis dukungan politik, khususnya dalam Pemilu. Hal inilah yang disadari oleh sejumlah kalangan untuk membentuk partai politik berasaskan agama, khususnya Islam. Karenanya, sejak Pemilu pada masa demokrasi liberal, demokrasi Pancasila, terutama tahun 1971 dan Pemilu masa Orde Reformasi, maka bermunculan partai politik berideologikan Islam yang berambisi untuk mendapatkan dukungan para pemilihnya. Bahkan partai Islam yang pernah terkubur oleh kekuasaan Orde Lama dan Orde Baru bangkit kembali. Paling tidak semangatnya seperti Masyumi yang menjelma menjadi PBB dan NU menjadi PKB. Begitu juga dengan partai nasionalis sekuler seperti semangat PNI yang direpresentasikan oleh PDI Perjuangan.

Jika dilihat lebih jauh, keberadaan partai Islam tidaklah terlalu asing dalam jagat politik di dunia ini. Sejarah telah mencatat bahwa kemunculan partai Islam di banyak di negara memang mengalami pasang dan surut. Apalagi jika dilihat pertarungannya dengan partai-partai sekuler partai non agama. Salih & El-Tom (2009:1) menjelaskan bahwa identifikasi kepada partai Islam sebenarnya didasarkan ajaran dan nilai Islam sebagai dasar pembentukannya. *“Islamic political parties espouse creating a society that adheres to, or is at least influenced by, Islamic teachings and values derived from the sources of Islamic legislation or law (Sharia).* Walaupun

begitu, ternyata dasar pembentukan partai Islam ini juga mengalami perubahan seiring dengan perkembangan dinamika masyarakat yang menjadi konstituennya. Hal inilah yang menyebabkan, identitas ideologi partai Islam mulai kabur dalam masyarakat. Realitanya aspek pragmatisme lebih menonjol ketimbang idealisme politik ketika partai ini berdiri. Bahkan untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman, dimana modernisasi yang terjadi dalam masyarakat sulit diterjemahkan oleh partai Islam ke dalam platformnya sehingga partai ini pun menjadi “asing” dalam masyarakat yang mayoritas penganut Islam. Inilah salah satu faktor yang menyebabkan partai Islam ini semakin ditinggalkan pemilihnya.

Fenomena di atas dapat dicontohkan pada dinamika kemunculan partai-partai Islam di Indonesia. Perubahan rezim politik yang semakin demokratis mendorong berdirinya partai politik berdasarkan Islam. Pada mula berdiri, idealisme partai Islam ini adalah ingin memperjuangkan kehidupan bangsa yang Islami. Maksudnya dari perjuangan ini cukup moderat, yaitu menjadikan nilai-nilai Islam sebagai basis kultur politik di Indonesia. Walaupun dari beberapa kasus, isu lain yang juga mencuat dalam perjuangan partai ini adalah keinginan sejumlah elite dan pendukung militan partai Islam ini yang hendak melaksanakan syari’at Islam dalam kehidupan bernegara. Namun, semakin kuat isu tentang pelaksanaan syari’at ini, maka semakin kuat pula penolakan yang dilakukan kelompok yang anti terhadap rencana ini. Yang menariknya, justru penolakan ini muncul dari sebagian umat Islam itu sendiri. Bahkan partai politik yang coba mengusung isu pelaksanaan syari’at ini tidak

sepenuhnya mendapat dukungan dalam Pemilu. Sejarah juga mencatat, bagaimana Masyumi dan NU pada Pemilu 1955 tidak dapat memenangkan Pemilu tersebut dan bahkan kalah dari partai berideologi nasionalis, yaitu PNI. Masyumi hanya memperoleh 21,5 persen suara dan NU sebanyak 18,92 persen sedikit di bawah suara yang diperoleh PNI, yaitu 22.3 persen.

Secara psikologis, fakta ini juga membawa dampak kepada sejumlah elite partai Islam sehingga mereka pun mencoba mengubah manifesto politiknya agar bisa disesuaikan dengan dinamika politik masyarakat. Kenyataannya, ada kesulitan yang dialami oleh partai-partai Islam dalam memodernkan nilai politik mereka sehingga kompatibel dengan perubahan zaman. Alih-alih platform partai Islam tersebut dapat menyesuaikan dengan perkembangan zaman, justru perubahan yang dilakukan partai Islam ini melahirkan persepsi tidak konsistennya partai Islam dengan garis perjuangan sesuai dengan akta pendiriannya. Implikasinya identitas partai Islam tidak lagi berbeda dengan partai sekuler non agama, kecuali hanya sebutan partai tersebut. Karena faktanya, partai Islam di Indonesia—apalagi pada masa reformasi, tidak jauh berbeda dengan partai sekuler sehingga pilihan pemilih kepada partai Islam tidak membawa dampak pada nilai idealisme keislaman Islam tersebut. Contohnya adalah keberadaan PKS setelah Pemilu 2009 sebagai partai terbuka. Sebelumnya masyarakat memaklumi bahwa PKS punya misi untuk mendakwahkan ajaran Islam ke dalam masyarakat. Namun, karena stagnasi dukungan suara yang mereka peroleh dari Pemilu ke Pemilu berdampak pada keputusan perubahan pada platform politiknya. Tentu, bagi

sebagian masyarakat perubahan ini menunjukkan ketidakkonsistenan PKS dalam menegakkan nilai-nilai Islam yang akan diperjuangkan.

Di kalangan awam, aspek keislaman dalam politik lebih dikaitkan dengan aspek dakwah dalam konsep *amar ma'ruf, nahi munkar* yang didasarkan pada kekuasaan. Pemahaman ini pun singgah dalam cara pikir aktivis partai Islam bahwa dengan memiliki kekuasaan politik, maka dakwah ajaran dan nilai keislaman lebih mudah diwujudkan dalam masyarakat. Akan tetapi, hal tersebut sulit ditemukan. Malah sebaliknya, justru partai Islam terhanyut dengan ritme politik keduniaan yang mereka hadapi karena harus berusaha mempertahankan kekuasaan. Akibatnya nilai idealisme untuk menyebarkan syiar *amar ma'ruf nahi munkar* menjadi terpinggirkan. Inilah fakta politik tersebut.

Konteks keduniaan dalam politik adalah orientasi pada persaingan yang semakin nyata sehingga perpecahan dalam politik di antara partai Islam pun tidak terhindarkan. Usaha bersama untuk menegakkan syiar Islam yang diharapkan menjadi asas pemersatu gerakan politik Islam ternyata sulit diwujudkan. Ini karena orientasi politik masing-masing partai yang terlalu dominan sehingga agenda bersama menegakkan syiar Islam menjadi terpinggirkan. Justru, yang terjadi adalah kontestasi politik di antara partai Islam yang saling berebut kuasa dan pengaruh dalam pemerintahan.

Dalam sejarahnya perbedaan garis perjuangan partai Islam ini sudah terlihat terjadi sebelumnya. Pasca pembubaran konstituante oleh Presiden Soekarno dan dilaksanakannya demokrasi terpimpin berdampak pada perpecahan di tubuh partai Islam. Faktanya tidak sedikit partai Islam seperti Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII),

Persatuan Tarbiyah Islamiah (Perti) dan Nahdlatul Ulama (NU) yang mendukung gagasan Soekarno yang membubarkan Dewan Konstituante tahun 1957. Sementara, Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) menolak kebijakan politik Soekarno membubarkan Dewan Konstituante dan melaksanakan demokrasi terpimpin tersebut (Ahmad Syafi'i Maarif, 1996:4).

Selain itu, dinamika internal partai Islam yang sering tidak akur juga mengganggu tujuan perjuangan partai Islam ini. Sejak diterbitkannya maklumat Wakil Presiden No. X November 1945, maka berdirilah 36 partai politik di masa awal kemerdekaan. Dari jumlah partai tersebut hanya Masyumi yang mewakili partai Islam waktu itu. Ini karena dalam Masyumi sudah terhimpun beberapa organisasi Islam lainnya yang bertekad memperjuangkan agenda Islam setelah kemerdekaan Indonesia seperti NU dan PSSI. Namun, perbedaan pendapat elite organisasi Islam yang terjadi pada masa-masa berikutnya menyebabkan organisasi tersebut keluar dan menjadi partai sendiri menjelang Pemilu tahun 1955 (Thohir Luth, 1999:45-46).

Gambaran ini semakin menyulitkan partai Islam menyatukan perjuangannya dalam kehidupan umat. Secara politik, kegagalan partai Islam di masa demokrasi liberal memperjuangkan kembali Piagam Jakarta 22 Juni 1945 menjadi konsideransi UUD 1945 berdampak kepada psikologi elite partai Islam. Hal ini dapat dilihat pada masa-masa berikutnya. Kebanyakan isu politik yang diangkat oleh partai Islam, terutama pada masa Orde Reformasi tidak lagi hal yang prinsip sesuai dengan karakter sejati partai Islam, yaitu mewarnai dasar bernegara dengan prinsip Islam. Partai Islam pada masa sekarang justru menjadi akomodatif dengan agenda sekuler



sehingga hal ini berdampak pula pada identitas partai Islam tersebut. Jelas, ini menjadi dilema sendiri bagi partai Islam, khususnya pada masa reformasi ini.

Di sisi lain, kuatnya pengaruh sekularisme dalam kehidupan umat Islam di Indonesia juga berdampak pada semakin berkurangnya dukungan umat Islam kepada partai berbasis Islam. Ini terbukti dalam setiap Pemilu yang diadakan di setiap kepemimpinan rezim yang berkuasa, tidak satu pun partai Islam mencapai suara mayoritas. Hanya pada Pemilu 1955, akumulasi suara partai Islam yang mampu mencapai suara 44,93 persen (Saleh Khalid, 1999:279). Keadaan ini juga menjadi pelajaran bagi partai Islam untuk mengubah perjuangannya dan berusaha menyesuaikan dengan isu yang berkembang dalam masyarakat. Artinya, pemilih—walaupun mayoritas beragama Islam ternyata tidak tertarik dengan isu syiar Islam untuk diwujudkan di Indonesia.

Realita ini jelas mempengaruhi strategi elite partai Islam di Indonesia, apakah tetap menegakkan manifesto politiknya, ataukah bersikap pragmatis dengan mengutamakan dukungan pemilih untuk memenangkan Pemilu. Hal ini menjadi dilema sendiri bagi partai Islam. Namun, kecenderungan yang terlihat akhir-akhir ini, partai Islam justru berusaha mengakomodasi apa yang menjadi keinginan pemilih dalam jangka pendek, untuk mendapatkan dukungan dalam Pemilu. Bahkan, untuk meyakinkan pemilih, tidak jarang pula partai Islam mengubah manifesto politiknya sehingga mengaburkan identitas sejatinya.

### **Defisit Dukungan Parta Islam**

Seperti yang sudah dijelaskan, Partai Islam di panggung politik nasional memang belum

mampu berperan secara nyata. Walaupun ada peran politik yang dapat dilakukan, itu pun tidak lepas dari dukungan partai non Islam. Misalnya, koalisi pembentukan pemerintahan pada masa Demokrasi Liberal. Pola seperti ini juga ditemukan pada masa reformasi. Seperti koalisi yang dimotori oleh Partai Demokrat sebagai partai pemenang Pemilu tahun 2009 adalah buktinya. Partai-partai Islam seperti PKS, PKB, PAN dan PPP ikut terlibat dalam koalisi pemerintahan tersebut. Ketidakmampuan partai-partai Islam menjadi aktor utama dalam proses politik di Indonesia adalah implikasi dari rendahnya legitimasi yang diperoleh dari masyarakat. Akibatnya partai Islam hanya menjadi partai pengikut agenda yang dibuat oleh partai sekuler.

Melihat kenyataan di atas, maka muncul pertanyaan, mengapa partai Islam mengalami defisit dukungan di tengah mayoritasnya penganut Islam di Indonesia? Apakah ideologi partai Islam ini memang sudah “tidak laku” lagi di Indonesia? Jika keadaannya begini, apa dampaknya bagi dinamika politik umat Islam di republik ini? Memang bukanlah hal yang mudah memberi jawaban yang jelas, terkait dengan pertanyaan di atas. Ini karena banyak aspek yang harus disinggung sehingga jawaban yang dipaparkan harus dilihat dari pelbagai perspektif. Namun, sebagai pembandingan, maka ada beberapa penjelasan yang dapat dijadikan argumennya, terutama realita yang berkembang dalam masyarakat.

Pertama, seperti yang dijelaskan di bagian awal, defisit dukungan yang dialami partai Islam sudah berlangsung sejak Pemilu tahun 1955. Salah satu alasan mengapa terjadi defisit dukungan ini tidak lain karena terjadinya

polarisasi dukungan ke dalam beberapa partai Islam yang ikut bertanding. Pada mula berdirinya partai Islam yang diwakili oleh Masyumi tahun 1945 yang menjadi representasi kekuatan politik umat Islam. Namun karena terjadinya faksi dalam tubuh Masyumi akibat gagalnya kepemimpinan dalam menjalankan roda organisasi; beberapa organisasi yang berhimpun di dalamnya keluar dan mendirikan partai baru (Thohir Luth, 1999). Berbeda dengan masa Orde Baru, di bawah naungan PPP kekuatan politik Islam secara bertahap dapat meningkatkan dukungannya dari Pemilu ke Pemilu. Pada Pemilu 1971, misalnya, PPP memperoleh 27,12 persen suara yang selanjutnya pada Pemilu 1977 naik menjadi 29,29 persen. Namun karena kuatnya intervensi politik pada masa Orde Baru seperti fusi partai yang menyimpan bara konflik dalam partai yang bergabung di bawah naungan PPP. Buktinya pada dua Pemilu berikutnya PPP justru mengalami penurunan suara yang cukup signifikan dari 27,78 persen pada Pemilu 1982 menjadi 15,97 persen pada Pemilu 1987. Pada dua Pemilu terakhir masa Orde Baru, terjadi kembali kenaikan suara kembali dari PPP, yaitu 17,01 persen suara tahun 1992 menjadi 22,43 persen pada Pemilu 1997.

Selain itu, konflik internal kekuatan politik Islam menjadi salah satu alasan yang tepat dalam menjelaskan defisitnya dukungan suara kepada partai politik berbasis Islam. Isu yang menerpa elite partai Islam tidak hanya menyangkut manifesto politik yang diperjuangkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, tapi juga kedudukan mereka dalam kepengurusan partai. Misalnya, keluarnya NU dan PSII dari Masyumi menjelang Pemilu 1955 adalah implikasi dari faktor ini. Namun, yang menarik konflik internal

ini juga bukan saja terjadi secara alamiah, tapi juga akibat desain politik rezim yang berkuasa seperti pada masa Orde Baru. Kebijakan fusi partai yang mengharuskan partai-partai Islam yang bergabung ke dalam PPP Januari 1973 menyebabkan konflik internal di antara elite partai (Leo Suryadinata, 2002; Crouch, 2010). Alih-alih memikirkan agenda politik umat, mereka disibukkan dengan perebutan kuasa dalam partai. Singkatnya, pemerintah Orde Baru berhasil mengintervensi kehidupan politik masyarakat untuk tujuan kekuasaan penguasa (Porter, 2002).

Pada masa reformasi, konflik internal juga berlangsung di antara elite partai Islam. Implikasi dari konflik ini memunculkan partai-partai Islam baru, seperti konflik dalam PPP melahirkan Partai Bintang Reformasi (PBR). Namun, konflik internal partai juga terjadi karena tidak sesuainya kebijakan pengurus dengan elite lain sehingga berujung dengan pemecatan dari kepengurusan. Walaupun, masalah konflik internal ini juga terjadi di banyak partai sekuler, namun kejadian konflik di partai Islam terasa agak janggal. Bahkan ini semakin menegaskan bahwa nilai Islam tidak begitu mengakar dalam pemahaman elite partai tersebut. Justru yang semakin nyata terlihat adalah orientasi berkuasa elite menjadi menonjol berbanding keinginan untuk menegakkan syiar Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Tentu, berlangsung konflik internal ini berdampak kepada perilaku memilih masyarakat terhadap partai tersebut. Dalam keadaan ini, secara logis masyarakat berusaha menghindari pilihannya kepada partai yang sedang mengalami perpecahan karena dianggap tidak akan mampu memperjuangkan aspirasinya. Cara pikir seperti

ini mendorong mereka untuk memilih partai politik yang bebas dari konflik internal.

Kedua, dalam sistem politik yang semakin liberal, demokrasi dapat dilaksanakan justru karena adanya kekuatan modal dari aspek keuangan. Aktor politik yang memiliki modal yang banyak akan semakin eksis di tengah kontestasi politik yang semakin ketat. Biasanya kekuatan modal dari segi finansial ini dimiliki oleh partai-partai sekuler. Lalu, bagaimana dengan partai Islam? Persaingan dalam mendapatkan dukungan pemilih menyebabkan partai Islam menjadi berpikir pragmatis. Bagaimanapun untuk mendapatkan kekuatan finansial yang memadai, maka setiap partai politik berusaha mendapatkan “pemodal-pemodal” yang potensial untuk menggerakkan jalannya partai. Konsekuensi logis dari realita ini adalah mendorong elite partai Islam merekrut kader baru—walaupun tidak memiliki akar keislaman yang kuat. Cara pikir seperti ini berdampak pada identitas partai Islam yang berbasikan pada tradisi santri yang mulai ditinggalkan. Bahkan dalam konteks yang lebih ekstrim, partai Islam semakin meninggalkan identitasnya karena ingin memenangkan kekuasaan politik yang diincar.

Kekuatan finansial bagi suatu partai memang sangat menentukan keberhasilan partai politik memenangkan Pemilu (cf. Firmanzah, 2011). Contohnya, keberhasilan partai Nasdem mengangka popularitasnya di mata pemilih—walaupun masih berstatus partai baru—namun hasil survey elektabilitas terkait dengan partai ini menempatkan Partai Nasdem sebagai partai yang mampu bersaing dengan partai yang sudah lama mengakar dalam kehidupan masyarakat. Perolehan 5,8 persen hasil elektabilitas LSI adalah fakta yang fenomenal bagi

sebuah partai baru. Hal ini adalah implikasi dari iklan dan promosi yang dilakukan partai ini yang tentu dengan mengeluarkan uang yang tidak sedikit.

Pada aspek lain, cara pikir pragmatis untuk mendanai kegiatan partai agar dapat eksis, terutamamenjelang Pemilu juga mendorong kader partai melakukan tindakan ilegal untuk mebiayai partai. Kasus yang menimpa Presiden PKS, Luthfi Hasan Ishaq yang ditangkap Komisi Pemberantasan Korupsi merupakan pukulan telak bagi partai Islam, khususnya PKS. Dengan label Islam yang suci dan bersih, kasus ini justru menjadikan masyarakat apriori terhadap partai-partai Islam yang ternyata tidak ada bedanya dengan partai nasionalis sekuler.

Sulit dinafikan, implikasi liberalisme politik di era demokrasi saat ini menyebabkan partai Islam kehilangan identitasnya sehingga berusaha mengubah manifesto politiknya sesuai dengan isu dalam masyarakat. Sejak Pemilu tahun 1999, partai-partai Islam seperti PBB, PPP dan PK sangat getol menyuarakan pelaksanaan syariat Islam dalam kehidupan berbangsa. Namun, gagasan ini disambut dingin oleh umat Islam yang tercermin dari sedikitnya dukungan kepada partai ini pada Pemilu tahun 1999 tersebut. Ini adalah bukti bahwa manifesto politik partai Islam juga tidak mendapat tempat di hati umat Islam di Indonesia (Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, 2004:63).

Semakin kaburnya identitas politik partai Islam dan partai yang mendasarkan ideologinya pada ajaran Islam juga berdampak pada persepsi pemilih. Dalam hal ini, pemilih yang mayoritas adalah umat islam akan memandang partai-partai Islam ini tidak berbeda dengan partai sekuler lainnya. Jelasnya, pemilih menyamakan bahwa partai Islam tidak ada bedanya dengan partai non Islam sehingga apa pun pilihan mereka baik pada

partai-partai non Islam ataupun partai Islam tidak akan mempengaruhi bentuk kebijakan partai yang berkuasa. Keadaan ini jelas semakin menyulitkan partai Islam untuk memperoleh dukungan pemilih dalam Pemilu.

Apalagi menjelang Pemilu tahun 2014 mendatang yang hanya diikuti oleh 12 partai politik. Di antara partai politik tersebut justru Partai Nasdem yang berideologi nasionalis sekuler satu-satunya yang lolos menjadi peserta pemilu dari partai baru. Sementara, partai Islam masih diwakili oleh empat partai lama seperti PKS, PPP, PPP dan PAN yang dukungannya diperkirakan oleh banyak lembaga survey akan terus merosot.

Ketiga, ideologi pemilih di Indonesia yang jauh dari sifat militan sehingga dukungan loyalis pemilih terhadap suatu partai tidak begitu dominan. Ini dapat dilihat dari perolehan suara partai politik dalam setiap Pemilu yang komposisinya terus berubah. Dari setiap Pemilu yang dilaksanakan sejak tahun 1999 hingga 2009, tidak ada partai politik yang mayoritas dan dominan menguasai suara pemilih. Misalnya, tahun 1999 pemenangnya adalah PDIP dengan persentase suara 33,74 persen. Tahun 2004, pemenangnya adalah Partai Golkar dengan 21,5 dan tahun 2009 jumlah suara terbesar diperoleh Partai Demokrat, yaitu 20,85 persen. Dan kecenderungan ini juga terlihat bahwa perolehan suara partai pemenang Pemilu juga semakin turun dari Pemilu ke Pemilu.

Lalu, bagaimana dengan keberadaan pemilih loyalis dan militan dalam Pemilu mendatang? Apakah masih menentukan kemenangan suatu partai? Secara sederhana, jika dipelajari kemenangan partai politik dalam Pemilu 1999 hingga 2009, maka dapat diketahui bahwa jumlah pemilih yang loyal dan militan kepada suatu partai

politik, jumlahnya tidaklah banyak. Ini dapat dilihat dari jumlah suara minimal yang diperoleh oleh dua partai besar dalam Pemilu terakhir seperti Partai Golkar yang menempati posisi kedua pada pemilu 2009 yang memperoleh suara adalah sebanyak 14.45. Perolehan angka ini jelas berasal dari pemilih loyalis mereka. Kecenderungan yang sama juga terjadi pada PDIP yang juga memperoleh 14.03 persen suara pada Pemilu yang lalu. PDIP bisa berada pada posisi ketiga adalah berkat dukungan suara dari pemilih loyalis mereka.

Dengan melihat kecenderungan perolehan suara kedua partai ini yang terus turun hingga mencapai angka 14 persen, maka angka ini termasuk angka yang cukup moderat memetakan persentase dukungan bagi partai besar yang memiliki pemilih yang loyal. Dengan demikian, sisanya adalah mereka yang belum menentukan pilihan ke partai mana memberikan dukungannya.

Yang menarik justru memetakan ke mana kecenderungan arah dukungan pemilih terhadap partai Islam pada Pemilu mendatang? Jika merujuk pada hasil survey LSI di atas, jelas dukungan pemilih pada partai Islam akan cenderung menurun. Walaupun fenomena ini bukan suatu keniscayaan, namun hasil survey ini cukup menjadi pengingat bahwa partai Islam harus kembali berbenah untuk menghadapi Pemilu mendatang. Malangnya, jangankan upaya berbenah yang dilakukan oleh elite partai-partai Islam, justru yang muncul adalah kasus korupsi yang tentu berpengaruh pada dukungan partai Islam ini. Seperti yang dijelaskan di atas, kasus korupsi yang melibatkan petinggi PKS jelas membawa dampak yang signifikan pada persepsi masyarakat terhadap partai ini. Kasus penyuaian terkait dengan impor daging sapi yang

melibatkan Presiden PKS mencoreg citra partai yang berbasis nilai Islam. Jargon PKS yang dikenal “bersih dan peduli” tidak lagi lekat di mata masyarakat pemilih, terutama dari kelompok pemilih mengambang (*swing voters*).

Sementara bagi pemilih loyalis partai yang cenderung militan, tentu isu ini tidak membawa dampak apa-apa karena kesetiaannya yang sangat kental dan cenderung menganggap kasus ini sebagai intrik politik. Namun, ini jelas merugikan PKS dari segi pemilih potensial yang berada pada kategori *swing voters* yang belum menentukan pilihan partainya. Kasus ini mencoreng keberadaan partai Islam dalam ranah politik praktis yang selama ini dianggap bebas dari kasus-kasus yang marak dilakukan oleh partai sekuler.

Padahal PKS adalah partai Islam yang menempati posisi yang strategis dalam konstelasi politik nasional yang mewakili umat Islam. Namun, dengan adanya kasus ini menambah daftar masalah yang dihadapi partai Islam, terutama dalam upayanya memenangkan dukungan pemilih. Keadaan ini jelas berdampak pada semakin defisitnya perolehan partai Islam dalam Pemilu.

Jadi, sebenarnya terdapat hubungan penurunan dukungan suara yang diperoleh partai Islam dengan persepsi dan perilaku masyarakat sebagai pemilih. Persepsi masyarakat tentu dipengaruhi oleh lingkungan politik yang ada dipersekitaran mereka. Perilaku elite partai Islam yang tidak sesuai dengan apa yang mereka ucapkan justru menjadi boomerang bagi partai Islam. Apalagi dengan kasus-kasus yang berhubungan langsung dengan hak masyarakat seperti korupsi. Belum lagi gagasan yang tertuang dalam platform partai Islam tidak relevan dengan isu yang berkembang dalam masyarakat. Artinya, partai Islam pun gagal melakukan agenda setting dalam

pembuatan kebijakan berdasarkan pada platform politik mereka. Lebih jauh, partai Islam juga sudah mulai kehilangan figur atau tokoh yang bisa menjadi pemimpin umat Islam dalam politik sehingga keberadaan tokoh ini dapat menjadi magnet penarik dukungan suara bagi partai Islam dalam Pemilu.

## SIMPULAN

Fenomena politik aliran, ke depan, masih menjadi bagian dari praktik politik di Indonesia. Partai politik akan terus tumbuh mengikuti keberagaman masyarakat dan merefleksikan manifesto politiknya agar mendapat dukungan dari masyarakat. Tentu, hal ini adalah implikasi dari pluralnya masyarakat Indonesia. Namun, yang jadi persoalan adalah politik aliran juga tidak mendapat tempat di mata pemilih sepanjang platform politiknya tidak dapat mengikuti dinamika perkembangan zaman. Salah satu buktinya adalah eksistensi partai Islam yang tidak pernah menang dalam Pemilu dan bahkan suara yang diperoleh juga tidak signifikan untuk menjalankan sistem politik sendiri.

Jika dibandingkan pelaksanaan Pemilu pada masa demokrasi liberal dengan masa reformasi ini, maka peran partai Islam padamasa Demokrasi Liberal terasa cukup signifikan dalam memperjuangkan agenda umat Islam. Ini dapat dilihat dari ketatnya perolehan suara antara PNI dengan Masyumi. Bahkan Masyumi yang merupakan salah satu representasi kekuatan politik umat Islam pada masa itu mampu menjadi kekuatan oposisi kebijakan dari rezim yang berkuasa. Kepercayaan diri Masyumi yang tinggi ini karena didukung oleh umat Islam yang mendukung secara maksimal partai ini. Ini jelas berbeda dengan masa Orde Reformasi. Eksistensi

partai Islam justru menjadi tidak signifikan sehingga berdampak pada sikap politik partai Islam yang cenderung terseret pada pusaran kekuasaan dengan menjadi bagian pemerintah yang berkuasa. Ini adalah konsekuensi rendahnya dukungan pemilih kepada partai Islam.

Persoalan lain yang juga menjadi penyebab rendahnya dukungan ini adalah krisis identitas yang dihadapi oleh partai Islam sehingga berdampak pada persepsi umat Islam terhadap partai politik Islam. Realitanya, partai Islam berhadapan dengan identitas keislaman partai ini yang semakin kabur sehingga tidak mampu membedakannya dengan partai-partai sekuler yang ada. Ketidakmampuan membedakan identitas antara partai Islam dan partai non Islam menyebabkan pemilih sulit membedakan manifesto politik partai Islam ini. Inilah di antara dilema yang dihadapi partai Islam, yaitu antara menegakkan manifesto politik dengan identitas keislaman dengan keinginan mereka untuk berkuasa dengan mengakomodasi dinamika politik sekuler. \*\*\*

## DAFTAR RUJUKAN

- Ahmad Syafi'i Maarif. 1996. *Islam dan politik: teori belah bambu masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Jakarta: Gema Insani Press
- Crouch, Harold. 2010. *Political reform in Indonesia after Soeharto*. Singapore: ISEAS.
- Dalton, Russel J., Farrell, David M., McAllister, Ian. 2011. *Political parties and democratic linkage: how parties organize democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Daniel Dhakidae. 1999. Partai-partai politik Indonesia: kisah pergerakan dan organisasi dalam patahan-patahan sejarah. Dlm. Tim Litbang Kompas. *Partai partai politik Indonesia: Ideologi, strategi, dan program*. Hal. 1-40. Jakarta: Penerbit Kompas.
- Feith, Herbert., 2007. *The decline of constitutional democracy in Indonesia*. Jakarta: Equinox Pub.
- Firmanzah, 2010. *Mengelola partai politik: komunikasi dan positioning ideologi politik di era demokrasi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Lee, Frances E. 2009. *Beyond ideology: politics, principles and partisanship in the U.S. senate*, Chicago: Chicago University Press.
- Leo Suyadinata, 2002. *Elections and politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean. 2004. *Politik syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Alfabet.
- Thohir Luth. 1999. *M. Natsir: dakwah dan pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Porter, Donald J. 2002. *Managing politics and Islam in Indonesia*. London: RoutledgeCurzon.
- Saleh Khalid. 1999. Mengagas Konfederasi Partai-Partai Islam. Dlm. Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (Eds.). *Mengapa partai Islam kalah?* Jakarta: Alfabet. Hal. 278-284.
- Sartori, Giovanni. 1976. *Parties and party system: a framework for analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salih, Mohamed, M.A & El-Tom, Abdullahi Osman. 2009. Introduction. Dlm. M. A. Mohamed Salih (Ed.). *Interpreting Islamic political parties*. New York: Palgrave Macmillan, hal. 1-28.
- Sigit Pamungkas, 2011. *Partai politik: teori dan praktik di Indonesia*. Yogyakarta: Institute for Democracy and Welfarism.

# PETA KEKUATAN POLITIK PARTAI-PARTAI ISLAM: PERSAINGAN DAN KOALISI DALAM PEMILU DI LAMPUNG

Hertanto

*Dosen Jurusan Ilmu Pemerintahan FISIP Universitas Lampung dan Kandidat Doktor Sains Politik pada  
Pusat Pengajian Sejarah Politik, dan Strategi FSSK, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: hertanto.lpg@gmail.com*

**Abstract:** Map of power political Islamic party: competition and coalition's election in Lampung. Islamic parties had triumphed in the trajectory of politics in Indonesia, especially in the 1955 election. Entering the authoritarian New Order era, the Islamic party that begins a drastic decline from the 1971 election and subsequent elections (1977-1997). This study aims to explain the map strength, competition, and cooperation (coalition) of Islamist parties in the elections, presidential elections, and local elections in Lampung post-New Order. The results showed a tendency of Islamic parties do not have high competitiveness compared with nationalist parties in the Parliament election results of 1999 and 2004 elections. This phenomenon indicates the prominence of narrow pragmatism aspect to pursue short-term goals.

**Keywords:** Political Map, the Islamic Party, Competition, Coalition, Elections

**Abstrak:** Peta kekuatan politik partai-partai Islam: persaingan dan koalisi dalam pemilu di Lampung. Partai-partai Islam pernah berjaya dalam lintasan sejarah politik di Indonesia, terutama dalam Pemilu 1955. Memasuki era otoritarian Orde Baru, partai Islam mengalami kemerosotan drastis yang diawali dari Pemilu tahun 1971 dan pemilu-pemilu berikutnya (1977-1997). Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan peta kekuatan, persaingan, dan kerjasama (koalisi) partai-partai Islam dalam pemilu legislatif, pemilu presiden, dan pemilukada di Lampung pasca Orde Baru. Hasil penelitian menunjukkan kecenderungan partai-partai Islam tidak memiliki daya saing yang tinggi dibandingkan dengan partai-partai nasionalis yang ada di DPRD hasil Pemilu 1999 dan Pemilu 2004. Fenomena ini mengindikasikan menonjolnya aspek pragmatisme sempit untuk mengejar tujuan jangka pendek.

**Kata kunci:** Peta politik, Partai Islam, Persaingan, Koalisi, Pemilu

## PENDAHULUAN

Demokrasi di negara modern tidak dapat dibangun tanpa adanya partai politik (parpol) yang mampu melaksanakan fungsi-fungsi vital komunikasi politik seperti artikulasi dan agregasi kepentingan, serta rekrutmen melalui pemilu yang bebas, jujur, dan teratur; untuk menentukan siapa yang berhak memerintah suatu negara. Fungsi-fungsi lainnya meliputi perwakilan, suksesi damai, dan sosialisasi nilai-nilai demokrasi. Kelemahan pada fungsi-fungsi vital parpol akan

melahirkan sistem politik otoritarian. Pada sisi lain, kelemahan parpol pada fungsi komunikasi politik akan berakibat ditinggalkannya parpol tersebut oleh para pendukungnya. Karena itu, parpol dan pemilu merupakan prasyarat negara demokratis yang merupakan sarana bagi rakyat untuk mengungkapkan aspirasi politiknya.

Namun dalam kenyataan, demokrasi merupakan sistem pemerintahan yang sangat sulit ditegakkan. Sejarah membuktikan bahwa negara-negara baru atau yang sedang mengalami transisi dari sistem otoritarian kepada demokrasi harus

melakukan upaya-upaya keras untuk membangun sistem seperti itu. Upaya-upaya tersebut antara lain adalah kemampuan parpol dalam mewakili rakyat, kemampuan mempengaruhi perubahan secara damai, serta kemampuan meningkatkan kesadaran politik warga negara dan kesediaan menerima tanggung jawab. Karena itu, Hagopian (Amal, 1996) menyebut parpol sebagai suatu organisasi yang dibentuk untuk mempengaruhi bentuk dan karakter kebijakan publik dalam kerangka prinsip-prinsip dan kepentingan ideologis tertentu melalui praktek kekuasaan secara langsung atau partisipasi rakyat dalam pemilihan.

Dengan demikian, basis sosiologis suatu parpol adalah ideologi dan kepentingan yang diarahkan pada usaha-usaha untuk memperoleh kekuasaan. Tanpa kedua elemen itu, partai tampaknya tidak akan mampu mengidentifikasi dirinya dengan para pendukungnya. Karena itu, kualitas parpol ditentukan seberapa besar ia mampu melaksanakan fungsi-fungsinya atas dasar struktur ideologi; landasan basis massa; dan kualitas kepemimpinannya.

Partai-partai Islam pernah berjaya dalam lintasan sejarah politik di Indonesia, misalnya Partai Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) dan Partai Nahdlatul Ulama (NU) pada Pemilihan Umum (pemilu) tahun 1955 (Noer, 1988). Namun memasuki era Orde Baru, partai Islam NU, Parmusi, Perti, dan PSII mengalami kemerosotan drastis yang diawali dari Pemilu tahun 1971. Pada periode pemilu berikutnya (tahun 1977) hanya ada satu partai Islam, Partai Persatuan Pembangunan (PPP), saja yang boleh mengikuti pemilu-pemilu Orde Baru (1977-1997).

Memasuki era reformasi politik pasca-runtuhnya Orde Baru, partai-partai Islam

bermunculan kembali dan yang berhasil lolos seleksi untuk mengikuti Pemilu tahun 1999 ada 12 parpol Islam dari jumlah 48 parpol yang berhak mengikuti Pemilu 1999. Namun dalam perkembangan pada era reformasi ini, kekuatan partai-partai Islam justru cenderung mengalami penurunan dukungan dalam setiap pemilu.

Provinsi Lampung sebagai bagian integral dari dinamika politik di Indonesia mengalami proses transisi politik selepas jatuhnya pemerintahan Orde Baru pada 21 Mei 1998. Sejak itu, partai-partai politik berkembang secara massal sebagai cabang dari partai-partai pada tingkat nasional di Jakarta. Menjelang pemilihan umum (pemilu) tahun 1999, partai di Provinsi Lampung yang bisa ikut pemilu hanya 47 partai. Pemilu 1999 hanya menghasilkan 15 parpol yang berhak punya wakil di DPRD Tingkat I dengan peringkat lima besar, yaitu: PDI-P (27 wakil), Partai Golkar (13 wakil), PKB (8 wakil), PPP (6 wakil), dan PAN (3 wakil). Secara umum, tingkat partisipasi masyarakat dalam pemilu 1999 sangat baik, yaitu mencapai lebih dari 90% (105,8 juta untuk DPR) dari semua jumlah pemilih yang terdaftar secara nasional.

Kajian ini membahas partai Islam di Lampung dalam interaksi dengan para pemilihnya pada pemilihan umum dan interaksi antara partai Islam satu sama lain. Dengan kata lain, membahas partai-partai politik Islam sebagai bagian yang saling mempengaruhi dalam suatu sistem. Bagaimanakah kemampuan dan peta kekuatan partai-partai Islam saling bersaing dan berkoalisi dalam pemilu dan pemilukada di Lampung?

Dengan demikian, tujuan kajian ini adalah untuk menjelaskan peta kekuatan, persaingan, dan kerjasama (koalisi) partai-partai Islam dalam pemilu legislatif, pemilu presiden, dan pemilukada di Lampung.



## METODE

Penelitian ini merupakan kajian pustaka yang lebih menitikberatkan pada analisis data sekunder. Untuk mendapatkan data dan informasi yang diperlukan, dilakukan melalui studi literatur berupa telaah buku-buku. Studi literatur ini bertujuan untuk menggali berbagai informasi yang berhubungan dengan topik penelitian. Antara lain, konsep tentang pemilu, partai politik, dan sistem kepartaian.

Pengumpulan data sekunder dilakukan dengan mengamati dokumen-dokumen dari Komisi Pemilihan Umum dan media massa, terutama surat kabar lokal. Studi dokumen ini bertujuan untuk menggali berbagai informasi yang berkaitan dengan hasil-hasil pemilihan umum di tingkat nasional maupun daerah (Lampung). Informasi ini diperlukan untuk menjelaskan tentang peta kekuatan partai Islam, tingkat persaingan, dan koalisi partai-partai politik.

Data dianalisis dengan menggunakan tabel-tabel untuk mendapatkan penafsiran yang tepat. Selain itu, data akan dianalisis secara kualitatif untuk memperoleh kecenderungan-kecenderungan yang muncul sehingga akan memberikan penjelasan yang lebih komprehensif. Penyimpulan akan dilakukan dengan menjawab persoalan penelitian yang diajukan dan menghubungkan dengan asumsi dasar yang diusulkan dalam kerangka teori.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Peta Parpol Islam di Lampung 1999-2004

Cikal bakal partai politik di Indonesia pada awal mulanya, sebelum kemerdekaan, justru banyak berasaskan Islam, seperti Syarekat Islam, Perti (Pergerakan Tarbiyah Islamiyah), dan lain-lain (Noer, 1988). Setelah kemerdekaan muncul partai Islam yang punya basis massa besar seperti Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) dan Nahdlatul Ulama (NU). Di samping partai

Tabel 1. Persentase Suara yang Diperoleh Enam Partai Agama dan Empat Partai Non-Agama Utama di Berbagai Daerah Pemilihan pada Pemilu 1955

Daerah Pemilihan	Partai-partai Non-agama Utama (PNI, PKI, PSI, IPKI)	Partai-partai Muslim (Masyumi, NU, PSII, Perti)	Partai-partai Kristen
Jawa Timur	46,6	45,75	0,51
Jawa Tengah	59,53	30,27	0,84
Jawa Barat	42,3	42,1	0,28
Jakarta Raya	38,0	44,71	3,0
Sumatra Selatan	29,1	63,4	0,5
Sumatra Tengah	10,24	79,74	0,51
Sumatra Utara	26,05	45,4	14,8
Kalimantan Barat	20	41,9	0,5
Kalimantan Selatan	11,2	81,35	1,41
Kalimantan Timur	37,33	40,68	3,91
Sulawesi Utara	19,21	50,9	21,36
Sulawesi Selatan	6,51	64,3	11,41
Maluku	11,81	38,81	38,42
Nusa Tenggara Timur	6,53	17,52	58,74
Nusa Tenggara Barat	61,0	29,9	0,29

Sumber: Feith, 1999: 118.

Islam lain, PSII (Partai Serikat Islam Indonesia). Jumlah penduduk Indonesia yang mayoritas (di atas 90%) beragama Islam menjadi daya tarik bagi pendirian partai-partai Islam tersebut.

Partai politik tumbuh dan berkembang selama revolusi fisik dan mencapai puncaknya pada tahun 1955, ketika diselenggarakan pemilihan umum pertama, saat itu terdapat 36 partai politik (Feith, 1999). Pemilihan umum pertama ini pada mulanya diharapkan mampu mengurangi jumlah partai tetapi harapan tersebut terbukti tidak kesampaian. Malah pemilihan umum 1955 semakin mengukuhkan komposisi partai politik dalam jumlah yang tetap besar yaitu sebanyak 27 partai yang mendapat kursi dalam parlemen.

Pada Pemilu kedua tahun 1971, peserta pemilu yang tidak mau disebut partai politik, yaitu Golongan Karya (Golkar) menguasai mayoritas mutlak, dan ini menandai masa kelam kepartaian Orde Baru yang dalam jangka panjang (sampai Pemilu 1997) masih menjadi partai dominan tanpa saingan berarti. Pertama, dalam kurun waktu 10 tahun (Pemilu 1977-1997), pada saat itu ada 3 partai politik tetapi tidak mempunyai sistem kepartaian, karena tidak ada kompetisi, atau kompetisi itu dengan segala macam cara dimatikan. Kedua, ada sistem kepartaian tetapi kedua partai yang lain PPP dan PDI (Partai Demokrasi Indonesia) berdiri jauh di luar sistem tersebut. Sistem kepartaian pada waktu itu dianggap kompetitif tetapi kompetisi adu kekuatan yang berlangsung sama sekali tidak seimbang, maka yang terjadi adalah suatu sistem kepartaian hegemonik, dengan hegemoni di tangan Golongan Karya. Artinya, sistem kepartaian itu sama sekali tidak kompetitif karena walaupun dalam bentuk banyak partai tetapi

sebenarnya berlangsung suatu sistem *one-party authoritarian* (Tamara, 1988).

Pada titik inilah kepentingan intelektual yang menjalankan modernisasi bertemu dengan kepentingan kekuatan-kekuatan anti-partai di dalam angkatan darat dan pemerintah. Di mata banyak perwira angkatan darat, sistem banyak partai yang lama — khususnya partai-partai Islam dan Komunis -- adalah faktor menentukan dalam politik Indonesia yang sejak kemerdekaan merintanginya dicapainya konsensus tentang sifat dasar dan tujuan negara serta mendorong konflik yang tidak perlu di tubuh angkatan darat sendiri (Liddle, 1994: 5).

Hasilnya, pemilihan umum 1971 pada tingkat nasional menunjukkan perolehan suara Golkar 62,8%; NU 18,7%; PNI (partai terbesar di tahun 1955) 6,9%; dan Parmusi (Partai Muslimin Indonesia, penerus Masyumi yang dilarang oleh Presiden Sukarno pada tahun 1960) 5,3%, dari jumlah 10 parpol peserta pemilu (Liddle, 1994: 10). Partai-partai Islam seperti NU (58 kursi), Parmusi (24 kursi), PSII (10 kursi), dan Perti (2 kursi) hanya memperoleh 27,79% suara atau 94 kursi dari total 400 kursi di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Adapun, peta kekuatan parpol di DPRD Lampung hasil Pemilu 1971 adalah Golkar, NU, Parmusi, dan PNI.

Kemapanan Orde Baru mulai dipersoalkan oleh tiga kekuatan masyarakat yang sedang muncul sebagai akibat dari proses perubahan masyarakat. Tiga kekuatan itu meliputi: Islam dengan segala variasinya; struktur kepentingan ekonomi yang semakin rumit, khususnya munculnya kelompok-kelompok pengusaha, intelektual dan buruh; serta bangkitnya aspirasi kedaerahan dalam bentuk baru seperti tuntutan otonomi secara luas (Amir,

2003). Puncaknya adalah runtuhnya rezim Orde Baru (21 Mei 1998) dan dimulainya babak politik baru sejak terselenggaranya Pemilihan Umum tahun 1999, yang menandai berlangsungnya Orde Reformasi.

### Peta dan Persaingan Parpol Islam pada Pemilihan Umum 1999

Pada Pemilu 1999 ada 48 partai politik yang ikut bertarung dan boleh bebas berasaskan Pancasila, ideologi non-Marxis, atau Islam. Ada 12 parpol yang mengidentifikasi diri dalam asas Islam (25%) dan 32 parpol (termasuk partai-partai agama yang lainnya) mengidentifikasi sepenuhnya atau sekedarnya dengan Pancasila (Dhakidae, 2004b). Dari 12 partai Islam tersebut, dua parpol mencantumkan dua asas sekaligus, Pancasila dan Islam, yaitu Partai Nahdlatul Ummah (PNU) dan Partai Kebangkitan Umat (PKU) (Svech, 1999).

Dari 48 partai yang ikut pemilu 1999 di tingkat nasional, hanya 19 partai yang berhasil memperoleh sekurang-kurangnya satu kursi di DPR. Sedangkan dari 19 partai tersebut, hanya 5 parpol yang memperoleh suara cukup berarti

untuk menjadi pemain politik utama dalam lembaga legislatif nasional (Dhakidae, 2004a). Dari peringkat perolehan jumlah suara, PDI-P pimpinan Megawati menduduki rangking pertama (33,74%); Golkar menduduki rangking kedua (22,44%); PKB menempati posisi ketiga (12,61%); PPP menduduki posisi keempat (10,71%); dan PAN menempati urutan kelima (7,12%).

Adapun di Provinsi Lampung, Pemilu 1999 menghasilkan 15 parpol yang berhak punya wakil di DPRD dengan peringkat besar: PDIP (27 wakil), Partai Golkar (13 wakil), PKB (8 wakil), PPP (6 wakil), dan PAN (3 wakil), serta parpol lainnya (Masyumi, PBB, PK, PNU, PNI-FM, IPKI, PNI-MM, PDI, PKP, PBI) yang hanya mendapatkan satu wakil (Hertanto, dkk, 2002). Jadi hanya PPP saja partai berasas Islam yang memperoleh 6 kursi, sedangkan empat partai Islam lainnya (Masyumi, PBB, PK, PNU) hanya mendapatkan satu kursi. Adapun, penduduk Lampung yang beragama Islam sekitar 95,6% (pada saat Pemilu 1999).

Tabel 2. Perolehan Suara dan Kursi Partai-partai Islam pada Pemilu 1999 di DPRD Provinsi Lampung

No	Nama Partai Politik	Suara	Kursi
1	Partai Persatuan Pembangunan (PPP)	264.773	6
2	Partai Keadilan (PK)	64.272	1
3	Partai Nahdlatul Ummah (PNU)	63.728	1
4	Partai Bulan Bintang (PBB)	30.291	1
5	Partai Politik Islam MASYUMI	18.419	1
6	Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII)	14.837	0
7	Partai Persatuan (PP)	13.191	0
8	Partai Kebangkitan Umat (PKU)	11.270	0
9	Partai Kebangkitan Muslim Indonesia (KAMI)	9.720	0
10	Partai Umat Islam (PUI)	9.248	0
11	Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII 1905)	6.765	0
12	Partai Masyumi Baru	5.990	0
	Total	512.504	10

Sumber: Hertanto, dkk, 2002: 6-7

Peta politik tersebut merupakan perubahan total dari hasil pemilu terakhir masa Orde Baru. Pada Pemilu 1997, Golkar unggul 93,2 persen di provinsi Lampung. Perolehan Golkar merupakan angka terbesar semenjak Pemilu 1971, meninggalkan PPP di angka 4,8 persen dan PDI hanya dua persen. Namun dalam tempo dua tahun terjadi perubahan signifikan, seiring terjadinya perubahan politik di Jakarta. Dalam Pemilu 1999, Golkar hanya mendapat 19,4 persen suara dan kalah jauh dari PDI Perjuangan. Prestasi PDI tak pernah bagus, kecuali Pemilu 1982 dengan perolehan 10,6 persen. Pada Pemilu 1999, PDI Perjuangan memperoleh 40,3 persen suara—padahal dua tahun sebelumnya PDI hanya mendapat 2 persen suara. Perolehan terbesar didapat dari Tulangbawang (47 persen).

Peta politik pascapemilu 1999 di Provinsi Lampung itu memunculkan penggolongan partai-partai yang mengisi komposisi parlemen (tabel 2), sebagai berikut:

- Pertama:* Partai Islam, yaitu partai dengan asas Islam dengan basis massa Islam (PPP, PBB, PK, PNU, Masyumi, PSII, PP, PKU, KAMI, PUI, PSII 1905, dan Masyumi Baru).
- Kedua:* Partai politik dengan asas Pancasila dan mempunyai basis dominan massa Islam (PKB dan PAN).
- Ketiga:* Partai politik dengan asas Pancasila atau non-Marxis dan basis massa majemuk (PDI-P, Partai Golkar, PNI-FM, IPKI, PNI-MM, PDI, PKP, dan PBI).

Namun partai-partai Islam di Lampung kalah dalam persaingan pada pemilu 1999 ini. Dari 12 parpol berasaskan Islam yang ikut

bertarung, tidak lebih dari separuh yang berhasil mendapatkan sekurang-kurangnya satu kursi di DPRD (lihat tabel 2). Hanya PPP yang mendapatkan enam kursi yang cukup berarti, dan empat parpol lainnya yang mendapat satu kursi. Sedangkan 7 parpol Islam lainnya (PSII, PP, PKU, KAMI, PUI, PSII 1905, dan Masyumi Baru) tidak mendapatkan kursi sama sekali di DPRD.

Hasil Pemilu 1999 di Lampung menunjukkan bahwa dari 12 parpol Islam hanya memperoleh 512.504 suara (15,63%) dan hanya 5 partai (41,67% dari 12 parpol Islam atau 10,41% dari semua kontestan) yang mampu sekurang-kurangnya 1 wakil di DPRD Provinsi Lampung. Artinya hanya 10 wakil (13%) yang dimiliki partai-partai Islam dari 75 total anggota DPRD yang diandalkan untuk memperjuangkan aspirasi umat Islam Lampung. Bahkan hanya dua parpol (PPP dan PBB) yang berhak untuk ikut pemilu berikutnya (2004) sebagai kontestan karena parpol-parpol Islam lainnya (PK, PNU, Masyumi, PSII, PP, PKU, KAMI, PUI, PSII 1905, dan Masyumi Baru) mengalami degradasi karena terkena *electroral threshold* (ambang batas kematian parpol sesuai undang-undang Parpol/Pemilu).

Dengan demikian, tidak banyak partai-partai politik Islam yang sukses di Lampung pada Pemilu 1999, demikian halnya partai-partai baru. Partai-partai dengan basis pemilih muslim juga tidak banyak mendapatkan dukungan, padahal penduduk Lampung beragama Islam mencapai 95,6%. PAN memperoleh 5,3% suara dengan Kota Bandar Lampung sebagai penyumbang suara terbesar (12,2%) dan menempatkannya pada posisi ketiga di bawah PDIP dan Partai Golkar serta menggeser PPP. PPP yang pada Pemilu 1997

mendapat 4,8% pada Pemilu 1999 naik menjadi 8,1%, dan Lampung Barat menjadi penyumbang suara terbesar (13,6%) dengan konsentrasi jumlah penduduk muslim terbesar di Lampung (98,6%) (Dhakidae, 2004a: 187).

PKB berada di urutan ketiga di tingkat Provinsi Lampung dengan 11,8% suara dan Lampung Timur sebagai kabupaten penyumbang suara terbesar (16,8%). Perolehan suara yang cukup besar juga didapat partai Islam dengan basis pemilih kalangan NU, yaitu PNU (2%).

Sedangkan PBB memperoleh satu persen dan PK lebih baik (1,9%) yang punya basis-basis pemilih di wilayah perkotaan.

### **Peta dan Persaingan Parpol Islam pada Pemilihan Umum 2004**

Pemilihan Umum 2004 mengalami perubahan cukup mendasar (dalam hal aturan main) dibandingkan dengan Pemilu 1999. Pada Pemilu 2004 rakyat memilih secara langsung anggota dewan (DPR & DPRD) dan presiden, termasuk anggota lembaga baru yang bernama

**Tabel 3. Perolehan suara dan kursi Partai-partai Islam pada Pemilu Legislatif (5 April 2004) di DPRD Provinsi Lampung**

No.	Nama Partai Politik	Jumlah Suara	%	Perolehan Kursi
1	Partai Bulan Bintang (PBB)	69.197	1.79	-
2	Partai Persatuan Pembangunan (PPP)	171.228	4.41	4
3	Partai Persatuan Nahdlatul Ummah Indonesia	68.068	1.76	-
4	Partai Keadilan Sejahtera (PKS)	290.796	7.51	6
5	Partai Bintang Reformasi (PBR)	121.427	3.1	4
Total		720.716	18.57	14

*Sumber: KPU Lampung, 2004.*

dewan perwakilan daerah (DPD). Sedangkan pada Pemilu 1999, para pemilih hanya berhak memilih partai politik bukan calonnya. Dua lusin (24) partai politik ikut bertarung dalam pemilu legislatif tahun 2004, masing-masing parpol tetap berasaskan pada Pancasila dan Islam (5 partai atau 20%), baik partai-partai lama (6 partai) maupun partai-partai baru.

Dari 24 partai yang ikut pemilu 2004 di tingkat nasional, hanya 18 partai yang berhasil memperoleh sekurang-kurangnya satu kursi di DPR. Sedangkan dari 19 partai tersebut, hanya 7 parpol yang memperoleh suara cukup berarti untuk menjadi pemain politik utama dalam lembaga legislatif nasional. Dari peringkat perolehan jumlah suara, Partai Golkar pimpinan Akbar Tanjung menduduki rangking pertama (21,58% = 128 kursi); PDI-P

pimpinan Megawati menduduki rangking kedua (18,58% = 109 kursi); PKB menempati posisi ketiga (10,57% = 52 kursi); PPP menduduki posisi keempat (8,15% = 58 kursi); Partai Demokrat pada urutan kelima (7,45% = 57 kursi); PKS pada urutan keenam (7,34% = 45 kursi); dan PAN menempati urutan ketujuh (6,44% = 52 kursi).

Adapun di Provinsi Lampung, Pemilu 2004 menghasilkan 10 parpol yang sekurang-kurangnya berhak punya satu wakil di DPRD provinsi dengan peringkat besar: Partai Golkar menduduki rangking pertama (19,95% = 16 kursi); PDI-P menduduki rangking kedua (17,47% = 13 kursi); PKS menempati posisi ketiga (7,51% = 6 kursi); PKB menduduki posisi keempat (6,88% = 6 kursi); Partai Demokrat pada urutan kelima

(6,15% = 6 kursi); dan PAN menempati urutan keenam (5,57% = 6 kursi).

Pemilu 2004 di Lampung menunjukkan terjadinya penurunan jumlah partai-partai Islam yang mendapatkan suara signifikan dan menempatkan wakil di DPRD dibandingkan Pemilu 1999. Dari lima peringkat besar parpol di tingkat provinsi, hanya PKS yang mampu menembus jajaran 5 besar, yang justru menggeser kedudukan partai Islam lain (PPP) pada Pemilu 1999. Namun dari jumlah kursi meningkat dibandingkan pemilu sebelumnya, yaitu dari 10 kursi menjadi 14 kursi (lihat tabel 3), walaupun jumlah partainya berkurang.

Hasil pemilu 2004 di Lampung hanya 5 parpol Islam yang memperoleh 720.716 suara (18,57%) dan hanya 3 parpol Islam atau 15,02% yang mampu sekurang-kurangnya punya 1 wakil di DPRD Provinsi Lampung. Artinya hanya 14 wakil (21,5%) yang dimiliki partai-partai Islam dari 65 total anggota DPRD yang bisa diandalkan untuk memperjuangkan aspirasi umat Islam Lampung. Bahkan hanya 3 parpol (PKS, PPP, PBR) yang berhak untuk ikut pemilu berikutnya (2009) sebagai kontestan karena parpol-parpol Islam lainnya (PBB & PPNU) mengalami

degradasi karena terkena *electroral threshold* (ambang batas kematian parpol sesuai dengan undang-undang Parpol/Pemilu). Namun, partai-partai Islam mengalami peningkatan persentase suara (2,94%) dan kursi (8,5%) dibandingkan pemilu 1999.

Untuk sebaran suara dan kursi partai-partai Islam di Lampung, PKS memiliki basis pemilih paling merata karena PKS mampu menempatkan para wakilnya di semua kabupaten/kota. Sedangkan partai Islam lain (PPP) memiliki wakil yang hampir merata di semua kabupaten dan kota, tetapi hanya di Kabupaten Tulang Bawang yang tidak memiliki wakil di DPRD. Sementara PBR tidak memiliki wakil di Kota Metro dan Kabupaten Lampung Timur. Sedangkan PBB dan PPNU (waktu pemilu 1999 namanya PNU) yang tidak memiliki wakil di DPRD provinsi hanya mampu menempatkan wakilnya masing-masing di tiga kabupaten dan kota. PKS menyumbangkan suara dan kursi terbanyak (8 wakil) di Kota Bandar Lampung, dan PPP mempunyai wakil terbanyak di Kabupaten Tanggamus (6 kursi). PBR mempunyai wakil terbanyak di kota Bandar Lampung (3 kursi); PBB dan PPNU mempunyai

Tabel 4. Pemilihan Umum Presiden tahun 2004 dan Partai-partai Pendukung

NO	Nama Calon Presiden/ Wakil Presiden	Partai Pendukung Putaran I	Suara Putaran I	Partai Pendukung Putaran II	Suara Putaran II
1	Susilo Bambang Yudoyono-Yusuf Kalla	PD, PBB, PKPI	39.838.184	PD, PBB, PKPI, PKS, PKB	69.266.350
2	Megawati Sukarnoputri-Hasyim Musadi	PDIP, PBR, PDS	31.569.104	PDIP, PBR, PDS, PPP, PG	44.990.704
3	Amin Rais-Siswono Yudohusodo	PAN, PKS, PNBK, PBSD, PNIM, dll	17.392.931	-	-
4	Wiranto-Salahudin Wahid	PG, PKB	26.286.788	-	-
5	Hamzah Haz-Agum Gumelar	PPP	3.569.861	-	-
			118.656.868		114.257.054

Sumber: Komisi Pemilihan Umum RI, 2004

wakil terbanyak di Kabupaten Lampung Tengah dan Tulang Bawang, masing-masing dua kursi.

Dengan demikian, partai-partai politik Islam pun belum mencapai sukses berarti di Lampung pada Pemilu 2004. Partai-partai dengan basis pemilih muslim juga belum banyak mendapatkan dukungan, bahkan cenderung menurun. PAN yang pemilu lalu memperoleh 5,3% suara meningkat suaranya tetapi posisinya melorot menempati urutan keenam (5,57% = 6 kursi), tergeser partai baru (Partai Demokrat) bentukan

Presiden Susilo Bambang Yudhoyono. PKB yang pada pemilu 1999 menduduki peringkat ketiga (8 wakil) tergeser pada posisi keempat (6,88% = 6 kursi) oleh PKS (PK pada pemilu 1999).

Perkembangan partai-partai Islam dari Pemilu 1999 dan Pemilu 2004 belum menunjukkan prestasi seperti yang telah dicapai pada Pemilu 1955. Kekuatan politik partai-partai Islam di DPRD Lampung (secara kuantitas) masih sangat kecil untuk bisa berperan secara dominan dalam proses politik. Kelemahan ini pun

Tabel 5. Pemilihan Kepala Daerah di 5 Kabupaten/Kota di Lampung, 27 Juni 2005

No	Nama Calon Kepala Daerah	Partai Pendukung	Calon Terpilih
<b>Kota Bandar Lampung</b>			
1	Sjachrazad ZP-Rudi Syawal Soegiarto	PG	
2	Nuril Hakim Y-Zamzani Yasin	PD	
3	Haryanti Sjafrin-Tarwo Kusnarno	PKB, <i>PPNUI</i> , PKPB, PNBK, dll (13 parpol)	
4	Eddy Sutrisno-Kherlani	PDIP, <i>PBR</i> , PDS, <i>PBB</i> , PPDK, PKPI	X, Terpilih pd putaran II
5	Irfan Nuranda J-Kuswandi	<i>PPP</i> , PAN	
6	Abdul Hakim-Zainal Iskandar	PKS	
<b>Kota Metro</b>			
1	Lukman Hakim-Djohan	PAN, <i>PPP</i> , <i>PBB</i> , PPDK	X
2	Zakaria Ahmad-Darius	PKB, <i>PKS</i>	
3	Atin Suyatie-Muhyin	PDIP	
4	Mozes Herman-Sudarsono	PD, PKPI, PNBK, PKPB	
5	Somad Muryadi-Sukisno Santa	PG	
<b>Kabupaten Lampung Selatan</b>			
1	Muchtar Husin-Maryanto	PAN, <i>PPP</i> , PNBK, PKPB	
2	Kiswoto-Gufron Azis Fuadi	PKS, PBR	
3	Fadhil Hakim-Emi Sunarsih	PDIP	
4	Zulkifli Anwar-Wendy Melfa	PG, PKB, PD, PSI	X
5	Syahrul Akhwan-Faturrahman	Koalisi 12 Parpol nonparlemen	
<b>Kabupaten Lampung Timur</b>			
1	Bahusin-A. Mujab	PDIP	
2	Mawardi H-Amin Tohari	PKB	
3	Satono-Noverisman Subing	PG, <i>PKS</i>	X
4	M. Nurdin-Syarbini S	PD, PKPB, PP	
5	M. Dawam-Supriyadi	PAN, <i>PPP</i> , <i>PBB</i> , PPDK	
<b>Kabupaten Way Kanan</b>			
1	Tamanuri-Bustami Zainuddin	PG	X
2	Marsidi Hasan-Erson	PAN, <i>PBB</i> , PDS, dll (10 parpol)	
3	Haris Fadilah-Darlian Pone	PKB, <i>PBR</i> , PKPB	
4	Raden Mansus-Edi Rusdianto	PDIP	

Sumber: Hertanto, diolah dari Lampung Post, edisi Mei-Agustus 2005

X = Pasangan calon terpilih

belum didukung oleh kemampuan legislasi para wakilnya sebagai anggota legislatif yang punya visi negarawan. Belum lagi dari segi kekompakan sebagai sebuah kekuatan kolektif. Sudah menjadi rahasia umum, bahwa antar elit parpol Islam seringkali tidak satu persepsi dalam proses pembuatan kebijakan. Justru tingkat fragmentasi dan rivalitas di antara mereka cenderung tinggi.

Mestinya karena tidak adanya partai mayoritas tunggal di DPRD Lampung, maka partai-partai politik Islam bisa berperan sebagai penyeimbang dalam proses-proses politik serta dalam membangun koalisi strategis dengan partai-partai lain yang mempunyai basis pemilih dominan umat Islam, seperti PAN dan PKB. Tetapi peran sebagai penyeimbang dan pembentukan koalisi strategis belum terbangun dalam pola yang permanen, baik di tingkat nasional maupun daerah. Hal ini tercermin dalam kasus pemilihan presiden langsung (pilpres) tahun 2004 dan pemilihan kepala daerah langsung (pilkada) tahun 2005.

#### **Koalisi Parpol Islam pada Pemilu Presiden Tahun 2004 dan Pemilu Kepala Daerah Tahun 2005**

Integrasi antarpol Islam belum terbentuk, sehingga koalisi di antara mereka cenderung bersifat pragmatis. Parpol-parpol Islam terpecah dalam egosektarian, misalnya, pada saat pemilihan presiden 2004 (lihat tabel 4). Partai-partai Islam mengukung para ketua umumnya sendiri, seperti PPP mencalonkan Hamzah Haz dan Agum Gumelar sebagai calon presiden dan wakil presiden; PKS bergabung dengan PAN dan partai lain mencalonkan Amin Rais dan Siswono Yudohusodo; PBB bergabung dengan Partai Demokrat mencalonkan Susilo Bambang

Yudoyono dan Yusuf Kalla. PBR berkoalisi dengan PDIP dan partai dengan basis pemilih dominan umat kristen Partai Damai Sejahtera (PDS) mencalonkan Megawati dan Hasyim Musadi.

Di level daerah Lampung, hal yang sama terjadi pada pemilihan kepala daerah di lima kabupaten/kota yang telah dilaksanakan pada tanggal 27 Juni 2005. Tidak ada satupun aliansi strategis dari semua partai-partai Islam yang berhak mengajukan calon kepala daerah dan wakilnya (lihat tabel 5) di setiap kabupaten/kota menjadi satu koalisi besar. Di Kota Bandar Lampung, PKS maju sendirian dengan mengukung calonnya dan berhasil masuk ke putaran kedua, namun kalah. Sementara, PPP dan PPNUI masing-masing mendukung partai lain dalam mengukung calonnya. PBR dan PBB yang bergabung dengan PDIP dan PDS berhasil memenangkan calon walikota dan wakilnya di putaran kedua (6 Agustus 2005) berhadapan dengan calon dari PKS.

Di Kota Metro, dan PBB yang bergabung dengan PAN dan PPKD berhasil memenangkan calon walikota dan wakilnya dalam satu putaran. Di Kabupaten Lampung Selatan, koalisi PKS dan PBR hanya mampu menduduki urutan kedua untuk calon bupati. Di kabupaten Lampung Timur, koalisi PPP dan PBB yang mendukung PAN dan PPKD juga gagal dalam memenangkan calon bupati dan wakilnya.

Realitas parpol-parpol Islam di Indonesia masih menunjukkan tingkat fragmentasi (perpecahan) yang tinggi, dan ke depan belum ada indikasi yang mengarah pada proses integrasi alami dalam koalisi besar sebagaimana yang pernah terjadi pada masa partai Islam Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) sebelum



pemilu 1955. Partai-partai Islam masih lemah dalam mengejawahatkan “ukhuwah islamiyah” dalam sikap dan perilaku politik para elitnya. Belum tercermin semangat bahwa sesama orang Islam adalah bersaudara dalam praktek politik, yang lebih menonjol adalah semangat bahwa politik adalah kepentingan merebut kekuasaan dan jabatan semata.

### **Prospek dan Tantangan Parpol Islam**

Fenomena Pemilu 1999, Pemilu 2004, Pemilihan Presiden tahun 2004, dan Pemilihan Kepala Daerah tahun 2005 di Lampung menunjukkan kecenderungan penurunan dukungan pemilih kepada partai-partai Islam; lemahnya pencalonan dalam mengusung kepala dan wakil kepala daerah; serta terpecahnya integrasi partai dalam koalisi mendukung calon presiden/wakil presiden dan kepala daerah/wakil kepala daerah.

Partai-partai politik berasaskan Islam belum mencapai sukses berarti di Lampung pada Pemilu 1999 dan Pemilu 2004. Partai-partai dengan basis pemilih muslim juga belum banyak mendapatkan dukungan, bahkan cenderung menurun. Pemilu 2004 di Lampung menunjukkan terjadinya penurunan jumlah partai-partai Islam yang mendapatkan suara signifikan dan menempatkan wakil di DPRD dibandingkan Pemilu 1999. Oleh karena itu, kekuatan politik partai-partai Islam di DPRD Lampung (secara kuantitas) masih sangat kecil untuk bisa berperan secara dominan dalam proses politik.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan partai Islam semakin tidak populer dan semakin menurun tingkat dukungan pemilihnya dalam pemilihan umum, yaitu: pertama, partai Islam

tidak cukup mendapat dukungan dari umat di Lampung karena sosiologi masyarakat Muslim Lampung yang bercorak majemuk (beragam) tidak terlalu menekankan formalisme atau simbolisme keagamaan. Azyumardi Azra (dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin, 1999) mengatakan formalisme politik Islam lewat pendirian parpol yang secara tegas memakai simbol-simbol Islam, sejak 1955, sebenarnya tidak begitu prospektif. Partai-partai tersebut sangat sulit untuk menjadi kekuatan yang betul-betul signifikan dan menentukan. Selama ini parpol Islam dianggap melulu menampilkan symbol-simbol keislaman, namun tak mempraktekkan etika Islam. Partai politik itu hanya ingin memanfaatkan masyarakat, bukan memberikan manfaat. Parpol tersebut hanya ingin mendapatkan apa yang mereka inginkan. Seharusnya partai-partai Islam lebih mengedepankan etika, tidak hanya pragmatis yang mengejar tujuan sesaat.

Kedua, berkembangnya pengaruh kuat pemikiran Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Kuntowijoyo, dan Syafi'i Maarif, yang lebih ingin melihat Islam sebagai kekuatan moral daripada sebagai kekuatan politik (Marijan, 2010). Gagasan demikian dimunculkan ketika Indonesia berada di bawah otoritarianisme Orde Baru yang berusaha membangun corak sistem politik yang cenderung sekuler. Di dalam corak demikian, sistem politik aliran, khususnya yang berbasis agama, berusaha dihindari. Karena agama cenderung hanya dijadikan topeng politik bukan politik bernafaskan agama. Maka fenomena “Islam Yes, partai Islam No” yang pertama kali dibumikan oleh oleh Nurcholis Majid pada dekade 1960-1970 berkembang pesat sebagai gerakan moral. Kemudian, partai nasionalis

pun mengakomodasi kepentingan dan kegiatan kelompok Islam. Terlepas dari motif substantif ataupun simbolis, banyak partai nasionalis ini yang membentuk majelis zikir dan kegiatan Islam lain.

Ketiga, para pemimpin Islam dianggap tidak memiliki visi dan misi bersama dalam perjuangan politik mereka. Begitu mudahnya para pemimpin umat berpindah partai hanya karena jabatan dan bantuan. Seharusnya mereka membangun wadah partai Islam yang mampu menyatukan perbedaan pandangan dalam satu kesatuan tujuan politik bersama umat Islam. Alih-alih berbenah, parpol Islam justru ikut jatuh saat parpol lain terjerat masalah. Belakangan ini isu korupsi telah banyak menjatuhkan pamor partai. Kejahatan korupsi yang sangat bertentangan dengan Islam seharusnya dicontohkan oleh parpol Islam. Namun pada kenyataannya, politikus dari parpol Islam pun terjatuh pada kesalahan yang sama. Kasus korupsi merata menimpa parpol. Ini dianggap mengindikasikan tidak satu pun parpol yang bertujuan menyejahterakan rakyat Indonesia melalui kader-kadernya di parlemen.

Dengan demikian, beberapa kelemahan partai Islam di mata para pemilih antara lain meliputi asas partai. Asas Islam dianggap mempersempit basis pendukung dan mengarahkan ke dalam tingkat persaingan rekrutmen yang ketat dengan sesama partai-partai Islam. Apalagi wilayah isu yang berkembang cenderung normatif konservatif dan kurang menyentuh isu-isu aktual dalam masyarakat seperti pengangguran, kemiskinan, dan kesejahteraan (Madjid, 1993). Ideologi-ideologi parpol cenderung diingkari oleh para elitnya sendiri karena sebagian perilaku elit politik lebih dipengaruhi oleh ideologi kekuasaan yang

cenderung lebih mengejar kepentingan sesaat daripada kepentingan publik bervisi masa depan.

Kelemahan lain menyangkut organisasi dan kepemimpinan partai-partai Islam. Hampir semua partai Islam mempunyai organisasi yang terstruktur, tetapi belum memiliki disiplin kuat sebagai partai kader, dan masih sangat mengandalkan figur kepemimpinan kharismatis (*solidarity makers*) semata-mata. Interaksi organisasi dalam membangun jaringan komunikasi politik dan aliansi dengan kalangan LSM, Ormas, kelompok bisnis, media massa, elit lokal, dan lain-lain juga masih lemah.

Namun ada beberapa kelebihan yang dimiliki partai-partai Islam dalam perkembangan politik Indonesia saat ini dan di masa mendatang. Visi dan komitmen yang dikembangkan perlu lebih mampu membaca situasi dan kondisi masyarakat dan sistem politik yang sedang berkembang. Pertama, ideologi partai dimana asas Islam mengarahkan orientasi organisasi ke dalam kesamaan struktur masyarakat Indonesia dengan mayoritas penduduk beragama Islam. Situasi masyarakat nuslim saat ini menurut Kuntowijoyo (Kaisiepo, 2000) tergolong masih pada level "ideologis" dimana dukungan massa pada parpol hanya bisa diperoleh melalui pemanfaatan simbol-simbol budaya dan agama, terutama golongan santri. Misalnya, para kader PKS menganggap mendukung partainya adalah "ibadah" (Alfan, 2005: 6). Apalagi rakyat Indonesia cenderung masih memiliki budaya politik paternalistik dan sulit bergeser pilihan politiknya dari satu partai ke partai lain dalam pemilu (Sundhaussen, 1996).

Kedua basis massa, dimana konstituen partai-partai Islam relatif homogen, tetap, dan tidak mudah bergeser. Mereka antara

lain kalangan santri perdesaan dan perkotaan, generasi muda golongan menengah Islam dengan tingkat pendidikan relatif tinggi (di kampus dan masjid), serta basis pemilih kultural merupakan pendukung fanatis dalam setiap pemilu. Basis massa ini sangat relevan untuk daerah-daerah Luar Jawa, khususnya Sumatera, yang merupakan bagian dari rumpun etnis “Melayu” dan identik dengan budaya masyarakat Islam. Penduduk Lampung beragama Islam mencakup 95%.

Ketiga, citra parpol bersih yang mengusung nilai-nilai moral bagi kalangan parpol Islam mestinya punyai nilai jual tinggi dalam situasi dan kondisi saat ini yang ditandai maraknya KKN (korupsi, kolusi, dan nepotisme), serta tidak berkembangnya etika politik.

Namun dalam kenyataan, partai-partai Islam mengalami penurunan dalam rentang dua pemilu 1999-2004, dan diduga akan mengalami hal yang sama pada pemilu-pemilu yang akan datang. Oleh karena itu, semakin berkurangnya partai-partai Islam yang mampu bersaing dari pemilu ke pemilu perlu menjadi pertimbangan dalam membentuk aliansi dan koalisi internal parpol-parpol Islam, seperti UMNO di Malaysia atau seperti Masyumi sebelum Pemilu 1955.

Partai Islam juga harus mampu mengoperasionalkan basis ideologi yang mampu menjelaskan secara eksplisit mengenai perubahan sosial dan ekonomi ke dalam program-program aksi yang mendorong berkembangnya manajemen partai dan disiplin organisasi yang ketat. Sehingga mampu menampilkan wajah partai agama yang solutif sesuai dengan menguatnya isu-isu sosial, ekonomi, dan politik global; demokratisasi; HAM; dan pembangunan berwawasan lingkungan.

Partai Islam perlu menyikapi dan mengantisipasi tumbuhnya generasi baru yang semakin terdidik, memiliki akses pada informasi yang tak terbatas, lebih rasional, dan kritis, yang menjadikan hubungan antara partai dengan massa pendukungnya di masa depan tidak lagi dibina dan dipelihara melalui simbol-simbol ideologis, melainkan oleh kemampuan menangkap, mengolah, dan menyajikan isu-isu publik yang aktual dan relevan secara rasional.

Tidak kalah penting juga antisipasi terhadap munculnya tindakan anarkisme yang mengatasnamakan Islam sehingga berdampak pada kecemasan masyarakat dan adanya kecenderungan provokasi global tentang isu terorisme yang ditujukan terhadap kalangan dan organisasi-organisasi Islam, yang akan berpengaruh terhadap perkembangan partai-partai Islam di Indonesia.

## SIMPULAN

Perkembangan partai-partai Islam dari Pemilu 1999 dan Pemilu 2004 belum menunjukkan prestasi seperti yang telah dicapai pada Pemilu 1955. Kekuatan politik partai-partai Islam di DPRD Lampung (secara kuantitas) masih sangat kecil untuk bisa berperan secara dominan dalam proses politik. Oleh karena itu, partai-partai Islam memiliki daya saing yang rendah dibandingkan dengan partai-partai nasionalis yang ada di DPRD. Kelemahan ini pun belum didukung oleh kemampuan legislasi para wakilnya sebagai anggota legislatif yang punya visi negarawan. Belum lagi dari segi kekompakan sebagai sebuah kekuatan kolektif belum mampu menjadi kekuatan penyeimbang dan alternatif. Sudah menjadi rahasia umum,

bahwa antarelit dan fraksi-fraksi parpol Islam seringkali tidak mampu membangun satu persepsi dalam proses pembuatan kebijakan. Justru tingkat fragmentasi dan rivalitas di antara mereka cenderung tinggi. Partai-partai Islam masih lemah dalam mengejawahatkan “ukhuwah islamiyah” dalam sikap dan perilaku politik para elitnya.

Pola koalisi partai-partai Islam dalam pemilihan presiden 2004 dan pemilihan kepala daerah 2005 masih bersifat variatif dan yang menjadi pertimbangan adalah kepentingan politik, bukan kesamaan ideologi dan visi partai. Fenomena ini mengindikasikan menonjolnya aspek pragmatisme sempit untuk mengejar tujuan jangka pendek. Parpol Islam juga belum melaksanakan sistem rekrutmen calon-calon kepala daerah dengan sistematis dan transparan. Parpol Islam masih sekedar mengfungsikan diri sebagai kendaraan politik (*political vehicel*), dan seringkali dalam merekomendasikan figur lebih mengedepankan subyektivitas politiknya dengan memaksakan figur yang lemah secara kualitas, walaupun kuat secara finansial.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Alfian M, M. Alfian. 2005. “Jebakan-jebakan Politik PKS”. Surat Kabar Harian *Kompas*, Jumat, 29 Juli 2005, hlm. 6.
- Amal, Ichlasul (eds.). 1996. *Teori-teori Mutakhir Partai Politik*. (edisi revisi). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Amir, Zainal Abidin. 2003. *Peta Islam Politik Pasca Soeharto*. Jakarta: LP3ES.
- Dhakidae, Daniel. 1985. “Partai Politik dan Sistem Kepartaian di Indonesia”. Dalam Farchan Bulkin. *Analisa Kekuatan Politik di Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- \_\_\_\_\_. 2004a. *Peta Pemilihan Umum 1999-2004*, Jakarta: Kompas.
- \_\_\_\_\_. 2004b. *Partai-partai Politik Indonesia: Ideologi dan Program 2004-2009*. Jakarta: Kompas.
- Feith, Herbert. 1999. *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.). 1999. *Mengapa Partai Islam Kalah?* Jakarta: AlvaBet.
- Hertanto (eds.). 2002. *Evaluasi Pemilu 1999 di Lampung*. Bandar Lampung: Universitas Lampung.
- Kaisiepo, Manuel. 2000. “Menilai Corak Kepartaian Saat ini: Belum Berfungsi sebagai Institusi Politik Modern”. Surat Kabar Harian *Kompas*, 28 Februari. Hlm. 7.
- Liddle, R. William. 1994. *Pemilu-pemilu Orde Baru: Pasang Surut Kekuasaan Politik*. Jakarta: LP3ES.
- Madjid, Nurcholish (eds.). 1993. *Aspirasi Umat Islam*. Jakarta: Leppenas.
- Marijan, Kacung. 2010. *Sistem Politik Indonesia: Konsolidasi Demokrasi Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kencana.
- Noer, Deliar. 1988. “Islam dan Politik”. *Prisma*, Nomor 5, Tahun XVII. Hlm. 4-21.
- Sundhaussen, Ulf. 1996. “Refleksi Terhadap Parpol dan Pemilu di Indonesia”. *Prisma*, Nomor 8, tahun XXV, Agustus. Hlm. 3-16.

- Surbakti, Ramlan. 1992. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Svech. 1999. *Katalog Partai Peserta Pemilu 1999*. Medan: Yayasan Delapan.
- Tamara, Nasir. 1988. "Sejarah Politik Islam Orde Baru". *Prisma*, Nomor 5, Tahun XVII. Hlm. 37-82.
- Tjahjono, Subur. 2005. "Partai Politik Lokal, Romatisme Pemilu 1955". Surat Kabar Harian *Kompas*, Kamis, 21 Juli 2005. Hlm. 5.

#### Media Massa

- Lampung Post. 2005. "Pasangan Calon Kepala Daerah di Lampung". Surat Kabar Harian, Bandar Lampung, edisi Mei-Agustus.



# RELASI KEBIJAKAN PEMERINTAHAN TERKAIT *RELEGIUS DIVERSITY* DAN KEKERASAN ATAS NAMA ISLAM DI INDONESIA

Juharmen

*Alumnus Program Magister Studi Islam pada Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Email: Juharmen@yahoo.co.id*

**Abstract:** Relation of government policies related religious diversity and violence on behalf of Islam in Indonesia.

This article is a result of research on the relation of government policies related to religious diversity and violence on behalf of Islam in Indonesia. It aims to describe the dynamics of political Islam related to growing phenomenon in last decade that violence on behalf of Islam. Its a descriptive analytical library research. After describe clear picture about political Islam dynamics before reform era and violence on behalf of islam history in Indonesia, this articles will analyze the relation of government policy and violence on behalf of islam then formulate two way solution religion and nation. The conclusion is policies related to religious diversity tend to be favoring one faction and ignoring others.

**Keywords:** religious diversity, violence, policy, islam

**Abstrak:** Relasi kebijakan pemerintah terkait *religious diversity* dan kekerasan atas nama Islam di Indonesia.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian terhadap relasi kebijakan pemerintah terkait *religious diversity* dan kekerasan atas nama Islam di Indonesia era Reformasi. Hal ini bertujuan untuk menggambarkan dinamika Islam politik dalam kaitan dengan fenomena yang berkembang dalam satu dekade terakhir yakni kekerasan atas nama Islam. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-analitis. Maksudnya, setelah memberikan gambaran yang jelas tentang dinamika Islam politik di Indonesia sebelum reformasi dan sejarah kekerasan atas nama Islam di Indonesia, dilanjutkan dengan menganalisa relasi kebijakan pemerintah dan kekerasan atas nama Islam kemudian merumuskan solusi dari dua arah, agama dan negara. Kesimpulan penelitian ini adalah kebijakan-kebijakan pemerintah terkait *religious diversity* justru cenderung bersifat memihak pada satu golongan dan mengabaikan golongan yang lain. Ketidakberpihakan kebijakan terhadap situasi negara yang plural ini berbuntut pada perkembangan kekerasan atas nama Islam. Alhasil, terjadilah berbagai gejolak hampir di seluruh pelosok Indonesia.

**Kata kunci:** religious diversity,kekerasan, kebijakan,Islami

## PENDAHULUAN

Indonesia is a violent country.... As of 20 august 2001 there were over 1.3 million registered refugees from Maluku, North Maluku, East Timor, Aceh, Central Sulawesi, West and Central Kalimantan, and Papua (*Jakarta Post*, 24-8-2001). The grim list of places suggests that the level of violence in Indonesia has much increased since

the long fall of Soeharto began on 27 July 1996 with the storming of PDI headquarters (Freek Colombijn dan J. Thomas Lindblad,2002: 2).

Selanjutnya, ungkap Colombijn dan Linblad, bukan berarti sebelum tahun 1996 Indonesia adalah negeri yang tentram. Buktinya, banyak peristiwa kekerasan yang terjadi di Indonesia mulai zaman penjajahan sampai kemerdekaan.

Artinya, kekerasan memiliki sejarah panjang di Indonesia. Yang relatif baru di Indonesia sejak 1996 bukan *mass violence* (kekerasan massa), melainkan *paroxysm of violence* (serangan hebat kekerasan) yang menyapu nusantara seluruhnya hampir serempak (Freek, Roots, 1999: hlm 2).

Sebenarnya, kekerasan bukan hanya fenomena Indonesia, tetapi fenomena yang mendunia, di mana 20 tahun terakhir terjadi peningkatan yang dramatis terhadap jumlah konflik. Dalam hal ini, agama menjadi faktor yang paling menonjol. Setelah peristiwa 11 September 2001, Islam menjadi sorotan dunia. Islam mendapat cap sebagai agama yang diperjuangkan dengan kekerasan dan menebar kekerasan. Padahal, sebagaimana diungkapkan oleh McTernan,

To single out one religion as the sole perpetrator of terror in the world would be to distort the historical record and contemporary reality, as well as to misjudge the extent and the complexity of the problem. There are currently numerous conflicts in different parts of the world in which adherents of all the major faiths can be found justifying atrocities on the grounds that their cause is righteous (Oliver McTernan, 2003).

Setiap agama berpotensi melakukan kekerasan yaitu demi mempertahankan kebenarannya dan Muslim adalah satu di antaranya.

Dari penelitian yang dilakukan mengenai kekerasan di Indonesia, salah satu penyebabnya mengarah pada Negara. Terkait berbagai kekerasan yang terjadi era reformasi ini, sering dianggap sebagai warisan dari rezim Orde Baru. *Pertama*, sisa penggunaan kekerasan zaman Orde Baru dan militer dan proteksi terhadap pelaku kejahatan.

*Kedua*, pemerintah gagal membangun monopoli yang sah dalam menggunakan kekerasan dan untuk membatasi penggunaan kekerasan. *Ketiga*, pemerintah Orde Baru menciptakan ketidakadilan ekonomi dan meninggalkan terlalu banyak konflik yang membara (Subono, 2000) (Benedict Anderson, 2001); (Muhammad Sofyan, 1999).

Kekerasan yang terjadi saat ini tidak sesederhana itu dan bukan semata-mata merupakan warisan dari Orde Baru. Kekerasan adalah fenomena yang kompleks dan tidak bisa dijelaskan dari satu perspektif. Ia tidak bisa dibedakan dari kuantitas korban dan siapa yang bertanggungjawab di dalamnya serta bukan fenomena baru yang terjadi ketika reformasi dimulai.

Indonesia telah mengalami setidaknya tiga periode kekuasaan, mulai dari Orde Lama, Orde Baru, hingga Reformasi saat ini. Pada masing-masing periode tersebut, Islam dan negara memiliki hubungan yang tidak selamanya baik dan tidak melulu buruk. Demikian pula dengan kekerasan yang terjadi atas nama agama Islam. Kekerasan bisa berbeda-beda tergantung pada rezim yang sedang berkuasa. Ada kekerasan yang oleh satu rezim dilarang, ada pula yang diabaikan, dan ada pula yang disahkan bahkan disokong.

Pemerintah sebagai salah satu kunci dalam persoalan kekerasan yang terjadi memiliki cara yang berbeda-beda dalam menghadapi. Pun kekerasan yang terjadi juga memiliki perbedaan di setiap zamannya. Lain pada Orde Lama, lain pula pada Orde Baru, dan berbeda pula pada Era Reformasi.

Radikalisme keagamaan merupakan sesuatu yang kompleks. Meskipun memang ia tidak



dapat dipisahkan dari jejak kesejarahan dunia Islam masa silam, namun ia sebagian besar bersifat reaksioner, yaitu sebagai reaksi terhadap kebijakan-kebijakan dari rezim yang berkuasa (John L. Esposito 1997:5). Senada dengan itu Hasan mengungkapkan bahwa ia lebih merupakan hasil dari persinggungan kontemporer antara agama dan politik. Lebih lanjut,

... manifestasi-manifestasinya ditentukan oleh dinamika yang berlangsung di dataran global dan konteks sosial politik yang terjadi di tingkat lokal, ia sekaligus merupakan bagian yang inheren dari arus modernisasi dan globalisasi yang memberikan ruang dan dalam beberapa hal memaksa munculnya identitas parokhial serta ekspresi politik berbalut kekerasan (Noorhaidi Hasan, 2008:vii-viii).

Pemerintah dapat sekaligus menjadi penghambat dan penyebab kekerasan. Di satu sisi, pemerintah memiliki tugas untuk menjaga keamanan dan ketentraman rakyat, termasuk dari berbagai aksi dan tindak kekerasan. Di sisi lain, pemerintah menjadi penyebab dan turut andil dalam berbagai kekerasan yang terjadi.

Penelitian ini akan melihat relasi kuasa dan kekerasan. Dalam konteks ini, kekuasaan yang dimaksud difokuskan pada era reformasi. Kejatuhan Orde Baru 1998 telah melahirkan perubahan besar. Setelah dibungkam oleh rezim otoriter, kebebasan dibuka lebar-lebar, demokrasi tumbuh dan berkembang. Salah satunya ditandai dengan munculnya partai-partai politik dengan berbagai aliran. Kebebasan yang ditawarkan oleh demokrasi di masa ini dimanfaatkan betul oleh umat Islam. Sejak 1998 aspirasi politik Islam menguat dan mewujudkan dalam berbagai bentuk artikulasi. Berdirinya partai-partai Islam pun tak terbendung. Pararel dengan itu,

sejumlah organisasi masyarakat keagamaan Islam pun mulai bermunculan. Kehadiran organisasi Islam ini menandai gerakan baru Islam di Indonesia yang berbeda dengan organisasi-organisasi Islam yang lebih dulu hadir, seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), Nahdlatul Ulama (NU), atau al-Irsyad.

Sedangkan kekerasan yang dimaksud dibatasi pada kekerasan yang dilakukan dengan mengatasnamakan agama Islam. Agama, dalam hal ini memiliki kekuatan yang sangat besar dalam “memobilisasi” kekuatan untuk berbuat. Islam sebagai agama yang dianut mayoritas rakyat Indonesia, memiliki sejarah yang panjang di Indonesia. Bahkan dapat dikatakan bahwa sejarah Islam di Indonesia adalah sejarah Indonesia itu sendiri. Hal ini karena Islam begitu lama dan luas sebarannya di bumi Nusantara ini. Namun, ironisnya hal itu tidak membuatnya dianggap penting dalam konstruksi Negara Indonesia Modern. Ada riwayat penyingkiran peran Islam di Indonesia dan itu sudah berlangsung jauh sebelum kemerdekaan Republik ini (Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF 2006)

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, pertanyaan yang ingin dijawab dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- Pertama:* Bagaimana dinamika Islam politik di Indonesia sebelum Reformasi?
- Kedua:* Bagaimana sejarah kekerasan atas nama Islam di Indonesia?
- Ketiga:* Bagaimana relasi kebijakan pemerintah terkait *religious diversity* dan kekerasan atas nama Islam era reformasi?

Penelitian ini bertujuan untuk menggambarkan dinamika Islam politik di

Indonesia sebelum reformasi. Hal ini menjadi pertimbangan untuk melihat kekerasan atas nama Islam di Indonesia. Dari sini, kemudian dapat dikaji relasi kebijakan pemerintah dengan perkembangan kekerasan atas nama Islam era reformasi. Upaya mengetahui sejarah kekerasan atas nama Islam tersebut kemudian juga dibarengi dengan upaya membidik kebijakan pemerintah terkait *religious diversity* untuk melihat seberapa besar andil pemerintah dalam perkembangan kekerasan atas nama Islam era reformasi.

Manfaat yang ingin dicapai lewat penelitian ini dapat dirangkum dalam tiga hal. *Pertama*, untuk mengetahui dinamika politik Islam di Indonesia. *Kedua*, untuk mengetahui genealogi kekerasan atas nama Islam di Indonesia. *Terakhir*, untuk mengetahui relasi kebijakan-kebijakan pemerintah dan kekerasan atas nama Islam sehingga dapat menimbang langkah-langkah yang akan dilakukan demi mencapai harmoni di tanah yang “religius” ini.

## METODE

### Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-analitis. Maksudnya, setelah memberikan gambaran yang jelas tentang dinamika Islam politik di Indonesia sebelum reformasi dan genealogi kekerasan atas nama Islam di Indonesia, dilanjutkan dengan melihat relasi kebijakan pemerintah dan kekerasan atas nama Islam untuk kemudian menimbang langkah-langkah yang akan dilakukan demi mencapai harmoni di tanah yang “religius” ini, Indonesia.

### Sumber Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan akan mencoba menjawab pertanyaan di dalam rumusan masalah berdasarkan pembacaan dan interpretasi terhadap data-data yang berhubungan dengan tema yang akan diteliti, yang terdiri dari sumber-sumber primer dan sumber-sumber sekunder. Sumber-sumber primer adalah teks-teks berupa buku, jurnal, surat kabar, dan semacamnya yang secara langsung mengacu pada tema ini. Sedangkan sumber-sumber sekundernya adalah tulisan di buku-buku, jurnal, surat kabar, dan teks-teks lain yang tidak berkaitan secara langsung dengan tema.

### Prosedur Pengumpulan, Pengolahan, Dan Analisis Data

#### a. Pengumpulan Data

Sebelum melakukan penelitian, peneliti merinci sumber-sumber data dan pengumpulan data dilakukan pada sumber-sumber data berupa perpustakaan dan internet. Oleh karena penelitian ini penelitian kualitatif, maka pada tahap pengumpulan data peneliti sekaligus melakukan analisis dengan metode *verstehen*, untuk memahami makna data. Adapun proses pengumpulan data dilakukan dengan: (1) Mencatat data pada kartu data secara *paraphrase*, mencatat dan menangkap keseluruhan inti sari data kemudian mencatat pada kartu data, dengan menggunakan kalimat yang disusun oleh peneliti sendiri. (2) Mencatat data secara *quotasi*, yaitu mencatat data dari sumber data secara langsung dan secara persis. (3) Mencatat data secara *sinoptik*, yaitu mencatat data dari sumber data dengan membuat ikhtisar atau kesimpulan. (4) Dalam proses pengumpulan data ini, data diorganisir dengan cara memberikan kode pada setiap subsistem data, sesuai dengan klasifikasinya masing-masing.

## b. Pengolahan Data

Setelah melakukan pengumpulan data kemudian dilakukan pengorganisasian dan pengolahan data melalui tahap-tahap sebagai berikut: (1) Reduksi data, yaitu data dalam penelitian kualitatif kepustakaan berupa data-data verbal, dalam suatu uraian yang panjang dan lebar. Data yang berupa data verbal kemudian diseleksi dan direduksi tanpa mengubah esensi maknanya, serta ditentukan maknanya sesuai dengan ciri-ciri objek formal filosofis. (2) Klasifikasi data, yaitu setelah dilakukan reduksi data kemudian dilakukan klasifikasi data. (3) Display data, tahap berikutnya kemudian mengorganisasikan data-data penelitian tersebut sesuai dengan peta penelitian atau skematisasi yang berkaitan dengan konteks data tersebut.

## c. Analisis Data

Tahap berikutnya adalah melakukan analisis data. Setelah pengumpulan data kemudian dilakukan analisis data dengan metode interpretasi, yaitu proses analisis dilakukan dengan melakukan interpretasi yaitu meliputi menerangkan, mengungkapkan, maupun menerjemahkan dan metode heuristika yang mana berdasarkan deskripsi yang dilakukan diterapkan metode heuristika. Melalui penjelasan ini dapat ditemukan pandangan baru terkait kekerasan atas nama Islam dan pemerintah.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Dinamika Islam Politik Indonesia Sebelum Reformasi

Tentang kapan masuk dan siapa yang pertama membawa Islam ke Indonesia, terdapat perbedaan pendapat di kalangan sejarawan, satu hal yang

tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya, yaitu bahwa ia datang lewat jalan damai. Pengaruh Islam begitu lama dan luas sebarannya di bumi nusantara sehingga dapat dikatakan bahwa sejarah Islam di Indonesia adalah sejarah Indonesia itu sendiri. Islam juga menjadi solusi dan pemicu semangat untuk berjuang. Namun, hal itu tidak membuat Islam dianggap penting dalam konstruksi negara Indonesia modern. Malah ada riwayat periferalisasi Islam di Indonesia dan itu berlangsung jauh sebelum kemerdekaan (Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, 2006).

Bagian yang akan berbicara tentang dinamika Islam politik di Indonesia sebelum reformasi dibagi ke dalam tiga bagian, yaitu pra kemerdekaan, yang terdiri dari masa penjajahan Belanda dan pendudukan Jepang, pasca kemerdekaan dan Orde Lama, dan Orde Baru.

### Islam Pra Kemerdekaan

Pada masa kolonial, awalnya umat Islam menempati posisi menguntungkan, seperti para haji dan para pedagang jauh lebih maju ekonominya dibanding penduduk biasa. Di samping itu, Islam juga menjadi solusi dan pemicu semangat untuk berjuang dari penjajah. Para kiai yang memimpin pemberontakan terhadap kekerasan kolonial di abad XIX, misalnya. Islam, dari sudut pandang gerakan politik, memiliki tiga fungsi. *Pertama*, sebagai pandangan ideal untuk menentukan yang benar dari yang salah berdasarkan doktrin Islam. Misalnya, Belanda adalah kafir yang wajib diperangi. *Kedua*, sebagai nilai-nilai yang membentuk sikap dan tingkah laku Muslim. Konsekuensinya, pemimpin yang ditaati adalah pemimpin yang shalih. *Ketiga*, sebagai perekat solidaritas sosial. Islam selalu

tampil sebagai pemersatu dalam mengatasi pembelahan sosial. Orang merasa tidak mungkin menerima kolonialisme karena ketaatan kepada agama Islam. Selama empat abad panji-panji Islam ditegakkan, baik oleh yang fanatik agama maupun oleh pangeran-pangeran yang hampir dengan sendirinya terkait dengan agama Islam (Harry J. Benda, 1980:32).

Perpecahan agama dan politik (Islam dan negara) pertama kali adalah pada masa Kerajaan Mataram. Ulama yang memiliki peran penting dan sewaktu Belanda melancarkan serangannya pada kekuasaan politik para Sultan, Ulama berhasil melancarkan pengaruh yang semakin besar. Namun, penguasa dan ulama cenderung berbenturan karena selain ada ulama yang dapat dijadikan sekutu, ada juga yang kaku dan jadi pengkritik penguasa sehingga Kerajaan Mataram yang baru saja memeluk Islam mengambil langkah keras untuk menindas ulama karena takut tantangan kaum fanatik Islam.

### **Islam dan Belanda**

Belanda yang memberikan banyak bantuannya kepada Mataram pada akhirnya mendapat banyak wilayah Mataram. Hal ini tambah memiskinkan kelas pedagang Muslim. Kolonial mendukung China dan mematikan pribumi (Islam). Pada masa ini Belanda melakukan Tanam Paksa (1830) dan saat itulah muncul ide perang suci (sabil, jihad). Hal ini didasarkan pada tiga hal. *Pertama*, ideologi mesianistik (kedatangan Ratu Adil). *Kedua*, kebangkitan Islam yang diilhami dari Timur Tengah. *Ketiga*, gerakan pribumi, yaitu pemberontakan yang kebanyakan ulama, kiai, dan haji oleh Belanda disebut “kaum fanatik agama” (Kuntowijoyo, 1991).

Islam menjadi salah satu kendala Belanda dalam mengukuhkan kekuasaannya di Indonesia. Dalam perjalanan panjangnya, Belanda menghadapi banyak aksi perlawanan dari pribumi dengan Islam sebagai ideologi perjuangannya. Pemerintah Hindia-Belanda berkeyakinan bahwa untuk menundukkan perjuangan Indonesia, harus menundukkan Islam terlebih dahulu. Dalam rangka mewujudkan hal itu, Belanda mempelajari Islam dan pribumi di negeri Belanda yang disebut dengan *indologie*. Politiknya dilandasi kekhawatiran dan kecurigaan terhadap Islam sehingga segala sesuatu yang berbau Islam diawasi dengan cermat, di satu sisi. Di sisi lain, ada pengharapan yang berlebihan terkait upaya Kristenisasi. Dalam rangka ini, langkah kebijakan yang diambil Belanda adalah dengan mendekati kaum Adat yang dikenal sebagai yang tidak terlalu fanatik atau bahkan musuh Islam fanatik. Kebijakan lainnya yang diambil Belanda adalah dengan membatasi jumlah orang yang naik haji untuk menghindari pengaruh Panislamisme. Namun, kebijakan-kebijakan ini terbukti gagal. Pemberontakan semakin menyebar luas dan Perang Aceh yang panjang ( Harry J. Benda, 1980).

Adalah Christian Snouck Hurgronje, sarjana Belanda, yang pertama kali melakukan pembalikan terhadap ketakutan dan pengharapan yang berlebihan Belanda terhadap Islam. Ia memperingatkan harapan-harapan yang berlebihan terhadap Kristenisasi karena orang Indonesia menganggap dirinya Islam yang taat dan bahkan nantinya penyebaran Islam di Indonesia akan semakin meluas. Terkait ketakutan yang berlebihan terhadap Islam, Hurgronje mengungkapkan bahwa Islam tidak seperti yang dibayangkan oleh Belanda, namun kaum fanatik agama tetap perlu diwaspadai. Oleh sebab itu,

kebijakan yang diusulkan oleh Hurgronje adalah pembagian Islam menjadi dua, yaitu Islam religius dan Islam politik. Sikap yang diberikan kepada Islam religius adalah toleransi sebagai *sine qua non* demi ketenangan dan stabilitas. Sedangkan pada Islam politik perlu kewaspadaan, bahkan kalau perlu aksi militer untuk mengembalikan kewibawaan Belanda.

Belanda merangkul para pemimpin adat (luar Jawa) dan elit priyayi (Jawa), yaitu melakukan persekutuan dengan yang sedikit sekali berada di bawah pengaruh fanatisme Islam. Dengan asumsi bahwa kekalahan Islam dapat dicapai dengan asosiasi orang Indonesia dengan kebudayaan Belanda maka jalannya adalah *westernisasi*. Ini dilakukan lewat pendidikan, di mana Belanda mengeliminasi peran pemimpin pergerakan Islam dengan cara mendirikan sekolah-sekolah modern. Kemudian dilanjutkan dengan pemberian tempat dalam administrasi pemerintah kepada tamatan sekolah-sekolah Barat. Namun, langkah ini tidak berhasil, malah menjadi boomerang karena pendidikan tersebut melahirkan tokoh-tokoh penting pergerakan nasional Indonesia. Islam malah semakin tumbuh dan maju. Pada awal abad ke-20, muncul gerakan-gerakan pembaharuan, mulai dari berdirinya Muhammadiyah, Persis, dan NU. Perjuangan yang pada awalnya bersifat komunal dan nasionalisme yang terbatas dalam konsep etnis-kultural berubah menjadi asosiasional dan solidaritas organis. Para pemimpinnya berasal dari kota, mulai menerapkan organisasi modern, dan hubungan pemimpin dan pengikutnya lebih rasional tidak paternalistik lagi (Harry J. Benda, 1980:32).

Akibat dari kebijakan Belanda adalah ulama menjadi bagian dari aparat pemerintah karena birokratisasi keagamaan melucuti kekuatan politik ulama dan mempersempit ruang gerak

pemimpin dalam masyarakat serta munculnya Islam kota atau Islam modern yang secara lebih langsung melemahkan kekuatan politik ulama. Akhirnya, ada tiga pemimpin politik dalam masyarakat Indonesia, yaitu intelektual sekuler dari lembaga-lembaga modern, Islam modern dari gerakan reformis dan tradisionalis, dan kelompok status quo yang didukung Belanda. Sebagai akibatnya, terjadi persaingan antara ketiganya dalam perjuangan kebangsaan yang terepresentasi dalam organisasi-organisasi. Organisasi pertama Budi Utomi yang dianggap sebagai simbol kebangkitan nasional, diikuti oleh Taman Siswa, Jong Java, Jong Sumatra Bond, Jong Ambon, dan Jong Selebes. Dari kalangan nasionalis sekuler ada Indische Partij, PNI, Partindo, PNI Baru, Parindra, dan Gerindo. Dari kalangan sosialisme-komunis adalah ISDV yang kemudian berubah menjadi PKI. Sedangkan dari kalangan Islam ada SDI Bogor dan Solo, Persyarikatan Ulama di Majalengka, Muhammadiyah di Jogja, Persis di Bandung, NU di Surabaya, Perti di Bukittinggi, serta partai-partai Islam SI (kelanjutan dari SDI), Permi (kelanjutan dari Pendidikan Thawalib), dan PII. Kemudian ada upaya mempersatukan organisasi-organisasi Islam yang terpecah-pecah tersebut sehingga dibentuklah Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) pada 21 September 1937. MIAI secara tersirat adalah persatuan gerakan Islam untuk melawan kolonialisme Belanda (M. Syafi'i Ma'arif, 1988:20).

Sementara itu, Islam dan nasionalis sekuler juga memiliki hubungan yang tidak harmonis. Itu berlangsung pada 1920-an hingga 1930-an. Hubungan keduanya mulai membaik setelah terbentuknya GAPI (1939) dan MRI (1941). Namun, secara ideologis keduanya tetap berbeda

dan saling curiga dan kerja sama kedua golongan ini hanya bertahan hingga permulaan tahun 1942.

Akhirnya, Belanda menyadari arti penting kekuatan Islam, ditambah lagi dengan adanya kemungkinan perang melawan Jepang. Belanda berusaha untuk menarik perhatian umat Islam. Di antara kebijakan-kebijakan yang dilancarkan Belanda adalah subsidi sejumlah uang negara yang cukup besar untuk membantu para haji yang tidak mampu di Arab dan mengumumkan akan dikeluarkannya perangko khusus sebesar Rp 5.000 dengan biaya tambahan bagi kepentingan Muhammadiyah. Namun, semua itu tidak mempan lagi. SI menghalau umat Islam mengambil sikap bermusuhan dan nonkooperatif terhadap Belanda karena saat itu telah muncul harapan baru, yaitu Jepang (Harry J. Benda, 1980).

### **Islam dan Jepang**

Pada akhir masa kekuasaan Belanda di Indonesia, Jepang telah menarik perhatian Islam Indonesia. Pertama kali perhatian Islam Indonesia dialihkan dari Timur Tengah ke Negeri Matahari Terbit yaitu ketika diadakannya Pameran Islam di Tokyo, di mana MIAI menyetujui dan menerima undangan dari Tokyo tersebut. Hal lainnya yang mampu menarik perhatian Islam adalah kampanye anti-Barat oleh Jepang. Harapan-harapan yang diberikan oleh Jepang bukan tidak mungkin adalah sesuatu yang masuk akal dan diinginkan oleh Islam Indonesia. Setidaknya di dua daerah kedatangan Jepang dipermudah oleh kelompok anti-Belanda yang diorganisir secara rapi dan didirikan dengan bantuan dari Jepang.

Pertama kalinya dalam sejarah Indonesia modern, Islam diberi tempat penting dalam pemerintahan adalah di zaman penjajahan

Jepang. Jepang, seperti Belanda tetap mengawasi perkembangan organisasi-organisasi Islam. Namun, Jepang memberikan kesempatan yang besar kepada para pemimpin Islam dalam organ-organ kuasa-politik dan menciptakan hubungan yang sangat dekat antara elite Islam dan para pengikutnya di desa. *Akhirnya, organisasi Islam dengan demikian menjadi suatu kekuatan politik par excellence dan menjadi saingan sungguh-sungguh bagi gerakan nasionalis non-religius* (Harry J. Benda, 1980).

Kebijakan yang diambil Jepang pertamanya adalah membentuk Kantor Urusan Agama (*Shumubu*) dan pada 1944 dibuka cabang di seluruh Indonesia. Selain itu, pada masa Jepang ini umat Islam mendapat kesempatan untuk membentuk laskar Hizbullah pada akhir 1944, semacam persatuan militer bagi pemuda-pemuda Muslim dan Sabilillah untuk pasukan militer bagi para ulama. Begitu pula dalam hal pendidikan, secara cerdas, Jepang, tidak seperti pendahulunya, mengakui dan berusaha untuk memanfaatkan posisi kunci kaum ulama di dalam masyarakat Indonesia.

Kebijakan-kebijakan yang memberi tempat bagi umat Islam yang pada masa sebelumnya teralienasi ini memberikan pengalaman-pengalaman baru dan menumbuhkan percaya diri umat. Di satu sisi, umat diuntungkan dengan kebijakan tersebut dengan belajar berurusan dengan senjata-senjata modern yang pada saatnya sangat berguna dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia serta menangani urusan-urusan administrasi pemerintahan (M. Syafi'i Ma'arif, 1988).

Di sisi lain, kebijakan Jepang sama saja dengan Belanda, yaitu untuk mengeksploitasi umat Islam demi kepentingan mereka masing-

masing. Namun, jika Belanda hanya menyisakan sedikit sekali ruang bagi umat Islam dalam kegiatan politik, Jepang malah membuka pintu lebar-lebar keikutsertaan Islam dalam politik dan militer. Namun, di balik itu, tujuannya adalah untuk memanfaatkan kekuatan umat dalam keinginannya memenangkan perang melawan sekutu. Jepang di masa pendudukannya berusaha menciptakan kondisi baru terhadap jajahannya. Dengan memberikan angin segar terhadap Islam politik sebagai kekuatan besar yang dimiliki Indonesia, Jepang berusaha menimbulkan semangat baru dalam jiwa Indonesia yakni kemakmuran bersama Asia Timur. Namun, semua itu bukan berarti liberalisasi aksi politik.

Ketika melihat kenyataan perang menghadapi serangan balik sekutu yang tidak dapat dibendung lagi, Jepang merasa perlu untuk mengadakan pendekatan baru terhadap pimpinan nasional yang memiliki massa yang konkrit. Di sini Jepang juga memiliki kepentingan memainkan politik pecah-belahnya karena melihat adanya dua kubu pimpinan bangsa Indonesia, yaitu nasionalis Islam dan nasionalis sekuler.

Di akhir, menjelang proklamasi kemerdekaan, kebijakan Jepang berbalik arah dengan memberikan porsi lebih besar pada golongan nasionalis sekuler. Jepang tampaknya lebih mempersiapkan golongan nasionalis-sekuler untuk memegang kendali politik Indonesia setelah kemerdekaan (Abdul Aziz Thaba, 1996:151).

## **Islam Pasca Kemerdekaan dan Orde Lama**

### **1. Perumusan Dasar Negara**

Jepang menjanjikan kemerdekaan kepada Indonesia dalam waktu dekat dan itu diwujudkan dengan berdirinya Badan Penyelidik Usaha-usaha

Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Inilah pertama kali para pemimpin Indonesia berkumpul dalam satu wadah membicarakan persiapan kemerdekaan Indonesia. BPUPKI terdiri dari 68 orang anggota yang terdiri dari Jepang 8 orang, 15 dari golongan Islam (golongan yang memperjuangkan Islam sebagai dasar negara), dan sisanya dari golongan nasionalis-sekuler (bukan berarti ateis atau anti agama). Tidak diragukan lagi terjadi perdebatan yang sengit dalam merumuskan dasar negara antara golongan Islam dan nasionalis-sekuler. Golongan Islam sebenarnya tidak menginginkan realisasi konsep negara Islam, melainkan adanya jaminan terhadap pelaksanaan syariat ajaran-ajaran Islam.

Panitia Sembilan akhirnya dibentuk untuk membicarakan perbedaan tersebut. Akhirnya kompromi dicapai pada 22 Juni 1945 dengan menambahkan tujuh patah kata dalam sila pertama Pancasila (Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya). Konsep ini kemudian disebut dengan Piagam Jakarta yang didalamnya disepakati bahwa dasar negara Indonesia adalah Pancasila dan dalam sila pertamanya disebutkan "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Tuntutan Islam lainnya adalah ditetapkannya ketentuan bahwa kepala negara harus beragama Islam dan dicantumkannya kalimat "kewajiban menjalankan syariat Islam" di dalam konstitusi.

Sidang BPUPKI dilanjutkan dengan membentuk PPKI yang beranggotakan 13 orang dan hanya diwakili oleh dua orang dari golongan Islam, yaitu Ki Bagus Hadikusumo dan K.H. Wahid Hasyim. Semua tuntutan Islam dibatalkan. Bahkan sehari sebelum proklamasi, tujuh patah

kata dalam Piagam Jakarta dihapuskan, kata *Allah* dalam mukaddimah diganti dengan *Tuhan*, dan kata *mukaddimah* diganti dengan *pembukaan*.

Sebagian kalangan menganggap bahwa diterimanya ideologi Pancasila dan dihapuskannya tujuh patah kata dalam Piagam Jakarta merupakan kekalahan politik Islam. Setidaknya ada beberapa alasan utusan Islam bersikap pasif, tidak memberikan tanggapan sedikitpun, dan tidak memprotes perubahan Piagam Jakarta. *Pertama*, lobi Moh. Hatta pada pagi hari sebelum sidang PPKI, di mana menerimanya untuk keperluan kesatuan bangsa. Selain itu, “Ketuhanan yang Maha Esa” adalah kata lain dari Tauhid menurut interpretasi golongan Islam. *Kedua*, suhu politik yang panas. Kalangan Islam tidak ingin menciptakan ketidaktentraman karena perdebatan tiada ujung. Padahal negara yang baru lahir tersebut butuh konstitusi. *Ketiga*, kalangan Islam berharap segera dilakukan Pemilu dan mereka optimis akan menang mengingat kekuatan Islam kala itu ditambah lagi dengan pernyataan Soekarno bahwa dalam suasana yang lebih tentram dapat dibuat UUD yang lebih lengkap dan sempurna. Pada hakikatnya, jika umat Islam memaksakan keinginannya tentu saja itu akan terwujud dan terlaksana. Maka benar kata Alamsyah Ratuperwiranegara bahwa Pancasila adalah hadiah terbesar umat Islam kepada Republik ini. Ada tiga “hadiah” umat Islam, yaitu Piagam Jakarta, perubahan Piagam Jakarta pada 18 Agustus 1945, dan tidak pernah menampilkan konsepsi negara Islam secara konkret (Alamsyah Ratiperwiranegara, 1982: 11).

Setelah dikukuhkannya Soekarno-Hatta sebagai Presiden dan Wakil Presiden RI, posisi Islam tidak bertambah kuat. Dalam KNIP yang dibentuk kemudian, dari 137 anggota hanya 20

orang berasal dari golongan Islam. Dari 15 anggota BP KNIP hanya 2 orang wakil Islam. Setelah sebulan kemudian mengalami perombakan, dari 17 anggota hanya 3 orang dari kalangan Islam. Ketika kemudian dilakukan penambahan anggota menjadi 26 orang, golongan Islam hanya mendapatkan jatah 4 orang. Sedangkan dalam Kabinet Presidensial yang dibentuk Agustus 1945, golongan hanya memperoleh 2 kursi, yaitu Menteri Pekerjaan Umum (Abikusno Tjokrosujoso) dan Menteri Negara (K.H.A. Wahid Hasyim).

## 2. Dari Masyumi hingga Kristalisasi Partai-partai Islam

Pada 7-8 November 1945, berdirilah Masyumi yang baru yang bukan Masyumi “buatan” Jepang tahun 1943. Masyumi dibentuk sebagai wadah politik tunggal bagi umat Islam, dalam waktu singkat telah menjadi partai terbesar, dan pendukung utamanya adalah dua organisasi yang memiliki massa terbesar jika dibandingkan dengan organisasi-organisasi lain, yaitu Muhammadiyah dan NU (Ahmad Syafii Maarif 1996: 31-32).

Secara ideologis, masyumi adalah kelanjutan dari MIAI, akan tetapi kali ini mengkhususkan perjuangan di bidang politik. Masyumi berhasil menyatukan partai-partai—kecuali PERTI—Islam di bawah satu payung, di mana hampir seluruh organisasi Islam mendukung Masyumi sebagai satu-satunya partai politik umat Islam di Indonesia. Dalam kongres telah diputuskan bahwa: (1) Masyumi adalah satu-satunya partai politik Islam di Indonesia, (2) Masyumi-lah yang akan memperjuangkan nasib (politik) umat Islam di Indonesia. Dengan demikian, partai politik Islam lain tidak lagi diakui. Islam



bersatu membentuk kekuatan besar yang dengan kekuatan tersebut selama empat tahun lebih memusatkan perhatian pada kemerdekaan yang masih dirongrong oleh Belanda yang ingin kembali menjajah Indonesia. Masyumi yang terdiri dari berbagai kelompok, heterogen, menjadi titik kelemahannya, karena muncul perpecahan. Semangat golongan yang heterogen ditambah dengan politik kekuasaan yang begitu menggoda, menjadikan Masyumi terpecah belah. Pertama-tama pada 1947, SI keluar dan kembali pada posisi partai yang berdiri sendiri (PSII). Amir Syarifuddin menyatakan bahwa golongan Islam diperlukan dalam kabinetnya. Masyumi menolak, namun SI dengan PSII berhasil dijinakkan Amir Syarifuddin yang mendapat empat jatah kursi menteri. Namun, hal itu masih belum seberapa dibandingkan dengan tahun 1952, di mana salah satu organisasi terbesar, NU, menyatakan keluar dari Masyumi. Lagi-lagi persoalannya tidak lain dan tidak bukan adalah godaan kekuasaan politik, yang berawal dari ketidakpuasan NU dominasi kalangan reformis. Dengan demikian, partai Islam terpecah menjadi empat, yaitu PERTI, Masyumi, PSII, dan NU.

Pada masa Demokrasi Terpimpin Soekarno, periode yang singkat tapi cukup penting dan genting dalam suatu perspektif sejarah perjuangan partai-partai politik Islam di Indonesia, partai Islam merupakan minoritas yang perannya hanya pinggiran. Sedangkan peran sentral dipegang oleh Soekarno dengan bantuan pihak komunis dan tentara khususnya Angkatan Darat. Ada dua sikap yang diambil oleh partai-partai Islam terhadap Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno. *Pertama*, keikutsertaan dalam sistem politik otoriter merupakan penyimpangan dari ajaran Islam. Ini

dipegang oleh Masyumi. *Kedua*, keikutsertaan dalam sistem Demokrasi Terpimpin adalah sikap yang realistis dan pragmatis. Ini dipegang oleh Liga Muslim (NU, PERTI, dan PSII).

Masyumi yang memilih untuk melawan sistem yang otoriter dengan harapan akan didukung oleh rakyat ternyata mengalami kegagalan. PKI justru mendapatkan momentumnya untuk bangkit dan menghancurkan lawan-lawan politiknya dan Masyumi adalah lawannya yang terbesar. Jargon “kepala batu” PKI telah menyatu dengan jargon Soekarno, yang menganggap Masyumi sebagai penghalang penyelesaian revolusi Indonesia. Soekarno yang pada masa pra kemerdekaan bersikap keras terhadap Islam tradisional, pada masa Demokrasi Terpimpin justru mengarahkannya pada Islam modernis. Hal ini adalah atas dasar pertimbangan praktis, di mana pada waktu itu yang ia perlukan bukanlah kelompok politik “kepala batu.”

Akar kebencian Soekarno terhadap Masyumi, menurut Maarif, dapat ditelusuri pada ketegangan psiko-politis antara pemimpin-pemimpinnya, khususnya M. Natsir, dengan Soekarno, beberapa bulan setelah terbentuknya Negara Kesatuan dengan UUDS 1950, kemudian perbedaan pendapat soal Irian Barat. Ketika Natsir terpilih menjadi pimpinan Masyumi menggantikan Soekiman, tampaknya bagi Soekarno Masyumi=Natsir dan Natsir=Masyumi sehingga jika Natsir turut dalam pemberontakan daerah maka Masyumi berarti juga ikut. Soekarno tidak lagi terikat dengan aturan main demokrasi dalam mengalahkan lawan-lawan politiknya. Salah satu cara Soekarno dalam hal ini adalah dengan memenjarakan lawan-lawan politiknya, tanpa proses pengadilan.

Di mata Soekarno, Masyumi adalah rival politik yang sangat mengganggu. Apalagi Natsir yang selalu kritis terhadap *move-move* politik Soekarno sebelum atau selama masa Demokrasi Terpimpin. Natsir menilai sistem Demokrasi Terpimpin Soekarno dengan pernyataan sebagai berikut: “,, *bahwa segala-galanya akan ada di dalam Demokrasi Terpimpin itu, kecuali demokrasi. Segala-galanya mungkin ada, kecuali kebebasan jiwa. Segala-galanya mungkin ada, kecuali kehormatan dan martabat pribadi manusia. Dalam istilah biasa semacam itu kita namakan satu diktatur sewenang-wenang.*”

Akhirnya, pada 1960, Masyumi dibubarkan. Mengutip Maarif, sikap yang diambil Masyumi kala itu dengan melawan Soekarno bagaikan membenturkan kepala ke tembok tebal, tapi ia telah mengambil posisi dan memilih jalannya. Itulah jalan yang dipilihnya demi demokrasi dan negara hukum. Bubarnya Masyumi, menandai kristalisasi sepenuhnya dalam partai-partai Islam dalam menghadapi dominasi politik Soekarno. Seiring bubarnya Masyumi, yang dapat disaksikan adalah awal kolaborasi Soekarno dan partai-partai Islam dan itu berlangsung hingga jatuhnya rezim Demokrasi Terpimpin. Kala itu, partai-partai Islam berada dalam pengaruh kuat NU. Kaidah perjuangan yang diajarkan di pesantren, *ma la yudraku kulluhu la yutraku ba'duhu*, (yang tidak tercapai 100% jangan ditinggalkan yang cuma sebagian), tampak sangat mewarnai kebijakan politik NU. NU pertama-tama masuk DPRGR dan cukup berperan di dalamnya, sekalipun hanya berfungsi untuk melegitimasi *move-move* Soekarno.

Tentu saja tidak semua *move-move* Soekarno disetujui oleh NU. Misalnya saja kebijakan

Soekarno yang merangkul PKI tentu saja ditentang keras oleh NU, akan tetapi tidak punya kekuatan untuk melawan secara terbuka sehingga akhirnya malah semakin loyal kepada Soekarno. Tidak hanya NU, melainkan seluruh partai yang diizinkan hidup pada masa itu tidak punya pilihan lain kecuali bersikap loyal tanpa *reserve* kepada Soekarno karena dipandang terlalu kuat dan penuh resiko kalau dilawan. Filsafat yang “sah” kala itu adalah: “jika kita tidak mampu mengalahkan mereka, sertai mereka.”

Nasakom menjadi kata kunci suatu kelompok dianggap revolusioner atau kontrarevolusioner. Formula ini, Nasakom (Nasionalis, Agama, Komunis), sebenarnya bertujuan untuk memasukkan PKI dalam kabinet. Islam, dengan NU sebagai wakil utamanya, menjadi bagian dari Nasakom sehingga tidak perlu khawatir tersingkir dari logika revolusioner Soekarno asal selalu mengikut iramanya. Begitu pulalah kebanyakan yang dilakukan partai-partai Islam yang lain dalam menghadapi isu politik kala itu. Jika dibandingkan dengan partai-partai Islam yang lain, posisi NU memang lebih baik. Namun, tidak demikian halnya jika dihadapkan dengan PKI yang jelas jauh lebih dipercaya Soekarno dalam aliansi politiknya. Satu-satunya posisi politik yang agak penting dimiliki NU *cuma* posisi menteri agama. Posisi lainnya memang juga pernah diduduki, seperti ketua DPRGR, wakil ketua MPRS, wakil ketua Front Nasional, namun fungsinya tidak terlalu penting dan lebih merupakan alat politik Soekarno. Tokoh modernis pun tidak luput dari kedekatannya dengan Soekarno, di mana tidak semua kalangan modernis disingkirkan dan memilih posisi *vis a vis* pada masa ini.

Tokoh-tokoh yang tidak mau kompromi dengan Soekarno dipenjarakan, di antaranya Mohammad Natsir, Sjafruddin Parwiranegara, Burhanuddin Harahap, Mohammad Roem, Prawoto Mangkusasmito, Isa Anshary, Yunan Nasution, Kasman Singodimejo, E.Z. Muttaqien, HAMKA, Ghazali Sjahlan, Jusuf Wibisono, Imron Rosjadi. Tokoh-tokoh ini dianggap kontrarevolusioner, terutama anti Nasakom. Berbagai tuduhan yang tidak masuk akal ditujukan kepada mereka. Selain itu, pada pertengahan 1964, di mana-mana PKI melakukan serangannya terhadap HMI dan telah berkali-kali menuntut agar HMI dibubarkan, akan tetapi tidak pernah terpenuhi. Menteri agama, Sifuddin Zuhri, umat secara keseluruhan, dan Angkatan Darat, membela HMI dari rongrongan PKI.

### 3. Islam dan Orde Baru

Marginalisasi dari kehidupan ekonomi dan politik pada tahun-tahun terakhir rezim Soekarno membuat umat Islam memiliki harapan besar terhadap rezim yang berkuasa semenjak 1965-66. Terjadi perubahan yang menandai dimulainya babak baru sejarah Indonesia modern, di mana pemimpin karismatik, Soekarno, melepaskan kekuasaannya, partai-partai politik yang berlomba mendapatkan pengaruh di pentas nasional dimarginalkan, Komunis dihancurkan, dan berkuasanya koalisi militer yang dipimpin oleh seorang pemuda cerdas. Namun, apa artinya semua perubahan ini bagi umat Islam masih belum jelas ((Robert W. Hefner, 2000:58).

Rezim yang berkuasa, dihadapkan pada upaya menciptakan format politik yang baru dan format politik yang tercipta antara lain ditandai oleh: (1) sangat kuatnya peranan negara karena dijalankan

oleh militer. Legitimasi peranan mereka dihadirkan melalui konsep dwifungsi ABRI, (2) dibangunnya organisasi politik sebagai perpanjangan tangan ABRI. Organisasi politik yang dimaksud adalah Golkar sehingga dilakukan berbagai upaya untuk membesarkannya dan mengecilkan partai-partai lain, (3) upaya penjinakan radikalisme dalam politik dengan proses depolitisasi massa, (4) penekanan pada stabilitas politik dengan pendekatan keamanan dan bukannya pendekatan kesejahteraan, dan (5) birokrasi menggurita dan sangat perkasa, sedangkan masyarakat lemah dan mudah dimobilisasi untuk mendukung kebijakan pemerintah. Pada awal Orde Baru (1965-1966), Soeharto dengan basis politiknya di militer mengadakan aliansi sementara dengan kelompok-kelompok Islam dan yang lainnya dengan tujuan untuk menghancurkan Partai Komunis Indonesia dan menjatuhkan Presiden Soekarno. Ini membuat umat Islam dan yang lainnya percaya bahwa mereka akan menjadi partner sepenuhnya dalam rezim yang baru dibangun Soeharto. Kenyataannya, Orde Baru adalah rezim militer yang otoriter dan bahwa Soeharto tidak berniat sama sekali untuk membagi kekuasaannya dengan organisasi politik manapun (R. William Liddle 1996).

Meskipun Islam “berjasa besar” untuk tegaknya pemerintahan baru (Orde Baru), namun hal itu tidak membuatnya mendapat imbalan yang sepadan ketika Orde Baru memerintah. Pada masa ini tidak jauh berbeda dengan masa-masa sebelumnya, Islam tetap saja berada dalam posisi yang tidak menguntungkan. Politik Islam bahkan diberi label “ekstrim kanan” oleh pemerintah dan itu berarti bahwa ia adalah musuh kedua, setelah “ekstrim kiri” (Komunis). Hampir sama dengan kebijakan Belanda terhadap Islam, Soeharto

menggunakan kebijakan cabang dua terhadap Islam, yakni memajukan kesalehan individual dan menentang politisasi agama.

#### a. Depolitisasi Agama

Soeharto memang pada awal kekuasaannya membebaskan sejumlah mantan tokoh Masyumi, seperti Muhammad Natsir, Kasman Singodirejo, Prawoto Mangkusaswito, dan Hamka yang ditahan oleh Soekarno. Namun, itu hanya untuk menarik simpati semata. Rezim Orde Baru keberatan untuk memenuhi tuntutan rehabilitasi Masyumi dan PSI, karena partai-partai itu dianggap telah menyimpang dari Pancasila dan UUD 45. Masyumi tidak direhabilitasi, para pemimpin dan anggotanya ditekan. Meskipun kemudian dibentuk Parmusi, akan tetapi itu adalah sokongan pemerintah di mana ia tidak murni Masyumi karena pemerintah mencegah pemimpinnya berasal dari Masyumi. PSI meskipun tidak hidup kembali, tapi banyak pemimpinnya termasuk yang terlibat PRRI, ditarik dalam pemerintahan, sebagian lagi memperoleh kedudukan dalam Golkar yang didukung pemerintah. Dua partai Islam yang lain, PSII dan Perti, tidak menunjukkan tanda-tanda semakin maju, melainkan ada tendensi merosot. Sementara NU tetap menjalankan kebijakan akomodatif. Keempat partai Islam yang ada hanya mendapat kurang dari 25 persen suara pada pemilu 1971. Sedangkan Golkar sebagai partai pendatang baru berhasil meraih lebih dari 60 persen suara (M. Rusli Karim, 1992: 3).

Meskipun Golkar memperoleh kemenangan pada pemilu pertama era Orde Baru tersebut, namun hal itu tidak membuat pemerintah merasa aman. Oleh karena itu kemudian,

pada 1973, pemerintah juga memprakarsai penggabungan partai-partai yang ada menjadi tiga partai. *Pertama*, Golkar (Golongan Karya) yang merupakan golongan fungsional. *Kedua*, PDI (Partai Demokrasi Indonesia) yang merupakan gabungan dari PNI, Partai Katolik, Parkindo, dan Partai Murba. *Ketiga*, PPP (Partai Persatuan Pembangunan) yang merupakan penggabungan dari partai-partai Islam seperti Parmusi, NU, PSII, dan Perti.

Tidak ada persoalan berarti di tubuh partai berlambang Ka'bah yang merupakan fusi partai-partai Islam dalam hal ideologi. Yang ada adalah persoalan dalam pembagian kekuasaan, di mana potensi konflik mudah tersulut ketika terdapat momentum-momentum pembagian jatah apapun dalam partai ini. Hal ini diperparah pula dengan strategi rekayasa politik *floating mass* yang diterapkan pemerintah. Partai tidak dapat menjalankan fungsi sosialisasi dan komunikasi pada tingkat bawah yang notabene secara sosiologis lebih dari 80 persen. Hal ini dikarenakan tanda gambar partai politik hanya sampai di tingkat kecamatan. Sedangkan Golkar tidak ada masalah dengan ini karena aparat pemerintahan tingkat desa beserta "hansip-hansipnya" adalah anggota Golkar.

Pada era 60-an hingga 80-an, pemerintahan Soeharto mengambil sikap yang lebih kasar terhadap kelompok-kelompok Islam. Pemerintah mendesak PPP untuk menyingkirkan mereka yang "bergaris keras" atau "ekstrim kanan". Para aktivis politik Muslim memperoleh diskriminasi, dianiaya, ditangkap, dan dipenjara. Orang-orang yang dituduh militan dikeluarkan dari pemerintahan dan kehidupan politik nasional. Tuntutan-tuntutan Muslim akan partai politik

untuk mewakili kepentingan mereka di parlemen atau untuk kebijakan-kebijakan pemerintah dan program-program yang merespon kepentingan dan nilai-nilai mereka selalu disubversi atau disangkal.

Setelah pemerintah Orde Baru berhasil memaksakan partai-partai Islam berfusi menjadi PPP, terlihat dari dokumen partai itu masih berjuang bagi kepentingan umat Islam dengan tanda gambar Ka'bah. Pada tahun 1977 pemerintah, melalui Menteri Dalam Negeri Amir Mahmud dan Sekjen Departemen Agama, Bahrudin Rangkuti, sangat keberatan terhadap penggunaan tanda gambar Ka'bah dalam pemilu tahun 1977. Tampilnya PPP sebagai partai Islam dianggap pemerintah sebagai ancaman. PPP dituduh mendapat bantuan dari Libya dan dihubung-hubungkan dengan komando jihad.

Tidak hanya itu, kebijakan-kebijakan pemerintah selanjutnya juga tidak mengenakan bagi umat Islam. *Pertama*, draft rencana GBHN yang mencantumkan hal-hal sebagai berikut: (1) menggantikan pelajaran agama dengan Pendidikan Moral Pancasila dalam semua tingkatan sekolah umum, (2) Anggaran Belanja Negara 1973/1974 untuk urusan-urusan keagamaan diturunkan dari Rp 1.226 juta menjadi Rp 800 juta, dan (3) persoalan masuknya aliran kepercayaan dalam GBHN sebagai bagian dari "agama resmi" yang kedudukannya setingkat dengan agama lainnya: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Beberapa persoalan ditangguhkan untuk sementara. Sedangkan persoalan aliran kepercayaan, setelah melalui proses yang *alot*, dimasukkan dalam GBHN. *Kedua*, pengajuan RUU perkawinan oleh pemerintah pada 16 Agustus 1973. RUU ini mendapat reaksi keras dari

umat Islam karena dinilai bertentangan dengan ajaran Islam. Setelah melalui proses yang cukup panjang, pemerintah mulai menurunkan tempo "pemaksaannya" di DPR dan akhirnya disepakati untuk dicoret-pasal-pasal yang bertentangan dengan ajaran Islam. Pasal-pasal yang dimaksud adalah: (1) pasal 11 mengenai system parental dan perkawinan antaragama, (2) pasal 13 mengenai pertunangan, (3) pasal 14 mengenai tata cara gugatan perkawinan, dan (4) pasal 62 mengenai pengangkatan anak. *Ketiga*, izin pembukaan kasino, *steam bath*, *night club*, dan sarana hiburan lainnya oleh beberapa gubernur yang menjadikan judi marak di masyarakat. Salah satu alasannya adalah pajak yang ditarik dari sarana-sarana hiburan itu merupakan sumber keuangan yang sangat besar bagi pemerintah daerah. Meskipun kemudian, berbagai reaksi penentangan akan hal tersebut berhasil menjadikan pemerintah lewat Dewan Stabilisasi Ekonomi Nasional menyatakan tidak akan mengizinkan lagi pendirian sarana-sarana perjudian dan semacamnya, sedangkan yang sudah berdiri akan ditertibkan.

Klimaksnya, rezim Orde Baru pada tahun 1985 memaksakan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh parpol dan ormas. Tekanan ditujukan kepada PPP untuk membuka keanggotaannya terhadap non-Muslim. Gagasan asas tunggal ini menuai pro dan kontra di kalangan umat Islam hingga diundangkan dalam UU No. 5/1985 dan UU No. 8/1985. Pendaftaran kembali ormas-ormas diberi batas akhir tanggal 17 Juli 1987. Ormas yang tidak menerima asas tunggal tidak akan didaftarkan dan oleh karena itu konsekuensinya adalah dibubarkan. Ada tiga sikap di kalangan umat Islam akan hal ini. *Pertama*, menerima begitu saja dan sikap ini

yang diambil oleh PPP, NU, Perti, dan organisasi kecil seperti Dewan Masjid Indonesia. *Kedua*, menerima karena terpaksa sambil menanti keluarnya UU keormasan. Sikap ini dipegangi oleh Muhammadiyah dan HMI. *Ketiga*, menolak sama sekali dan ini yang diambil oleh PII (Pelajar Islam Indonesia) dan tokoh-tokoh Islam, seperti Deliar Noer, Syafruddin Prawiranegara, Yusuf Abdullah Puar, serta para mubalig yang secara terbuka menyatakan ketidaksepatannya terhadap asas tunggal.

## 2. Strategi Islamisasi: Memajukan Kesalehan Individual

Seturut Hefner, selama rezim Soeharto (1966-98), digunakan taktik yang aneh. Sementara politik Muslim diberangus, kesalehan Muslim diberi harapan dan diberi ruang lebih besar dari pada organisasi masyarakat yang lain. Fokusnya adalah pada simbol-simbol Islam dalam wacana publik dan akomodasi kekuatan sosial politik keagamaan, mulai dari dihapuskannya pelarangan wanita-wanita untuk memakai jilbab di sekolah-sekolah pemerintah oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Departemen Agama mengenalkan pengadilan agama dan memublikasikan undang-undang hukum perkawinan Islam, pelarangan nikah beda agama, dan dipenjaranya seorang editor Kristen dari sebuah tabloid televisi terkenal karena diketahui menghina Nabi Muhammad, dihentikannya undian olahraga nasional, didanainya tuntutan lama akan bank Islam, hingga pergi hajinya Soeharto dan keluarganya pada 1990. Ini adalah bagian dari politik Suharto untuk mempertahankan kekuasaan (Robert W. Hefner, 2000: 59)

Pada pertengahan 80-an Soeharto mulai memiliki respon positif terhadap tuntutan-

tuntutan berbagai organisasi Islam dan tuntutan perubahan kebijakan. Respon tersebut mulai dari keluarnya kebijakan pemerintah melalui Menteri Pendidikan dan Kebudayaan menghapus larangan jilbab di sekolah-sekolah. Kemudian, pengesahan RUU Pendidikan Nasional menjadi UU No. 2/1989. Ini memiliki arti penting bagi kalangan Islam karena dengan UU tersebut maka pendidikan agama diakui sebagai subsistem dalam pendidikan nasional, pelajaran agama menjadi mata pelajaran wajib di sekolah-sekolah umum, para pendidiknya dijamin seagama dengan peserta didiknya, serta dijaminnya eksistensi lembaga-lembaga pendidikan keagamaan seperti Madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah, dan Institut Agama Islam. Selanjutnya disahkan pula RUU Peradilan Agama menjadi UU No. 7/1989. Pemerintah juga turun tangan dalam penyelesaian persoalan-persoalan yang muncul, seperti kasus *Monitor*.

Tidak hanya itu, para da'i dikirim ke daerah-daerah transmigran. Program seribu da'i ini mendapat sambutan hangat dari kalangan Islam karena selama ini ada berita Kristenisasi di daerah-daerah terpencil dan wilayah transmigrasi. Selain itu, pemerintah juga mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) tentang pengumpulan zakat. Pemerintah juga semakin meningkatkan pelayanan jamaah haji. Tercatat bahwa terdapat penambahan asrama haji, santunan kepada keluarga korban musibah Terowongan Mina, memprakarsai pembangunan empat rumah sakit untuk mengenang musibah Mina, serta mengusulkan pembangunan satu terowongan tambahan kepada pemerintah Arab Saudi. Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YABMP) pimpinan Soeharto didirikan dengan tujuan memperbanyak

rumah ibadah. Setidaknya terdapat 634 mesjid sampai dengan tahun 1994 yang tersebar di 206 kabupaten dan 52 kotamadya. Media massa Islam pun mengalami peningkatan yang luar biasa. Di samping majalah-majalah lama yang masih berkiprah, seperti Panji Masyarakat, Suara Muhammadiyah, Media Dakwaha, Risalah, dan Hidayatullah, terbit pula Harian Republika pada tanggal 4 Januari 1993. Juga ada jurnal ilmiah Ulumul Qur'an, Islamika, Suara Masjid, Asy-Syahadah, Makrifah, al-Hikmah, dan Studia Islamika. Buku-buku Islam juga semakin marak dan tidak hanya diterbitkan oleh penerbit-penerbit khas Islam, seperti Gema Insani Press, Mizan, Bulan Bintang, Al-Bayan, dan Pustaka Panjimas, tetapi juga oleh penerbit-penerbit umum, seperti Gramedia, LP3ES, Grafiti, dan Sinar Harapan. Pendirian bank berbasis Islam. Bank ini kemudian diberi nama Bank Muamalat Indonesia dengan dana awal Rp 64,1 miliar dan Rp 3 miliar di antaranya diberikan oleh Soeharto dari dana kas YABMP. Ini pertama kali merupakan inisiatif dari Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Berbicara tentang MUI, para ulama yang pada awalnya mengadakan konferensi dan mengajukan saran dibentuknya sebuah majelis para ulama dengan tugas mengeluarkan fatwa. Saat menerima delegasi dari Dewan Masjid Indonesia, Soeharto menegaskan perlunya dibentuk MUI karena pemerintah berkeinginan agar umat Islam bersatu dan kesadaran bahwa masalah yang dihadapi bangsa tidak dapat direalisasikan tanpa keikutsertaan para ulama. Atas dorongan pemerintah, akhirnya berdirilah MUI pada 28 Juni 1975. Dari awal berdirinya saja tampak sangat jelas keterlibatan pemerintah di dalamnya. Dalam perjalanannya, pemerintah

senantiasa memberikan penghargaan tinggi dan bantuan keuangan kepada MUI. Di sisi lain, MUI mendapat tekanan dalam mengeluarkan fatwa, di mana ulama tidak mengeluarkan fatwa yang merugikan kepentingan pemerintah dan membenarkan politik pemerintah dari sudut agama.

Fatwa MUI 1975-1998 dapat dikelompokkan sebagai berikut: *pertama*, sembilan belas fatwa yang berkaitan dengan ibadah [shalat (3), puasa (2), zakat (3), haji (7), Qur'an (2), lain-lain (2)]. Dapat dikatakan bahwa "hot topics" kala itu adalah zakat dan haji. *Kedua*, lebih dari 20 fatwa terkait problem sosial yang berkisar seputar hidup sederhana, sikap umat Islam terkait hari raya Kristen, dan cerai. Termasuk pula di dalamnya *fatwa* soal kualitas *halal* pada produk-produk makanan, obat, dan kosmetik, di mana MUI mengeluarkan sertifikat *halal* untuk produk-produk yang diperpolehkan. MUI juga mengeluarkan *fatwa* terkait tantangan sains modern dan teknologi, di antaranya soal pil KB, penggunaan pil untuk menunda menstruasi ketika haji atau puasa, vasectomi dan tubektomi, donor mata, transplantasi jantung, AIDS.

*Ketiga*, delapan fatwa yang berkaitan dengan teologi atau doktrin. MUI yang melihat ada ketakutan yang berkembang di masyarakat terhadap aktivitas-aktivitas kelompok-kelompok dan sekte-sekte tertentu di Indonesia, memberikan penilaiannya terhadap kelompok dan sekte tersebut. Misalnya, MUI menghimbau umat Islam Indonesia agar menghindari pengaruh doktrin Syi'ah, khususnya doktrin *imamah*. Kemudian fatwa-fatwa yang mendefinisikan term-term *jama'ah*, *bay'ah*, *khalifah*, *ingkar sunnah*, Ahmadiyah, Islam Jama'ah, Darul Arqam, dan

kelompok Lia Aminuddin Salamullah (Nadirsyah Hosen, 2004:171-172).

Organisasi lain yang kemudian dianggap oleh baik Muslim maupun non-Muslim sebagai perubahan besar dalam kebijakan Orde Baru adalah Ikatan Cendekiawan Muda Islam (ICMI). ICMI didirikan pada akhir tahun 1990 sebagai hasil dari inisiatif mahasiswa Universitas Brawijaya, Malang pada tahun sebelumnya. Para mahasiswa tersebut berangkat ke Jakarta untuk mencari dukungan terhadap konferensi intelektual Islam. Mereka yang diwakili oleh Imaduddin Abdulrahim dan Dawam Rahardjo menemui Menristek B.J. Habibie dan meminta dukungan dibentuknya organisasi intelektual Islam untuk dipimpin oleh Habibie. Habibie yang pada awalnya enggan, kemudian setuju setelah berkonsultasi dengan Soeharto. Ada beberapa interpretasi terhadap arti dan signifikansi ICMI. *Pertama*, posisi ekstrim yang melihat organisasi ini sebagai upaya untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Ini dipegangi oleh sejumlah minoritas Kristen dan *abangan*. Interpretasi lebih sinis melihat ICMI sebagai semacam politik birokratis gaya Orde Baru. *Kedua*, yang menyatakan bahwa tujuan ICMI adalah untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia di Indonesia, seperti yang diyakini oleh Habibi dan rekan-rekan birokratis terdekatnya. *Terakhir*, yang menyatakan bahwa ICMI adalah senjata perjuangan masyarakat pribumi, yang sebagian besar adalah Muslim, melawan elit bisnis yang buas yang diciptakan oleh perkembangan kapitalis gaya Orde Baru. Pejuang paling sukses dalam pandangan ini adalah Adi Sasono, aktivis LSM yang mengepalai penelitian tentang ICMI.

Organisasi yang secara politis berorientasi Muslim yang merangkul banyak tokoh modernis kelas menengah dan kelas atas pada dasarnya memang sesuatu yang baru dalam sejarah Orde Baru. Namun, jika dilihat lebih dalam, perubahan tersebut hanya bersifat permukaan dan tidak riil. ICMI, pada dasarnya, bukanlah gerakan politik massa, melainkan hanya alat yang didesain dan digunakan oleh Soeharto untuk tujuan-tujuannya semata. ICMI, mengutip Liddle, *an organization with Islamic name but with minimal Islamic contents*.

Kebijakan pemerintah Orde Baru juga memberikan sisi positif terhadap umat Islam. Penyebaran sistem pendidikan negeri ke seluruh nusantara yang hanya dapat dilakukan oleh Orde Baru dengan sumber finansialnya adalah kata kunci terhadap semakin banyaknya muslim *santri* dan terbukanya dialog antara NU dan Muhammadiyah. Dikombinasi dengan perkembangan ekonomi, Orde Baru sukses menghasilkan populasi Islam yang seragam dan pertumbuhan kelas-menengah Muslim. Di balik itu, hal yang paling penting adalah bahwa otoritarianisme pemerintah Orde Baru memberikan pengaruh yang mendalam terhadap formasi dan ekspresi nilai, kepercayaan, dan sikap umat Islam. Politik Islam semenjak 1960-an yang begitu direpresi, didistorsi, dan menggiring pada tidak mungkin lagi untuk mengetahui pandangan mana yang mendapat dukungan massa yang luas dan mana yang tidak. Bahkan, absennya organisasi politik terbuka dan diskusi, menjadikan Muslim Indonesia yang bukan aktivis mungkin kebingungan mengambil posisi terkait berbagai persoalan yang mempengaruhi hidupnya.



Jatuhnya Soeharto pada 1998, di satu sisi, membawa harapan baru bagi bangsa Indonesia, tidak terkecuali umat Islam. Kran demokrasi terbuka lebar, harapan ditegakkannya HAM, dan seterusnya. Di sisi lain, ini membawa pada *chaos*, di mana berakhirnya represi yang dilakukan pada masa Orde Baru dan reformasi yang membuka angin segar bagi kebebasan dan kran demokrasi yang lebih besar tampaknya dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok keagamaan yang dulu bergerak di bawah tanah untuk muncul ke permukaan, termasuk kelompok garis keras.

### **Kekerasan Atas Nama Islam Era Reformasi**

Kejatuhan Orde Baru 1998 telah melahirkan perubahan besar. Setelah dibungkam oleh rezim otoriter, kebebasan dibuka lebar-lebar. Demokrasi tumbuh dan berkembang. Salah satunya ditandai dengan munculnya partai-partai politik dengan berbagai aliran. Di Pemilu 1999, ikut bersaing 48 partai politik. Sejumlah 48 partai politik ini bukanlah jumlah yang sedikit dibanding pada zaman Orde Baru, yang hanya mengizinkan tiga partai: Golkar, PDI, dan PPP. Kebebasan yang ditawarkan oleh demokrasi di masa ini dimanfaatkan betul oleh umat Islam. Sejak 1998 aspirasi politik Islam menguat dan mewujudkan dalam berbagai bentuk artikulasi. Berdirinya partai-partai Islam pun tak terbendung. Tercatat 11 partai Islam ikut bersaing di Pemilu 1999, seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PK (Partai Keadilan), PKU (Partai Kebangkitan Umat), PNU (Partai Nahdlatul Ummat), PUI (Partai Umat Islam), Partai Masyumi Baru, PSII, PSII 1905, Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi), dan PP (Partai Persatuan), dan PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Kemunculan partai-partai Islam

ini tampak menggambarkan repetisi Pemilu 1955 dengan nama dan kelompok aliran yang sama. Tapi, tetap menampilkan warna keterpecahannya, seperti satu aliran politik tertentu mengusung dua partai politik yang berbeda. PSII, Masyumi, dan NU yang pernah menjadi kontestan di Pemilu 1955, tidak lagi tampil dalam satu wadah di Pemilu 1999.

Pararel dengan tumbuhnya partai-partai politik Islam, sejumlah organisasi masyarakat keagamaan Islam pun mulai bermunculan. Diawali oleh Front Pembela Islam (FPI) yang berdiri tahun 1998 di Jakarta, bermunculan organisasi Islam lainnya, seperti Gerakan Islam Reformis (GARIS), di Cianjur, 1998, Tholiban, di Tasikmalaya, 1999, Majelis Mujahidin Indonesia, di Yogyakarta, 2000, Forum Umat Islam (FUI), di Jakarta, 2005, LP3Syi, di Garut, 2005, dan Geram, di Garut, 2010. Organisasi Islam transnasional pun berkibar. Tercatat, Forum Komunikasi Ahlussunah Waljamaah (FKASWJ) yang kemudian melahirkan Laskar Jihad (1999), Ikhwanul Muslimin, dan Hizbut Tahrir yang semakin menunjukkan tajinya. Kehadiran organisasi Islam ini menandai gerakan baru Islam di Indonesia yang berbeda dengan organisasi-organisasi Islam yang lebih dulu hadir, seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), Nahdlatul Ulama (NU), dan Al-Irsyad.

Selama bergulirnya reformasi, menurut Azra, terjadi perkembangan dalam gerakan Islam di Indonesia. Setidaknya ada lima perkembangan utama. *Pertama*, Islam kembali menjadi asas atau dasar negara menggantikan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi sosial-politik. *Kedua*, kemunculan banyak sekali partai politik Islam yang memperebutkan hegemoni

pemaknaan Islam untuk kekuasaan politik. *Ketiga*, menguatnya tuntutan penerapan syariah Islam dengan memasukkan kembali Piagam Jakarta ke dalam Pembukaan UUD 1945. *Keempat*, kemunculan berbagai kelompok Muslim yang dipandang banyak kalangan sebagai kelompok “radikal” dan “militan”. *Kelima*, kemunculan individu dan kelompok Muslim yang menggunakan aksi terror untuk mencapai agenda-agenda mereka, seperti Amrozi dan Imam Samudra. Kedua perkembangan terakhir ini tidak diragukan lagi menjadi kekhawatiran sebagian besar kaum Muslimin Indonesia dan bangsa secara keseluruhan (Azyumardi Azra, 2003: 52).

Dengan reformasi, kran demokrasi terbuka lebar. Pemerintahan yang baru menengarai dimulainya krisis multi dimensi yang tak terbantahkan. Situasi *chaos* kejatuhan rezim otoriter Soeharto dan reformasi yang membuka angin segar bagi kebebasan dan kran demokrasi yang lebih besar tampaknya dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok keagamaan yang dulu bergerak di bawah tanah untuk muncul ke permukaan. Era demokratisasi dan masa-masa kebebasan, secara tidak langsung memfasilitasi beberapa kelompok militan untuk muncul lebih jelas dan lebih militan, ditambah lagi dengan liputan media sehingga pada akhirnya gerakan ini lebih *visible* (Azyumardi Azra, 2002). Semenjak reformasi, tampak lebih banyak perbedaan (*diversity*) ketimbang persatuan (*unity*). Lepas dari tekanan Orde Baru, berbagai daerah dan agama menggunakan kebebasan untuk mengekspresikan diri mereka di depan umum, terkadang dengan cara-cara yang ekstrim. kelompok-kelompok ini memproklamirkan kegagalan ideologi *Pancasila* dan menantang persatuan nasional dan

kerukunan beragama (Frans Wijzen dan Gerrit Singgih, 2009:88).

Model kekerasan mulai dari tahun 1995, mengutip Sidel, dimulai dari kerusuhan-kerusuhan yang sifatnya spontan menuju pembunuhan yang terencana secara matang menuju jihad berbasis-militer (John T. Sidel, Riots, 2006). Terkait dengan kekerasan yang menjadikan agama sebagai “sumber”nya, pada era reformasi ini dapat dilihat dari dua bentuk, yaitu konflik antar agama dan penyerangan terhadap aliran sesat, gereja, dan tempat maksiat.

### **Konflik antar Agama**

Ada dua konflik dalam hal ini, yaitu di Sulawesi Tengah (Poso Morowali), dan Maluku (Ambon dan Maluku Utara) di mana konflik dan kekerasan yang terjadi disinyalir merupakan konflik Islam-Kristen.

#### **a. Poso dan Morowali, Sulawesi Tengah**

Konflik yang terjadi di daerah ini dapat dibagi ke dalam beberapa periode. ada yang membaginya menjadi lima periode dan ada yang tiga periode (George Junus Aditjondro, 2004). Periode pertama, antara pecahnya kerusuhan di kota Poso tanggal 28 Desember 1998 s/d ‘gencatan senjata’ melalui pertemuan di Malino, Sulawesi Selatan, tanggal 20 Desember 2001. Berawal dari seorang Protestan dari Lombogia menikam seorang Muslim dari Kayamanya (kedua daerah ini ada di Poso), kemudian pecah kerusuhan antara komunitas kampung-kampung Muslim dan Kristen. Dari dua gelombang kerusuhan ini, terjadi penjarahan dan pembakaran dan kedua belah pihak didukung oleh saudara seiman mereka dari luar daerah, mulai dari daerah di sekitar Poso hingga dari Jawa, Sulawesi Selatan,

Kalimantan Timur, bahkan Sumatra Utara. Ini diperparah pula oleh penyebaran amunisi ke kedua komunitas yang berasal dari sumber utama senjata dan amunisi Angkatan Darat, yakni PT Pindad—dalam hal ini, kelompok Muslim dinyatakan lebih banyak mendapat akses senjata. Peristiwa ini yang kemudian juga mendapat tekanan internasional, akhirnya berusaha diakhiri dengan Pertemuan Malino yang diprakarsai oleh Menkokesra, Jusuf Kalla. Namun, pertemuan yang hanya berfokus pada soal agama ini terang saja tidak kuat karena konflik yang ada jauh lebih kompleks. Kekerasan terjadi lagi, yaitu ketika penyerangan ke desa-desa di Kecamatan Poso Pesisir. Periode kedua adalah periode pasca Pertemuan Malino s/d medio Oktober 2003. Setelah Deklarasi Malino, baku serang sudah tidak terjadi lagi tetapi berubah bentuk menjadi teror-teror (ancaman dan ledakan bom, penembakan misterius, dan serangan kilat oleh perusuh terlatih bersenjata otomatis) yang maksud utamanya tidak lain dan tidak bukan adalah memprovokasi konflik antar komunitas kembali. Periode ketiga, penyerangan terhadap Desa Beteleme Kabupaten Morowali tanggal 10 Oktober 2003 dan disusul serangan ke tiga desa di Kecamatan Poso Pesisir. Operasi keamanan gabungan TNI dan Polri mengungkapkan bahwa pelaku penyerangan tersebut adalah aktivis-aktivis Muslim, yang kemudian orang yang dianggap sebagai pimpinannya malah terbunuh. Kecerobohan aparat keamanan ini menjadi provokator di tengah suasana yang sudah panas. Sementara itu terror bom dan penembakan misterius terus terjadi. Untungnya, kemudian ini tidak menyulut semangat baku serang kembali antara kedua komunitas tersebut.

Memang kekerasan ini adalah antara komunitas Muslim dan Kristen, namun akar persoalannya sangatlah kompleks dan pertamanya bukanlah soal agama, melainkan soal ekonomi dan politik, termasuk di dalamnya diskriminasi mayoritas Kristen dalam pemerintahan (Aditjondro, 2005:82-85); (Cahyo Pamungkas, 2006). Satu hal penting yang perlu dicatat di sini adalah andil pemerintah dan aparatnya dalam kekerasan yang terjadi. Kepentingan aparat keamanan adalah pemekaran Kodam dan Batalyon, perebutan anggaran keamanan Kabupaten Poso dan Morowali antara Polri dan Angkatan Darat, politik “cuci gudang” PT Pindad yang Komisaris Utamanya adalah Kepala Staff Angkatan Darat, dan kolusi aparat keamanan dengan kelompok-kelompok paramiliter setempat. “Pelestarian” konflik di daerah Poso dan Morowali juga menguntungkan pihak-pihak tersebut. *Pertama*, aparat keamanan Polri dan TNI, termasuk satuan-satuan intelijen dan kepala badan intelijen Negara. Semakin banyak penempatan personil TNI/AD dan Polri di dua daerah tersebut berarti semakin banyak dana operasional yang tersedia dan oleh karena itu semakin banyak pula yang dapat dikorupsi. *Kedua*, aparat sipil yang terlibat dalam manipulasi aliran dana bantuan pengungsi dan dana kemanusiaan. *Ketiga*, investor-investor besar, di mana harga tanah di daerah konflik tentu jatuh serta bertambahnya pengamanan dan penggusuran rakyat setempat oleh aparat keamanan (Aditjondro, 2004).

#### **b. Ambon dan Maluku Utara**

Hanya sebentar saja setelah Soeharto turun tahta, terjadi konflik di Ambon (Carl

Sterkens,2009:60). Sama dengan konflik di Poso, konflik di Ambon, Maluku sering digambarkan sebagai konflik Muslim-Kristen walaupun kenyataannya sangat kompleks (Jacques Bertrand,2002). Pembagian Maluku berdasarkan garis agama serta politik Soeharto yang berbalik lebih memberikan kesempatan kepada Muslim menjadikan Kristen mendapat diskriminasi.

Peristiwa di daerah ini hanya bermula dari perkelahian kecil yang kemudian meningkat menjadi kerusuhan dan menyebar ke pulau-pulau lain di Maluku. Setelah sempat mereda saat Pemilihan Umum, kerusuhan kembali terjadi dan konflik kian meningkat ketika terjadi pembakaran gereja Silo dan pembantaian di desa Muslim Tobelo, Maluku Utara. Kemudian berlanjut dengan kedatangan Laskar Jihad (Noorhaidi Hasan,2008). Terjadi pembantaian dan perusakan di mana-mana. Sama dengan yang terjadi di Poso, senjata polisi yang entah bagaimana menyebar ke masyarakat sipil. Kemudian dikerahkanlah tentara untuk melakukan “operasi pembersihan,” perjanjian Malino, Ja’far Umar Thalib (pemimpin Laskar Jihad) ditangkap, hingga Laskar Jihad hilang dari Maluku. Begitulah drama konflik kekerasan tersebut berakhir.

### **Penyerangan terhadap Aliran Sesat, anti-Kristenisasi dan anti-Maksiat**

#### **a. Penyerangan terhadap Ahmadiyah**

Warga Ahmadiyah telah mengalami kekerasan berberapa kali. Semenjak tahun 1998, setidaknya terdapat beberapa kali insiden, di antaranya. Pada tanggal 10-13 September 2002, ratusan komunitas penganut aliran Ahmadiyah mengungsi akibat diserang oleh warga muslim sekitarnya yang tidak seialiran di kota Selong,

Lombok Timur. Pada tanggal 23 Desember 2002, dua masjid milik warga Ahmadiyah di Desa Manior Lor, Kuningan, Jawa Barat, juga diserang massa. Insiden di Kuningan ini tidak sempat membuat warga Ahmadiyah mengungsi, mereka mempertahankan diri. Pada tanggal 15 Juli 2005, pertemuan tahunan Jamaah Islam Ahmadiyah yang diselenggarakan di Kampus Mubarak di Parung, Bogor, Jawa Barat dibubarkan oleh ribuan massa yang menamakan Gerakan Umat Islam (GUI) bersatu yang terdiri dari beberapa ormas Islam yaitu pemuda NU, pemuda Muhamadiyah, dan FPI dalam suatu insiden yang menimbulkan kerusakan bangunan milik Jamaah Islam Ahmadiyah dan aparat keamanan mengungsikan Jamaah Ahmadiyah keluar dari pesatren tempat pertemuan tersebut. Pada tanggal 4 Februari 2006 Jamaah Ahmadiyah kembali diserang warga di Lombok Barat, NTB. Akibatnya 200 jiwa mengungsi karena bangunan tempat tinggal mereka dirusak dan dihancurkan oleh oknum masyarakat.

Selanjutnya ada pula Insiden Cikeusik (kontras,2011), yaitu penyerangan terhadap warga Ahmadiyah di Peundeuy, Desa Umbulan, Kecamatan Cikeusik, Kabupaten Pandeglang, Banten terjadi pada hari minggu 6 Februari 2011. Peristiwa penyerangan ini mengakibatkan sejumlah kerusakan (rumah, dua kendaraan roda empat dan satu motor), korban luka (lima orang), dan korban jiwa (3 orang). Para penyerang dilengkapi dengan senjata, mulai dari batu, bambu, hingga golok. Pihak Ahmadiyah juga telah bersiap dengan senjata mereka (tombak dan ketapel), namun diamankan oleh pihak berwajib. Mereka juga telah berkoordinasi dengan jaringan

warga Ahmadiyah di Jakarta, Bogor, dan Serang. Namun, kesiapan ini terbukti tidak seberapa.

Dari penyelidikan kemudian diketahui bahwa, *pertama*, rencana penyerangan telah diketahui sebelumnya, baik oleh pihak Ahmadiyah maupun oleh kepolisian setempat. *Kedua*, penyerangan sangat terorganisir. Ini terlihat dari pita yang dikenakan, di mana pita warna biru maju terlebih dahulu mengomandoi dan paling aktif melakukan perusakan, pita warna hijau dan kemudian mendominasi pada penyerangan gelombang kedua, dan yang tanpa pita ikut menyerang mengikuti instruksi pita biru. *Ketiga*, pihak kepolisian tidak melakukan upaya maksimal dalam menghalangi bahkan menghentikan peristiwa penyerangan yang terjadi. Meskipun sudah mengetahui sebelumnya, tapi polisi tidak melakukan upaya pencegahan dan ketika peristiwa polisi juga tidak dilengkapi dengan senjata yang memadai dan jumlah pasukan yang sebanding dengan massa. Walaupun ada senjata api dan gas air mata, tapi itu tidak digunakan.

Setelah peristiwa ini terbit banyak peraturan daerah yang melarang aktivitas Jama'ah Ahmadiyah di berbagai wilayah dan ini didasarkan pada SKB 3 Menteri tahun 2008.

#### **b. Penutupan Paksa, Perusakan, hingga Pemboman Gereja**

Berdasarkan data laporan majalah *Tempo*, antara tahun 1996 dan 2005 saja setidaknya sekitar 180 gereja dirusak, dibakar, atau ditutup secara paksa. Di akhir tahun 2000 pemboman dilakukan di Malam Natal pada hampir 40 gereja di Indonesia. Pada 2003 setidaknya ada 24 gereja di Jakarta dan berbagai daerah di Jawa yang diserang oleh Front Pembela Islam (FPI). Berikut

di antara pemboman perusakan gereja yang terjadi pada era reformasi.

Tahun 2000: Bom di Gereja Kristen Protestan Indonesia (GKPI), Padangbulu, Medan, 28 Mei 2000, yang mengakibatkan 23 orang luka-luka. Pada hari itu pula, bom rakitan juga ditemukan dalam ruang gereja Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) Jalan Sudirman. Bom yang sama juga ditemukan di Gereja Katolik Kristus Raja di Jalan MT Haryono. Bom yang berhasil dijinakkan pasukan penjinak bahan peledak Brigade Mobil Kepolisian Daerah Sumatera Utara itu akhirnya diledakkan. 27 Agustus 2000 sebuah bom meledak lagi di pagar rumah pendeta J Sitorus (60). 24 Desember 2000, serangkaian ledakan bom pada malam Natal, 34 lokasi di Indonesia, merenggut nyawa 16 jiwa dan melukai 96 lainnya serta mengakibatkan 37 mobil rusak, dan 15. Tahun 2001, 9 November 2001, Gereja Petra, Jakarta Utara; 2 Desember 2001, Gereja di Pangkalan Kerinci, Pelalawan. Tahun 2002, 22 Juli 2002, Gereja Santa Ana, Jakarta Timur; 12 Oktober 2002, Gereja Protestan Indonesia Barat Imanuel, Jalan Bung Karno; Gereja Betlehem Pentakosta Pusat Surabaya (GBPPS). Tahun 2004, ledakan bom di Gereja Immanuel, Palu, Sulawesi Tengah pada 12 Desember 2004.

#### **c. Anti-Maksiat dan anti-Barat**

Serangkaian bom kemudian juga meluas pada orang Asing, khususnya Barat dan yang ditujukan pada tempat-tempat maksiat. Misalnya, 12 Oktober 2001, ledakan bom mengakibatkan kaca, langit-langit, dan neon sign KFC pecah. Tidak ada korban jiwa; 6 November 2001, bom rakitan meledak di halaman Australian International School (AIS), Pejaten, Jakarta;

12 Oktober 2002, tiga ledakan mengguncang Bali. 202 korban yang mayoritas warga negara Australia tewas dan 300 orang lainnya luka-luka; 5 Desember 2002, ledakan bom di rumah makan McDonald di lantai dasar Mal Mari di Jl. Sam Ratulangi, Makassar, Sulawesi yang menewaskan 3 orang dan 11 luka-luka; 5 Agustus 2003, serangan bom pertama terhadap hotel JW Marriott di Jakarta. 12 korban tewas, termasuk seorang warga Belanda dan 152 orang lainnya mengalami luka-luka. Lebih dari 150 orang terluka; 9 September 2004, ledakan besar terjadi di depan Kedutaan Besar Australia. 5 orang tewas dan ratusan lainnya luka-luka. Ledakan juga mengakibatkan kerusakan beberapa gedung di sekitarnya seperti Menara Plaza 89, Menara Grasia, dan Gedung BNI; 10 Januari 2004, bom meledak di lokasi karaoke, Kafe Sampodo di Palopo, Sulawesi yang menewaskan empat orang; 10 Januari 2004 di Palopo, Sulsel; 9 November 2004, ledakan di depan Kantor Kedubes Australia, Jl. Rasuna Said, Kuningan, Jakarta Selatan; 1 Oktober 2005, bom kembali meledak di Bali. Sekurang-kurangnya 22 orang tewas dan 102 lainnya luka-luka akibat ledakan yang terjadi di R.AJA's Bar dan Restaurant, Kuta Square, daerah Pantai Kuta dan di Nyoman Cafe Jimbaran; 17 Juli 2009, dua ledakan dahsyat terjadi di Hotel JW Marriott dan Ritz-Carlton, Jakarta. Ledakan terjadi hampir bersamaan, sekitar pukul 7.00 WIB dengan 12 orang meninggal dan 152 luka-luka.

### **Kekerasan Negara**

Sejarah Kekerasan Negara di Indonesia. Kekerasan di Indonesia memiliki sejarah yang panjang. Masing-masing periode kekuasaan di nusantara menunjukkan tindak kekerasan

yang lekat pada kekuasaan. *Pertama*, akhir abad ke-17 ketika VOC berusaha untuk membangun monopoli-monopoli perdagangan dengan menaklukkan tempat-tempat strategis seperti Malaka, Makassar, dan Banten. Sebagai konsekuensi dari usaha untuk memperoleh tenaga kerja dan sumber daya alam serta akses perdagangan, kekerasan tidak pernah terlepas dari usaha untuk melawan musuh-musuh yang menghalangi. VOC, jika dibandingkan dengan Portugis, menggunakan kekerasan yang lebih destruktif guna mendapatkan kekuasaan (Henk Schulte Nordholt, 2002; J. Thomas Lindblad, 2002; Ingrid Wessel, 2001). Pada masa ini dikenal istilah "jago" di masyarakat pedesaan Jawa yang bertindak sebagai penegak keinginan penguasa dan penjaga tanah milik desa. Pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, *jago* terus menjalankan fungsi tersebut dan bersekutu dengan kepala-kepala desa dan dengan persetujuan diam-diam oleh tuan-tuan Belanda (Freek Colombijn, 2001; 31).

*Kedua*, pemerintah kolonial malah melembagakan kekerasan yang menjadi teman permanen dari eksploitasi kolonial. Kolonialisme Belanda yang menciptakan negara kekerasan yang menyapu hampir seluruh wilayah nusantara membentuk rezim ketakutan. 1871-1919, masa ekspansi imperialisme, terjadi setidaknya 32 kali perang kolonial. Inilah yang menjadi akar tradisi kekerasan di Indonesia, di mana kekerasanlah yang diwariskan oleh Belanda kepada bangsa Indonesia. Dalam perang-perang yang terjadi, 100.000 orang tewas di Aceh dan 75.000 dibunuh oleh tentara kolonial. Sekitar 1.100 orang tewas dan sebagian besar terbunuh oleh peluru kolonial (Nordholt, 2002; 36-37). Bentuk kekerasan lainnya adalah munculnya rezim

kerja paksa dalam rangka ekspansi ekonomi, di antaranya adalah kepada: (1) pekerja tambang di Ombilin, Sumatra Barat, di mana pemerintah melakukan teror yang mengerikan terhadap para pekerja (Erwiza Erman, (2) perkebunan-perkebunan di Sumatra Utara. (3) penduduk Ciomas, perkebunan pribadi yang dekat dengan kantor Gubernur Jendral di Bogor. (4) penanam tembakau. Pada saat-saat inilah *jago* menjadi aktor penting, di mana ia bertindak sebagai bayangan pemerintah colonial (Nordholt,2002;39-40). Kebijakan kolonial tentang pemisahan rasial, etnis, dan religius dapat diidentifikasi sebagai salah satu sumber konflik dengan kekerasan. Kebijakan ini menyebabkan umat Kristen mendapatkan lebih banyak kesempatan ketimbang umat Islam, pemisahan antara orang-orang Eropa dan pribumi yang mengarah pada *apartheid*, dan hak-hak istimewa Cina yang tertutup dari kelompok-kelompok populasi lainnya (Nordholt,,2002;40).

*Ketiga*, post-kolonial. Revolusi, gagalnya sistem konstitusional, separatisme, pertumbuhan kontrol tentara, ketegangan sosial, merupakan tanda bahwa pemerintah tidak mampu menanggulangi warisan kolonialnya atau untuk membangun negara-bangsa yang damai. Pada masa ini banyak terjadi “pemberontakan-pemberontakan,” dan tentara digunakan untuk melenyapkannya. Pada masa ini pula berdiri Pemuda Pancasila yang dibentuk untuk mendukung Demokrasi Terpimpin Soekarno tahun 1959 (Nordholt,2002;47-48).

Kemudian berlanjut pada masa Orde Baru. Masa rezim Soeharto, Indonesia dalam “state of fear”(Joshua Barker,1998) atau “nationalization of death ( James T. Siegel,1999;210-230).” Pada periode ini, kekerasan di Indonesia yang paling

penting adalah organisasi sosial tertentu yang mengizinkan negara untuk melakukan kekerasan kepada rakyatnya. Kekerasan negara yang terjadi berulang-ulang merupakan upaya untuk mengontrol kekacauan yang dilihat oleh kalangan elite sebagai ancaman bagi mereka. Dengan alasan “ketertiban,” negara melakukan serangkaian penembakan terhadap para penjaja, pengemudi becak, dan pemerksosaan saat invasi Timor-Timur. Pada saat yang sama, negara atau para pemimpin militer atau pegawai pemerintah terlibat dalam gang-gang untuk menciptakan kekacauan pada saat-saat Pemilu, selama kerusuhan Malari tahun 1974, dan penyerangan terhadap markas besar PDI tahun 1996. Selain itu juga ada fenomena *Petrus* (penembak misterius) antara 1982-1985 yang kemudian diakui oleh Soeharto sendiri sebagai pekerjaan militer yang terdiri dari tentara dan polisi. Menurut Soeharto, *Petrus* dimaksudkan sebagai “shock therapy” untuk menghapuskan kriminalitas dan menunjukkan kepada masyarakat bahwa negara tidak akan memberikan toleransi pada kekuatan lawannya(Colombijn,2001;29).

Kekerasan bentuk lainnya yang dilakukan negara adalah, justru di awal memulai pemerintahannya, pembunuhan massal tahun 1965. Dengan memanfaatkan keinginan rakyat untuk menjernihkan kekacauan, tentara melenyapkan musuh utamanya, yaitu PKI (Colombijn,2001;32). Setidaknya tercatat antara 500.000 dan satu juga orang dibunuh, khususnya di Jawa Tengah dan Timur, Bali, dan Sumatra. Alasan yang diberikan negara terhadap “legalnya” pembunuhan massal tersebut adalah tewasnya sepuluh orang yang menjadi pahlawan nasional di tangan komunis. Sedangkan ratusan ribu yang tewas disebabkan oleh rezim baru ini didiamkan

begitu saja (Nordholt,2002;43-44). Selanjutnya, kekerasan negara juga tampak pada operasi-operasi militer di Timor-Timur, Aceh, dan Papua (Colombijn,2001;30-31). Ancaman-ancaman yang diterima pada peristiwa di Tanjung Priok dan Lampung juga memunculkan reaksi yang sama dari pemerintah, yaitu kekerasan dengan menggunakan operasi militer. Hal ini dapat dilihat pula pada kerja sama pemilik modal dengan aparat untuk mengambil lahan atau kekerasan yang dilakukan aparat untuk mengalihkan isu (Munir,2001;20-21). Negara menggunakan aparatnya untuk melakukan kekerasan terhadap rakyat.

Di akhir rezim Orde Baru, dengan krisis ekonomi pemerintah tidak lagi bisa menegakkan monopolinya pada kekerasan. Kekerasan dilakukan secara bebas di berbagai tempat dengan tujuan untuk menciptakan *chaos* untuk mengganggu proses menuju demokrasi. Saat inilah muncul aliansi antara bagian tentara, milisi semi-resmi, dan kelompok-kelompok preman (Nordholt,2002;48). Bahkan kemudian Negara Indonesia dilihat sebagai “Negara Preman.” Gang-gang kriminal menjadi *backing* partai-partai politik, seperti preman Pulo Gadung yang memberikan loyalkitasnya pada PDI-P. Ada pula *satgas* dari PPP dan Banser yang mendukung Presiden Abdurrahman Wahid. Kekerasan yang digunakan sebagai monopoli Negara saat ini telah mengalami desentralisasi. Kriminolog Yohanes Sutoyo mengungkapkan, *“the new order taught us that only way to solve a problem is with violence. It is difficult to undo this”* (Nordholt,2002;51-52).”

### **“Tinta Hitam” Kebijakan Negara terkait Religious Diversity Era Reformasi**

Ada beberapa kebijakan yang ditetapkan pemerintah yang memberikan kontribusi pada

terjadinya kekerasan atas nama agama (Islam). *Pertama*, negara dan pengakuan terhadap agama tertentu (Mujiburrahman,2008;104-107). Demi persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia yang beragam, *founding fathers* yang terbelah menjadi nasionalis sekuler dan nasionalis Islam telah melakukan kompromi dan itu terlihat dalam Pancasila sila pertama, *Ketuhanan yang Maha Esa*, dan UUD 1945, Pasal 29: (1) Negara berdasar atas Ketuhanan yang Maha Esa dan (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Berdasarkan hal ini, apakah kemudian pengaturan dan pembatasan terhadap agama yang diakui oleh negara relevan dengan kedua dasar negara ini? Pada Penpres No. 1/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, ditetapkan enam agama yang diakui oleh Negara, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Khong Hu Cu (Confusius). Keenam pengikut agama ini mendapatkan jaminan seperti yang diberikan oleh UUD 1945 pasal 29 ayat 2 dan mendapat bantuan-bantuan dan perlindungan. Sedangkan agama lain di luar agama yang enam tersebut tidak dilarang di Indonesia, melainkan juga mendapat jaminan dan dibiarkan selama tidak melanggar ketentuan. Kemudian berkenaan dengan aliran kebatinan, pemerintah mengambil sikap untuk berupaya menyalurkannya ke arah pandangan yang sehat dan ke arah Ketuhanan yang Maha Esa (?).

Berikut kutipan isi Penpres tersebut:

#### *Pasal 1*

*Dengan kata-kata "Di muka Umum" dimaksudkan apa yang lazim diartikan dengan kata-kata itu dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana. Agama-*



*agama yang dipeluk oleh penduduk di Indonesia ialah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Khong Hu Cu (Confusius).*

*Hal ini dapat dibuktikan dalam sejarah perkembangan Agama-agama di Indonesia.*

*Karena 6 macam Agama ini adalah agama-gama yang dipeluk hampir seluruh penduduk Indonesia, maka kecuali mereka mendapat jaminan seperti yang diberikan oleh pasal 29 ayat 2 Undang-undang Dasar, juga mereka mendapat bantuan-bantuan dan perlindungan seperti yang diberikan oleh pasal ini.*

*Ini tidak berarti bahwa agama-agama lain, misalnya: Yahudi, Zarasustrian, Shinto, Taoism dilarang di Indonesia. Mereka mendapat jaminan penuh seperti yang diberikan oleh pasal 29 ayat 2 dan mereka dibiarkan adanya, asal tidak melanggar ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam peraturan ini atau peraturan perundangan lain.*

*Terhadap badan/aliran kebatinan, Pemerintah berusaha menyalurkannya ke arah pandangan yang sehat dan ke arah Ke-Tuhanan Yang Maha Esa.*

*Hal ini sesuai dengan ketetapan M.P.R.S. No. III/MPRS/1960, lampiran A. Bidang I, angka 6.*

Dengan kata-kata "Kegiatan keagamaan" dimaksudkan segala macam kegiatan yang bersifat keagamaan, misalnya menamakan suatu aliran sebagai Agama, mempergunakan istilah-istilah dalam menjalankan atau mengamalkan ajaran-ajaran kepercayaannya ataupun melakukan ibadahnya dan sebagainya. Pokok-pokok ajaran agama dapat diketahui oleh Departemen Agama yang untuk itu mempunyai alat-alat/cara-cara untuk menyelidikinya.

Di zaman Soeharto, pada Inpres No. 14/1967 tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat Istiadat Cina dinyatakan, "Penentuan katagori agama dan kepercayaan maupun pelaksanaan cara-cara ibadat agama, kepercayaan dan adat istiadat Cina diatur oleh menteri Agama setelah mendengar pertimbangan Jaksa Agung (PAKEM)." Kemudian sekitar tahun 1979, Confusianism dicoret

dari daftar agama-agama yang diakui Negara. Tinggallah lima agama yang kemudian diakui oleh negara. Namun kemudian di zaman Abdurrahman Wahid diakui kembali dengan Keppres No. 6/2000 tentang pencabutan Inpres No. 14/1967 tersebut.

Posisi agama-agama yang diakui ini semakin kuat, berawal dari upaya rezim baru untuk menghapuskan PKI. Konsekuensinya, orang-orang yang tidak ingin dicap sebagai komunis harus berafiliasi dengan salah satu dari daftar agama yang diakui oleh negara. Selama era Soeharto, meskipun ada tantangan-tantangan dari aliran-aliran kebatinan Jawa, misalnya, tapi ketetapan tentang agama yang diakui negara tidak berubah. Yang dilakukan adalah mengasosiasikannya dengan agama Hindu, misalnya. Hal yang sama juga dapat diungkapkan terkait agama atau "sekte" baru di Indonesia. Bagi agama-agama yang tidak masuk daftar, tentu ini merupakan ketidakadilan dalam jaminan kebebasan beragama dalam dasar Negara Indonesia. Ketidakadilan yang diterima bahkan termasuk dalam pembuatan KTP sebagaimana dalam UU No. 23/2006, di mana dalam pasal 61 ayat 2 dinyatakan, "Keterangan mengenai kolom agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database Kependudukan." Adanya konsep tentang aliran sesat melalui SKB 3 Menteri dan fatwa-fatwa MUI bisa jadi merupakan salah satu efeknya.

*Kedua*, soal pendirian rumah ibadah (Wijisen, 2009; 108-110). Peraturan tentang

pembangunan rumah ibadah yang dikenal dengan Surat Keputusan Bersama (SKB) No.1/1969 memberikan batasan berdirinya rumah-rumah ibadah. Keputusan ini ditetapkan setelah perusakan bangunan-bangunan gereja di Makasar oleh pemuda Muslim pada 1967. Peraturan bersama ini menetapkan bahwa kepala administrasi daerah harus memberikan izin pendirian rumah-rumah ibadah dan bahwa ia mungkin mengajak organisasi-organisasi atau pemimpin-pemimpin keagamaan lokal untuk mengemukakan pendapatnya, di mana pendirian rumah ibadah harus mendapat persetujuan dari orang-orang yang tinggal diwilayah tersebut. Oleh sebab itu, sangat sulit bagi Kristiani untuk membangun gereja di wilayah yang mayoritas Muslim sebagaimana sangat sulit bagi Muslim untuk membangun mesjid di wilayah yang mayoritas Kristen. Selain itu, karena konstitusi Indonesia menjamin hak untuk berkumpul dan hak untuk beribadah berdasarkan keyakinannya sehingga izin dari yang lain dianggap berlebihan, maka banyak dari jamaah yang tidak mengajukan izin. Belum lagi izin yang diberikan pemerintah sangatlah sulit, di mana ada yang sampai sebelas tahun tidak kunjung mendapat respon dari pemerintah.

Perusakan gereja pada zaman reformasi mengalami peningkatan. Di antaranya adalah pada Oktober 2004 sekelompok Muslim memagar sebuah sekolah Katolik di Cileduk Jakarta karena digunakan secara illegal untuk kebaktian. Untuk alasan yang sama, terdapat 23 gereja yang ditutup oleh Muslim di Jawa Barat pada September 2005. Perusakan gereja juga dilakukan dengan alasan bahwa pembangunannya tidak memiliki IMB (Izin Mendirikan Bangunan).

Hal ini membuat Persatuan Gereja Indonesia dan para rohaniawan meminta pemerintah untuk mencabut atau merevisi SKB tersebut. Semenjak Januari 2005 sebenarnya kementerian agama telah memiliki draft dokumen sebagai pengganti SKB tersebut, namun baru pada September 2005 pemerintah mengundang wakil-wakil dari agama-agama yang diakui untuk bertemu dan mengomentari draft tersebut. Di antara persoalan yang dibahas adalah tentang apakah mengatur persoalan-persoalan keagamaan adalah tugas negara atau bukan, jumlah minimal jamaah dari sebuah gereja dan jumlah minimal orang-orang yang mendukung permintaan pembangunan gereja, dan status rumah-rumah ibadah yang dibangun tanpa IMB.

Akhirnya, pemerintah mengeluarkan Surat Keputusan No. 8 dan 9/2006. Namun, hal ini tidak jauh berbeda dari SKB sebelumnya, di mana pendirian rumah ibadah harus memenuhi empat syarat, yaitu: (1) ada setidaknya 90 orang yang akan menggunakan tempat tersebut yang dibuktikan dengan KTP, (2) ada setidaknya 60 masyarakat lokal yang mendukung pembangunan tempat tersebut, (3) rekomendasi tertulis dari Kantor Urusan Agama setempat, dan (4) rekomendasi tertulis dari Forum Kerukunan Umat beragama, di mana forum tersebut harus merepresentasikan komunitas-komunitas keagamaan yang ada di wilayah tempat pembangunan rumah ibadah tersebut dan dibantu oleh pegawai pemerintah. Selanjutnya, terdapat batas waktu (90 hari) bagi pemerintah harus merespon aplikasi tersebut.

*Ketiga*, tentang aliran sesat. Berbagai keputusan, ketetapan atau fatwa mengenai hal ini dimungkinkan menjadi salah satu pemicu terjadinya kekerasan. Di antara hal itu adalah SKB 3 Menteri (Menag,

Mendagri, Jaksas Agung) tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat dan fatwa-fatwa MUI tentang Aliran ahmadiyah tahun 1980 dan 2005, tentang syiah tahun 1984, tentang keharaman pluralisme, sekularisme, dan liberalism tahun 2005, tentang islam jamaah, dan darul hadis. Pada tahun 2012 ini forum ulama se-Indonesia juga telah mengadakan pertemuan yang isinya mengingatkan MUI menetapkan kesesatan syiah (2012). Sedangkan MUI Jatim telah melangkah lebih jauh dengan mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa aliran Syiah sesat dan menyesatkan.

MUI memiliki kekuasaan untuk mengeluarkan fatwa, meskipun fatwa tersebut tidak mengikat secara hukum. Banyak fatwa MUI yang diabaikan, seperti larangan merokok. Meskipun demikian, keputusan atau fatwa dianggap sebagai prinsip tuntunan moral bagi kaum Muslim dan pemerintah mempertimbangkannya saat penyusunan keputusan atau pembuatan undang-undang. Fatwa-fatwa MUI daerah yang menyatakan penyimpangan ajaran-ajaran tertentu tidak dapat dipungkiri memberikan pengaruh pada perkembangan kekerasan atas nama Islam.

### **Relasi Kebijakan Pemerintah dan Kekerasan Atas Nama Islam**

Melihat uraian sebelumnya, tampak bahwa terciptanya kekerasan didukung oleh dua sisi, yaitu agama dan negara. Oleh sebab itu, penyelesaiannya mesti juga dari kedua hal ini.

#### **a. Andil Agama terhadap Kekerasan dan Pencarian Solusi**

Agama tidak dapat dipisahkan dari konteks sosialnya. Agama dan ideologi keagamaan berkait-

berkelindan dengan ideologi ekonomi, politik, sosial, budaya, sehingga sulit, jika tidak mustahil, untuk memisahkan dan mengidentifikasi sumber-sumber dan motif-motif agama dari kekerasan dalam situasi tertentu. Satu hal yang jelas, agama sebagai pembangun identitas membuatnya berpotensi menyebabkan kekerasan (Sterkens,2009;70). Setidaknya, mengutip Sterkens, ada tiga elemen yang dapat dianggap sebagai kemampuan agama yang berkontribusi pada konflik dan oleh sebab itu solusi dari sisi agama dapat dirumuskan dari sini, yaitu cara komunitas keagamaan menafsirkan kitab sucinya dalam rangka mengembangkan dasar-dasar nilai dan norma, klaim-klaim kebenaran (*truth claims*) agama dan implikasinya terhadap relasi dengan tradisi-tradisi agama lain, dan pengaruh pemimpin keagamaan (Sterkens,2009;71).

*Pertama*, cara komunitas keagamaan menafsirkan kitab sucinya dalam rangka mengembangkan dasar-dasar nilai dan norma. Dalam hal ini, Islam dengan al-Qur'an sebagai kitab sucinya. Harus ada pemahaman yang holistik dan komprehensif terhadap ayat-ayat al-Qur'an, bukan pemahaman-pemahaman yang sepotong-sepotong. Di dalam al-Qur'an, misalnya, ada ayat-ayat yang berisi kecaman terhadap Kristen. Jika kita hanya berpegang dan berpatokan pada sebagian ayat-ayat tersebut, maka kita bisa jadi salah dalam memahami al-Qur'an. Hal ini karena kalau kita mau melihat al-Qur'an secara komprehensif, kita dapat melihat bahwa di dalam al-Qur'an terdapat tiga kategori sikap terhadap umat Kristen. *Pertama*, Kristen yang dikritik oleh al-Qur'an, di mana Kristen dikutuk karena (1) tidak bisa dipercaya dan memecah belah dan (2) bualan, mengubah kitab suci, menyesatkan

umat Islam, dan tidak setia pada pesan Isa. *Kedua*, Gambaran tentang sikap Muslim terhadap Kristen dalam tataran sosial-ekonomi, yaitu berupa (1) pengumpulan pajak khusus, *jizyah*, dan retribusi dan (2) penjagaan terhadap gereja dan biara. *Ketiga*, penilaian positif terhadap Kristen, yaitu pujian terhadap mereka karena beriman kepada Allah dan hari akhir, menjadi *ummah muqtasidah*, berteman dekat dengan umat Islam, dan menjadi Muslim pra al-Qur'an (dalam kasus orang-orang yang hidup sebelum Muhammad). Penelitian yang banyak ditulis dan terus ditulis adalah yang membuat polemik berkepanjangan Islam-Kristen, di mana apa yang disebut Kristiani dengan doktrin inkarnasi dan trinitas disebut oleh Muslim dengan *divine reproduction* dan triteisme. Sedangkan penelitian terhadap Kristen sebagai kelompok sosial-religius tidak sepadan dengan itu. Padahal, ayat yang merujuk kepada Kristen sebagai kelompok sosial-religius sangat banyak (Jane Dammen McAuliffe, 1991).

Selanjutnya, ada satu konsep yang paling sering digunakan sebagai “dalil” untuk melakukan kekerasan, yaitu “jihad.” Pemahaman yang sempit dan tidak utuh terhadap konsep ini harus dihindari dan ditinggalkan, agar Kitab Suci tidak lagi disalahpahami dan digunakan sebagai “alat” untuk mensahkan kekerasan dan umat Islam menjalankan tugasnya sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

*Kedua*, klaim-klaim kebenaran (*truth claims*) agama dan implikasinya terhadap relasi dengan tradisi-tradisi agama lain. Dalam sejarah panjang polemik Islam-kristen, misalnya, polemik terjadi karena masing-masing memiliki *truth claims*-nya sendiri. Kristen menolak secara terang-terangan akan pemahaman Muslim terhadap Kristen, di

mana Muslim dianggap menyalahpahami Kristen seputar 3 persoalan utama: realitas penyaliban dan kematian Yesus, doktrin inkarnasi, dan pemahaman Kristen terhadap trinitas. Di pihak Muslim, perdebatan teologis ini terkunci pada pernyataan tegas akan superioritas al-Qur'an.

Masing-masing tradisi religius memiliki asumsi berbasis imannya sendiri-sendiri sehingga pembacaan terhadap tradisi religius lain tidak dapat dilakukan dengan menggunakan asumsi kita. Terdapat perbedaan pemahaman terhadap kitab suci dan transmisi kitab suci. Untuk melihat al-Qur'an tidak dapat disamakan dengan Bibel, di mana al-Qur'an merupakan kitab suci yang memadukan tradisi lisan dan tulisan sekaligus dan memiliki susunan yang berbeda dari Bibel.

Seharusnya, keduanya tetap berjalan dengan keyakinannya masing-masing, namun tetap saling belajar dari tradisi di luar agama kita untuk meningkatkan kehidupan keagamaan sendiri. Misalnya, dengan berkaca pada penyerahan diri Muslim kepada Tuhan—mis. lewat shalat lima waktu—Kristiani mengingat momen sujud yang luar biasa ketika ritual-ritual pentahbisan. Barangkali dengan melihat bagaimana bentuk-bentuk ibadah Muslim yang lebih intensif dan ekspresif bisa mendorong Kristiani untuk memberikan apresiasi yang lebih besar kepada pengejawantahan ilahiah dalam kreasi dan inkarnasi. Begitu juga sebaliknya di pihak Islam. Akhirnya, Muslim dan Kristiani sama-sama menghadapi tantangan kungkungan-kungkungan sekularitas dan oleh karena itu juga sama-sama mencari cara untuk mengekspresikan nilai-nilai religiusnya sebagai antitesa terhadap hal-hal tersebut. Baik Muslim maupun Kristian, banyak yang hidup di bawah rezim politik yang

menyesatkan prinsip-prinsip religius yang mereka yakini. Oleh karena itu, individu-individu dalam kedua tradisi ini mengalami penderitaan sebagai efek dari represi-represi religius dan berjuang untuk memajukan konversasi intelektual yang harus dilanjutkan oleh masing-masing keyakinan dengan pemikiran-pemikiran dunia tentang modernitas dan posmodernitas. Dua tradisi keagamaan—Kristen dan Islam—sudah waktunya untuk tidak berbicara dalam rangka polemik dan apologetik. Kedua tradisi ini bisa saling belajar dengan cara refleksi apresiatif dari satu tradisi terhadap tradisi lain serta bekerja sama menghadapi tantangan problem-problem global.

*Ketiga*, pengaruh pemimpin keagamaan. Ulama dan guru-guru agama memiliki peran yang signifikan dalam hal ini. Oleh sebab itu, diperlukan optimalisasi peran ulama untuk mendakwahkan nilai-nilai Islam yang damai dan inklusif dan rekonstruksi kurikulum dan pola pengajaran pendidikan agama di institusi pendidikan.

Keberagamaan umat tidak dapat dilepaskan dari peran tokoh agama dalam mendakwahkan agama. Tokoh agama oleh karenanya menduduki posisi yang penting dalam kehidupan keberagamaan umat. Bahkan dalam stratifikasi masyarakat Indonesia tokoh agama masih menempati strata atas dalam masyarakat. Tentunya ini sangat berkaitan dengan peran atau tanggung jawab yang diembannya. Peran sebagai pemimpin dan panutan umat, penafsir teks-teks keagamaan, guru ngaji, pemimpin ritual-ritual keagamaan dan masih banyak lagi peran yang harus dijalankannya. Pemimpin keagamaan cukup berpengaruh di masyarakat. Bahkan di ranah keagamaan, pendapat-pendapat para pemimpin keagamaan dianggap lebih

penting ketimbang nalar argumentatif anggota masyarakat atau prinsip-prinsip yang eksplisit dari tradisi keagamaan. Dalam kultur yang seperti ini, pendapat pemimpin politik soal agama dianggap penting dan sebaliknya pendapat politis pemimpin agama adalah signifikan. Hal ini juga membawa pada kenyataan bahwa opini publik dapat dengan mudah digoyang oleh orang-orang yang berkuasa (Sterkens, 2009; 76).

Tidak salah jika kemudian terjadi kekerasan, kerusuhan atau konflik yang bernuansa agama banyak tuduhan kesalahan juga diarahkan kepada pemimpin keagamaan. Mereka seringkali mengembangkan fanatisme serta intoleransi, mengajarkan kebencian dan permusuhan bahkan melegitimasi perang agama.

Terkait dengan hal ini, MUI sebagai pemegang otoritas keagamaan (Islam) di Indonesia memiliki tanggungjawab yang besar. MUI yang setelah kejatuhan Soeharto telah independen, di mana ia diklaim berubah dari *state-oriented* menjadi *umat-oriented*). MUI mengeluarkan *taushiah* dan *fatwa* sebagai pegangan bagi umat. Meskipun fatwa-fatwa MUI tidak mengikat secara hukum, akan tetapi ia merupakan sumber petunjuk yang penting bagi umat Islam. Oleh sebab itu, ketidakjelasan dari fatwa yang dikeluarkan memberikan pengaruh yang signifikan pada umat. Misalnya saja fatwa tentang aliran sesat dan tentang haramnya pluralisme, liberalisme, dan sekularisme. Di sini MUI memberikan definisi yang salah kaprah terhadap pluralism, dengan menyatakan bahwa pluralisme berarti menganggap semua agama benar. Padahal pluralisme bertujuan untuk memajukan hubungan yang baik antar pemeluk agama dengan toleransi dan saling menghormati.

Selain itu, pluralisme, liberalism, dan sekularisme adalah cara berpikir bukannya ideologi dan MUI tidak dapat mengatur cara berpikir seseorang.

Para pemimpin keagamaan harus mencegah timbulnya penafsiran-penafsiran keagamaan yang dapat mengacu ke arah radikalisme dan kekerasan. Untuk mewujudkan cita-cita Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* dalam masyarakat Indonesia peran para tokoh agama (ulama) memiliki peran besar untuk menghentikan kekerasan dengan cara mengembalikan agama ke dalam posisi dan fungsi sebenarnya. Melalui rekonsiliasi internal Islam, peran ulama dituntut untuk dapat mencegah kekerasan atas nama agama. Begitu juga dengan para pendidik, mulai dari tingkat sekolah yang paling dasar, yaitu rumah.

#### **b. Andil Negara terhadap Kekerasan dan Pencarian Solusi**

Adalah kesalahan besar dengan meletakkan kesalahan terjadinya kekerasan adalah disebabkan oleh (pemahaman) agama semata. Agama mungkin memberikan kontribusi pada terjadinya kekerasan, yaitu sebagai pembentuk identitas dan pemacu semangat. Tapi sisi lain yang perlu menjadi perhatian adalah negara. Negara memiliki peranan yang besar dalam terjadinya kekerasan seperti yang terlihat di atas. Oleh karena itu, solusi juga harus diarahkan dari sini.

*Pertama*, kekuatan Negara dan penegakan hukum. Karakter dan kekuatan kekerasan dalam suatu negara sangat dipengaruhi oleh rezim yang berkuasa. Kekuatan Negara demokrasi berbanding terbalik dengan kekerasan, di mana semakin kuat Negara maka kekerasan akan semakin rendah. Tampak jelas bahwa rezim mempengaruhi karakter dan intensitas kekerasan kolektif di dalamnya.

Masa Pasca-Kemerdekaan dan Orde Lama. Pada masa ini, Darul Islam bukan satu-satunya pemberontakan yang terjadi, melainkan hanya salah satu dari sekian banyak peristiwa yang terjadi dalam periode yang sama. Sebut saja, pemberontakan PKI tahun 1948, gerakan RMS (Republik Maluku Selatan) pada 1950-1962, dan gerakan PRRI/Permesta (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia/Pembangunan Semesta) tahun 1958-1962. Pada masa ini sistem pemerintahan dan sistem demokrasi yang digunakan tidak cukup baik untuk mendukung jalannya pemerintahan negara. Sistem pemerintahan dan bentuk negara mengalami perubahan berkali-kali dalam waktu yang tidak panjang tersebut. Mulai dari sistem pemerintahan yang awalnya sistem kabinet presidensial beralih ke sistem kabinet parlementer, kemudian beralih lagi ke sistem kabinet presidensial dan kembali lagi ke sistem kabinet parlementer. Sedangkan bentuk negara yang pada awalnya sesuai dengan UUD 1945 adalah negara kesatuan kemudian sesuai dengan KMB berubah menjadi negara federasi dan usianya hanya dari Desember 1949-Agustus 1950. Sistem demokrasi juga berubah-ubah, mulai dari demokrasi liberal yang kemudian berubah menjadi demokrasi terpimpin.

Pada masa Orde Baru, monopoli kekerasan oleh negara. Negara mengontrol sumber daya, aktivitas, dan populasi dalam teritori pemerintahan. Sebuah rezim tidak pernah memiliki kontrol yang absolut dan kuat lemahnya kontrol inilah yang berpengaruh pada kekerasan. Ketika kontrol kuat terbukti kekerasan berada pada batas medium. Sebaliknya, ketika kontrol melemah, di tahun-tahun pemerintahan Soeharto, kekerasan semakin tinggi. Kemudian di era

reformasi yang digadang-gadang sebagai era demokrasi, kekerasan terbukti masih tinggi. Hal ini disebabkan karena pemerintahan demokratis yang ingin dibangun masih lemah. Dengan demokrasi ada harapan bahwa kekerasan akan berada di tingkat yang rendah, akan tetapi demokrasi yang kuat yang telah benar-benar dilaksanakan secara utuh dan konsekuen.

*Kedua*, anti-diskriminasi. Sebagaimana yang diungkapkan Sidel, kekerasan agama/etnis, anti-Cina, bom-bom, semuanya berhubungan dengan agama, Islam. Berbagai peristiwa itu berakar pada posisi Islam yang dikurangi, baik pada masa kolonial maupun post-kolonial. Marjinalisasi itulah yang menjadi penyebab kekerasan, konflik, dan terror lebih dari dua dekade belakangan (John T Sidel, 2006). Jika sebelum reformasi umat Islam yang dipinggirkan, setelah reformasi yang merupakan kelanjutan dari upaya Soeharto dalam merangkul umat Islam dan memberikan kesempatan yang lebih besar kepada umat Islam. Jika Kuntowijoyo pernah mengatakan bahwa “Kaum Muslim seringkali teralienasi dari kekuasaan politik, tidak pernah menjadi pembuat keputusan, bahkan tidak mampu mempengaruhi proses pengambilan keputusan. Dalam keadaan teralienasi, mereka lantas menjadi lawan dari siapapun yang sedang berkuasa,” maka itu juga bisa dikatakan pada kelompok-kelompok lain yang mengalami diskriminasi oleh pemerintah pada era reformasi ini. Ada semacam diskriminasi dalam pemerintahan untuk non-Muslim, seperti kasus di Poso dan Ambon misalnya. Hal ini tidak menutup kemungkinan pula Muslim yang menjadi objek diskriminasi.

Negara harus menjalankan apa yang telah dicanangkan dalam dasar republik ini, yang di

antaranya adalah “keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.” Dalam hal keyakinan dan keagamaan, tetap berpegang pada UUD 1945, pasal 29 ayat 2, “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”

*Ketiga*, kebijakan yang pro-*Diversity for Unity* (Bhinneka Tunggal Ika). Respon pemerintah masih terbatas dalam bentuk reaksi sporadis dan instan. Pendekatan pemerintah menghadapi radikalisme Islam adalah dengan cara represif. Ini malah menyuburkan bukannya menghilangkan kekerasan atas dasar agama. Bahkan dalam beberapa isu, pemerintah justru terlampau aktif mempromosikan intoleransi dan diskriminasi. Hal ini terlihat dalam bentuk peraturan dan keputusan terkait *religious diversity*. Selain melakukan kekerasan secara nyata di lapangan lewat aparat-aparatnya yang membuat kekerasan berbalas kekerasan, pemerintah juga memiliki andil terhadap kekerasan dengan kebijakan-kebijakan yang membawa pada sikap intoleran.

*Pertama*, terkait kebijakan menyangkut agama-agama yang diakui di Indonesia. Penpres No. 1/1965 yang menyatakan tentang enam agama yang diakui di Indonesia memang dilanjutkan dengan pernyataan bahwa agama-agama lain di luar itu tetap diakui. Namun, berbeda dengan enam agama yang mendapat jaminan UUD 1945 pasal 29 ayat 2 dan mendapat bantuan dan perlindungan, agama-agama di luar daftar juga mendapat jaminan tetapi tidak diikuti oleh kata-kata mendapat bantuan dan perlindungan. Batasan enam agama ini pun kemudian diperkecil lagi di zaman Soeharto dengan mengeluarkan Confusianisme dari daftar, meskipun kemudian

di era Abdurrahman Wahid diakui kembali lewat Kepres No. 6/2000 tentang pencabutan Inpres No. 14/1967. Aliran kebatinan, malah lebih jauh lagi, dinyatakan untuk disalurkan ke arah pandangan yang sehat. Kebijakan ini dalam praktiknya di lapangan membawa pada diskriminasi. Misalnya saja dalam pembuatan KTP, agama-agama yang di luar daftar, tidak dapat menuliskan agama atau aliran mereka (dikosongkan) atau paling banter dimasukkan ke dalam salah satu dari enam agama yang diakui [berdasarkan UU No. 23/2006 tentang administrasi kependudukan, pasal 61 (2)].

*Kedua*, terkait kebijakan tentang pembangunan rumah ibadah. Bahkan untuk agama yang diakui negara dan dinyatakan dengan tegas mendapat bantuan dan perlindungan, negara tidak dapat menjalankan tugasnya dengan maksimal. Terbukti, dalam sejarahnya sangat banyak terjadi penutupan paksa, perusakan, hingga pemboman gereja, misalnya. Walaupun hal ini telah diantisipasi dengan SKB No. 1/1969 yang kemudian direvisi dengan SKB No. 8 dan 9/2006, seharusnya negara melakukan perlindungan aktif berupa pengamanan dan penegakan hukum. *Ketiga*, terkait kebijakan tentang aliran sesat. SKB 3 Menteri No. 3/2008, tampak ambigu. Di satu sisi ada kesan bahwa aliran Ahmadiyah didiskriminasikan, tetapi di sisi lain ada perintah untuk menjaga kerukunan umat beragama. Lebih jauh lagi, pemerintah seolah melakukan pembiaran dilakukannya kekerasan dengan dalih sebuah agama atau aliran dianggap sesat. Buktinya, ketika kasus penyerangan aliran Ahmadiyah di Cikeusik, pihak kepolisian telah mengetahui sebelum kejadian tetapi tidak melakukan tindakan pencegahan, misalnya dengan mengerahkan anggota yang sepadan

dengan massa sehingga dapat mencegah terjadinya kekerasan yang menelan korban jiwa tersebut.

Selanjutnya tentang pernyataan sesat terhadap aliran atau kelompok tertentu, selain *Ahmadiyah Qadiyan*, ada *Islam Jama'ah*, *Syi'ah*, *Baha'i*, *Darul Hadis*, *Darul Arqam*, dan beberapa aliran tasawwuf. "Klaim" ini tentu saja bertolak dari mainstream atau ortodoksi yang dalam kasus Islam Indonesia saat ini adalah *ahl al-sunnah wal jama'ah*. Pada kenyataannya ortodoksi adalah sesuatu yang relatif, dapat berubah menurut zaman dan tempat. Oleh karena itu, aliran yang diklaim sesat juga relatif adanya, yang bisa jadi pernah atau akan menjadi otodoksi. (Martin van Bruinessen, 1992) Hal ini telah terbukti dalam sejarah Islam tradisional, di mana di suatu masa aliran Mu'tazilah yang diklaim aliran yang benar dan aliran yang berada di luar itu dianggap sesat atau kafir. Di masa yang lain malah aliran Mu'tazilah yang dianggap sesat dan menyimpang. Hal yang sama juga dialami aliran Syi'ah. Meskipun yang menempati posisi paling lama dan banyak sebarannya adalah aliran Sunni (*ahl al-sunnah wa al-jama'ah*), namun ia juga pernah dicap sebagai aliran sesat dan menyimpang oleh ortodoksi ketika itu.

Dalam hal ini, pemerintah tidak boleh terjebak pada kesalahan Muslim masa lalu, di mana ketika agama dekat dengan kekuasaan kemudian ia mewujudkan dalam bentuk kekerasan yang ditujukan kepada kelompok lain yang tidak sama atau berseberangan dengannya. Pemerintah dalam hal ini harus kembali pada simbol Negara ini, *Bhinneka Tunggal Ika, diversity for unity*.

Bukan konflik yang menjadi penyebab kekerasan, tapi frustrasi yang menghalangi dan ketidakmampuan untuk menerima konflik. Persoalan tidak dapat diselesaikan hanya dengan



kebijakan pemerintah. Demokrasi di era reformasi sebenarnya membuka jalan untuk seluruh pihak bahu membahu menuju damai.

## SIMPULAN

Kekerasan atas nama Islam di Indonesia jejaknya berakar jauh pada zaman kolonialisme dalam bentuk perjuangan bersenjata melawan penjajah. Pasca-Kemerdekaan, kekerasan atas nama Islam berubah dari yang legal menjadi illegal, berubah dari cap pejuang menjadi pemberontak. Kekerasan atas nama Islam mewujud dalam Darul Islam di zaman Orde Lama yang dicap sebagai pemberontakan sehingga dimusnahkan. Di zaman Orde Baru, yang dimulai dengan pemberantasan PKI dengan memanfaatkan kekuatan Islam, dilanjutkan dengan munculnya DI kembali tapi dalam bentuk yang tidak terang-terangan, hingga berbagai teror.

Pemerintah turut andil dalam berbagai kekerasan yang terjadi, baik secara langsung maupun tidak langsung. Dalam sejarahnya, pemerintah, bahkan semenjak kolonialisme Belanda, mengebiri peran Islam politik di Indonesia. Islam dipinggirkan dalam konstruksi Indonesia modern. Kebijakan yang beragam terhadap Islam hanya berujung pada satu hal, yaitu usaha memanfaatkan Islam dan mengebiri peran Islam politik. Inilah andil negara pertama kali terhadap kekerasan yang dilakukan atas nama Islam.

Kekerasan atas nama Islam yang semakin mencuat di era reformasi, selain dipengaruhi oleh faktor-faktor lain (termasuk intern agama itu sendiri) juga sangat dipengaruhi oleh rezim yang berkuasa. Era reformasi di mana demokrasi

masih berada pada tingkatannya yang lemah, membuat kekerasan menguat. Di samping lemahnya penegakan hukum, simbol *Bhinneka Tunggal Ika* dan Undang-Undang yang menjamin hak dan kebebasan beragama juga tidak mendapat tempat yang signifikan dalam roda kebijakan pemerintah. Kebijakan-kebijakan pemerintah terkait *religious diversity* justru cenderung bersifat memihak pada satu golongan dan mengabaikan golongan yang lain. Kebijakan-kebijakan yang dimaksud adalah kebijakan tentang agama yang diakui negara, pembangunan rumah ibadah, dan aliran sesat. Ketidakberpihakan kebijakan terhadap situasi negara yang plural ini berbuntut pada perkembangan kekerasan atas nama Islam. Alhasil, terjadilah berbagai gejolak hampir di seluruh pelosok Indonesia. Oleh karena itu, untuk mencari solusi, harus diarahkan dari dua arah yaitu dari agama dan dari negara. Kebijakan-kebijakan tersebut harus direvisi dengan kebijakan yang sejalan dengan dasar negara Indonesia, UUD 1945 dan Pancasila.

Sepanjang penelitian yang telah dilakukan tentang kebijakan pemerintah terkait *religious diversity* dan kekerasan atas nama Islam era reformasi, ada beberapa hal yang perlu diajukan. *Pertama*, terkait dengan kebijakan, pemerintah sebagai pembuat kebijakan harus kembali pada dasar negara UUD 1945 dan Pancasila sebagai landasan. Kebijakan-kebijakan terkait pendirian agama yang diakui negara, rumah ibadah, dan aliran sesat, harus ditinjau kembali untuk selanjutnya dirumuskan kembali dengan landasan menjamin kebebasan beragama dan menjauhi tindak kekerasan. *Kedua*, pemimpin agama. Pemimpin agama memiliki peran yang tidak sedikit dalam hal menekan laju kekerasan atas

nama Islam, di mana kata-kata pemimpin agama seringkali dianggap sebagai pengejawantahan titah Tuhan. Oleh karena itu, pemimpin agama harus bisa memposisikan dirinya sebagai corong Islam, yang *rahmatan lil 'alamin*.

*Terakhir*, untuk penelitian selanjutnya. Penelitian ini jauh dari sempurna dan oleh karena itu diperlukan penelitian-penelitian selanjutnya untuk melihat dan mengkaji lebih dalam tentang kekerasan yang terjadi di Indonesia dengan melihatnya dari perspektif yang berbeda. Dengan ini, maka diharapkan dapat memberikan kontribusi pada penekanan laju kekerasan di Indonesia, menuju Indonesia yang *Bhinneka Tunggal Ika*.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Abimanyu, Bambang. 2005. *Teror Bom di Indonesia*. Jakarta: Grafindo.
- Aditjondro, George Junus. 2004. "Kerusuhan Poso dan Morowali: Akar Permasalahan dan Jalan Keluarnya," *Makalah* untuk diskusi bertema: "Penerapan Keadaan Darurat di Aceh, Papua, dan Poso dalam Pemilu 2004?" yang diselenggarakan oleh ProPatria pada hari Rabu, 7 Januari 2004, di Ruang Betawi-3, Hotel Santka, Jakarta, dikutip dari <http://www.propatria.or.id/loaddown/Paper%20Diskusi/Kerusuhan%20Poso%20dan%20Morowali,%20Akar%20Permasalahan%20dan%20Jalan%20Keluar%20-%20George%20Aditjondro.pdf>. Akses tanggal 7 Juli 2012.
- Aziz, Abdul, dkk (eds.). 2006. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Diva Pustaka.
- Azra, Azyumardi. 2002. "Radikalisme di Indonesia," *Tempo*
- Azra, Azyumardi. 2003. "Kelompok Radikal Muslim," *Tempo*, 26 Mei-1 Juni.
- Benda, Harry J. 1985. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Bruinessen, Martin van. 1992. "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya," dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 1.
- . "Genealogies Islamic Radicalism," dalam [http://www.let.uu.nl/martin.vanbruneissen/personal.publications/genealogies\\_islamic\\_radicalism\\_htm](http://www.let.uu.nl/martin.vanbruneissen/personal.publications/genealogies_islamic_radicalism_htm)
- . "Islamic State or State Islam?" dalam <http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/State-Islam.htm>.
- "Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia", dalam Ingrid Wessel (Hrsg.), *Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts*. Hamburg: Abera-Verlag, 1996, pp. 19-34, dikutip dari [http://igitur-archive.library.uu.nl/let/2007-0323-200437/bruinessen\\_96\\_islamicstateorstateislam.pdf](http://igitur-archive.library.uu.nl/let/2007-0323-200437/bruinessen_96_islamicstateorstateislam.pdf)
- Colombijn, Freek. 2001. "What is so Indonesia about Violence?" dalam Wessel, Ingrid dan Georgia Wimhofer. 2001. *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera-Verlag.
- Colombijn, Freek dan J. Thomas Lindblad (eds.). 2002. *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.

- Dengel, Holk Harald. 1995. *Darul Islam dan Kartosuwiryo: Langkah Perwujudan Angan-angan yang Gagal*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Dijk, C. van. 1995. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Esposito, John L. (ed.). 1997. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* London: Lynne Rienner Publishers
- Fealy, Greg dan Katherine McGregor. 2010. "Nahdlatul Ulama and the Killings of 1965-66: Religion, Politics, and Remembrance," *Indonesia*, No. 89, April.
- Gonggong, Anhar. 2004. *Abdul Qahhar Muzakkar: Dari Patriot hingga Pemberontak*. Yogyakarta: Ombak.
- Hasan, Noorhaidi. 2008. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: LP3ES.
- . "Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Soeharto," dalam *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, Vol. 1, 2008.
- Hasani, Ismail, dkk. 2011. *Radikalisme Agama di Jabodetabek dan Jawa Barat: Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*. Jakarta: Publikasi SETARA Institute.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hersri S. dan Joebaar Ajoeb. 1982. "S.M. Kartosuwiryo, Orang Seiring Bertukar Jalan," dalam *Prisma*, No. 5, Tahun XI, Mei.
- Hidayat, Komarudin dan Ahmad Gaus AF (eds.). 2006. *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Jakarta: Mizan.
- Hosen, Nadirsyah. 2004. "Behind the Scene: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)," dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 15, No. 2, Mei.
- Ichwan, Moch. Nur. 2005. "'Ulama', State, and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," dalam *Islamic Law and Society*, 12,1.
- Karim, M. Rusli. 1992. *Islam dan Konflik Politik Era Orde Baru*. Yogyakarta: Media Widya Mandala.
- Klinken, Gerry van. 2005. "New Actors, New Identities: Post-Soeharto Ethnic Violence in Indonesia," dalam Dewi Fortuna Anwar, dkk. (eds.) *Violent Internal Conflict in Asia Pacific: Histories, Political Economies and Policies*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Liddle, R. William. 1996. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation," dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 3, August.
- Nazaruddin, Sjamsuddin. 1990. *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*. Jakarta: Grafiti.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 1988. *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.
- . 1996. *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Jakarta: Gema Insani Press.
- McAuliffe, Jane Dammen. 1991. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*

- . New York: Cambridge University Press.
- McTernan, Oliver. 2003. *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict*. London: Darton, Longman, dan Told Ltd.
- Mujiburrahman, "State Policies on Religious Diversity in Indonesia," dalam *al-Jami'ah*, Vol. 46, No. 1, 2008
- Mulkhan, Abdul Munir. 2002. "Tafsir Identitas dan Kekerasan Keagamaan," *UNISIA*, No.45/XXV/II.
- Munir. 2001. "Indonesia, Violence and the Integration Problem," dalam Wessel, Ingrid dan Georgia Wimhofer. *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera-Verlag.
- Nordholt, Henk Schulte. 2002. "A Genealogy of Violence," dalam Freek Clombijn dan J. Thomas Lindblat (eds.) *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Pamungkas, Cahyo. 2006. "Membaca Dinamika Konflik Poso: dari Kekerasan Komunal ke Kekerasan Politik," dalam *Masyarakat Indonesia*, Jilid xxxii, No. 2.
- Rahmat, M. Imdadun. 2005. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga.
- Salmi, Jamil. 2005. *Violence and Democratic Society; Hooliganisme dan Masyarakat Demokrasi*. Terj. Slamet Raharjo. Yogyakarta: Pilar Media.
- Sidel, John T. 2006. *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia*. London: Cornell University Press.
- Sitompul, Agussalim. 2008. *Usaha-usaha Mendirikan Negara Islam dan Pelaksanaan Syariat Islam di Indonesia*. Jakarta: Misaka Galiza.
- Sterkens, Carl. 2009. "From Social to Religious Conflict in Ambon: An Analysis of the Origins of Religiously Inspired Violence," dalam Carl Sterkens, dkk. (eds.), *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*. Berlin: LIT VERLAG Dr. W. Hopf.
- Syamsuddin, Nazaruddin. 1990. *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*. Jakarta: Grafiti.
- Temby, Quinton. 2010. "Imagining an Islamic State in Indonesia: From Darul Islam to Jemaah Islamiyah," dalam *Indonesia*, No. 89, April.
- Thaba, Abdul Aziz. 1996. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insasni Press.
- Tilly, Charles. 2003. *The Politic of Collective Violence*. New York: Cambridge University Press.
- Tridarmanti, Yusak dan Djaka Soetapa. 2002. "Karakteristik dan Ciri-ciri Fundamentalisme sebagai Aliran dan Gerakan Keagamaan," *UNISIA*, No. 45/XXV/II.
- Umam, Saeful. 2006. "Radical Muslims in Indonesia: The Case of Ja'far Umar Thalib and The Laskar Jihad," dalam *Explorations in Southeast Asian Studies*, Vol. 6, No. 1, Spring.
- Wessel, Ingrid dan Georgia Wimhofer. 2001. *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera-Verlag.
- Wijsen, Frans dan Gerrit Singgih. 2009. "Regulation on Houses of Worship: A Threat to Social Cohesion," dalam Carl Sterkens, dkk. (eds.), *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*. Berlin: LIT VERLAG Dr. W. Hopf.

- Windu, I Warsana. 1992. *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut John Galtung*. Yogyakarta: Kanisius.
- Yaqin, Haqqul. 2009. *Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Yunanto S. (ed.). 2000. *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara*. Jakarta: The Ridep Institute.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Radikal di Indonesia*. Jakarta: Teraju.
- <http://oxforddictionaries.com/definition/violence>.



# BERDAKWAH DI KAMPUS BIRU: KEMUNCULAN JAMA'AH SHALAHUDDIN SEBAGAI LEMBAGA DAKWAH KAMPUS UNIVERSITAS GADJAH MADA

Devi Adriyani

*Alumnus Magister Studi Islam pada Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Email: dbevie.adriyanti@gmail.com*

**Abstract: Preaching in blues campus: the emergence of salahudin pilgrim as propaganda agencie university campus of Gadjah Mada.** This article explain how the socio-political dynimics of salahudin pilgrim as a social movement. This research question is how the salahudin pilgrim in taking opportunities advantage that exist for the purpose of political movement using social movement theory, especially described by Sidney Tarrow. Tarrow explained that in makin a movement to approve the objectives, than any social movement consist of three in separable elements. Available political opportunities, framing movement in the form of discourse, and the mass mobilization pattern thought and the elaboration of this Tarrow, This paper the authors limit the talks "political opportunity", the topic of missionary movement college student at the University of Gadjah Mada in the new order until after the reform.

**Keywords:** Campus Propagation Institute, Jamaat Saladin, Social Movements, Political Opportunities

**Abstrak: Berdakwah di kampus biru: kemunculan jamaah Shalahuddin seagai lembaga dakwah kampus univetsitas Gadjah Mada.** Tulisan ini ingin melihat bagaimana dinamika sosial politik Jamaah Shalahuddin sebagai sebuah gerakan sosial. Pertanyaan yang akan dijawab adalah bagaimana perjalanan Jamaah Shalahuddin dalam memanfaatkan peluang politik yang ada untuk tujuannya dengan menggunakan teori gerakan sosial, terutama yang dijelaskan oleh Sidney Tarraow. Tarrow menjelaskan, bahwa dalam melakukan sebuah gerakan untuk meloloskan tujuan-tujuannya, maka setiap gerakan sosial terdiri dari tiga unsur yang tidak bisa dipisahkan: peluang politik yang tersedia, *framing* gerakan ke dalam bentuk wacana, dan pola mobilisasi massa. Sesuai dengan pemikiran dan penjabaran dari Tarrow ini, maka dalam tulisan ini penulis membatasi pembicaraan "peluang politik", dalam topik gerakan dakwah kampus mahasiswa di Universitas Gadjah Mada pada masa orde baru sampai pasca reformasi.

**Kata Kunci:** Lembaga Dakwah Kampus, Jamaah Shalahuddin, Gerakan Sosial, Peluang Politik

## PENDAHULUAN

Lembaga Dakwah Kampus merupakan sebuah lembaga yang membawa misi dakwah, memiliki landasan gerak (di Jamaah Shalahuddin disebut dengan Tata Gerak/Tata Baris). LDK ini merupakan salah satu arena *dakwah pemula* pada para pemuda yang berada di dalam kampus (lebih-lebih di kampus sekuler), sebagai motor utama dalam menggerakkan kegiatan dakwah dengan menempatkan diri pada kampus-kampus.

Kegiatan politik mahasiswa selama Orde Baru dibatasi oleh penguasa Indonesia saat itu (pemerintah Soeharto) yang berkuasa selama lebih kurang 32 tahun. Pembatasan politik ini dilakukan karena mahasiswa mesti fokus pada kegiatan akademis saja. Kegiatan-kegiatan atau gerakan-gerakan mahasiswa yang berbau politik pasti akan dicurigai dan tidak lama setelah itu pasti akan bungkam dari kampus.

Walaupun adanya pembatasan terhadap kegiatan mahasiswa, mahasiswa tidak pernah berhenti untuk membuat kegiatan dan gerakan

mahasiswa dengan membuat kreasi baru dalam menyalurkan aspirasinya dalam memunculkan gagasan politis mereka.

Memang tepat apa yang dibahasakan oleh Arif Budiman bahwa mahasiswa itu adalah kaum muda yang intelengensia. Mereka akan selalu berfikir dan berusaha untuk mengemas kegiatan itu sebagaimana mungkin jika dari luarnya tidak kelihatan politis, namun di balik itu semua gagasan-gagasan politik itu tetap akan terlihat ke permukaan dengan warna yang sudah melewati ramuan sedemikian rupa dengan dalih, “pendidikan politik”. Kondisi dan suasana kampus yang seperti ini dirasakan oleh semua kalangan mahasiswa Indonesia, lebih-lebih lagi mahasiswa muslim yang berada di kampus sekuler. Mereka merasa ada beban tersendiri ketika berhadapan dengan rezim Orde Baru yang selalu curiga akan membawa aspirasi politik umat Islam Indonesia untuk mendirikan negara Islam, atau setidaknya, memberlakukan syariat Islam untuk umat Muslim.

Kebijakan ini menggambarkan “ketakutan” rezim Orde Baru akan mengalami kejadian yang sama dengan peristiwa tahun 1965-1966, dan delapan tahun kemudian disusul lagi dengan peristiwa Malari 1974.

Sebenarnya ketakutan rezim Orde Baru terhadap mahasiswa tidak separah yang dibayangkan, karena mahasiswa bukanlah sekelompok manusia yang haus akan kekuasaan, akan tetapi mereka adalah sekelompok orang yang berusaha untuk menyuarakan aspirasi rakyat sebagai kekuatan moral. Namun pengerahan massa mahasiswa itu yang membuat pemerintah “takut” (Budiman;1984:159).

Dengan adanya pembatasan semacam itu, maka mahasiswa mencari celah dan tempat yang aman untuk tetap bisa melaksanakan kegiatan dan gerakan, yang akhirnya pilihan jatuh pada Masjid. Masjid mereka gunakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan agama, politik dan negara dengan berdiskusi, melalui kelompok-kelompok kajian yang mereka namakan dengan gerakan dakwah kampus.

Gerakan dakwah kampus ini dilatar belakangi oleh situasi dan kondisi politik nasional yang memanas sehingga secara tidak sengaja gelombang religiusitas terjadi di kampus, lebih-lebih di kampus sekuler. Dengan kondisi ini maka para ahli melukiskan fenomena ini terjadi sekitar tahun 1970-an di kampus ITB, tepatnya di Masjid Salman.

Gerakan mahasiswa yang bersekretariat di Masjid Salman kampus ITB itu akhirnya menjadi populer sehingga kampus lain juga melakukan pergerakan yang sama. Begitu juga dengan kota Yogyakarta bahwa seperti yang ditegaskan oleh M.M Billah dalam penelitiannya di tahun 1970-an sampai 1980-an melihat bahwa ada tiga kelompok gerakan Islam yang nyaris sama dan masanya bisa dikatakan beriringan dengan gerakan di Masjid Salman, yakni, kelompok Mardliyah, Masjid Mardliyah UGM dekat Sardjito), kemudian kelompok Masjid Syuhada dan kelompok Jamaah Shalahuddin (sekarang di kenal dengan LDK Jamaah Shalahuddin kampus UGM). (Rahmat, 2005:110-111). Sehingga gerakan inilah yang menjadi cikal bakal berdirinya Jamaah Shalahuddin pada tahun 1976 yang juga terinspirasi oleh gelombang gerakan Masjid Salman. Bedanya, Jamaah Shalahuddin merupakan unit kegiatan Mahasiswa di Kampus UGM.



## METODE

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis dengan merujuk data primer dan sekunder yang terkait dalam penelitian. Untuk mendapatkan data dan informasi yang diperlukan, dilakukan melalui studi literatur berupa telaah buku-buku diikuti dengan wawancara dengan para informan yang relevan. Wawancara ini bertujuan untuk menggali berbagai informasi yang berhubungan dengan topik penelitian.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Pendirian Jamaah Shalahuddin dan Perkembangannya di Era 1980-an dan 1990-an

Kelahiran Jamaah Shalahuddin pada tahun 1976 merupakan penjelmaan dari dua organisasi yang sama-sama kuat dan besar di era itu, yang saat itu dikenal dengan “kelompok merah dan kelompok hijau”, sebagai perwakilan mahasiswa dalam menyalurkan aspirasi suara mahasiswa di Kampus UGM.

Kelompok merah ini merupakan organisasi GMNI yang mewakili suara mahasiswa dari kalangan Nasionalis-sekuler, sementara kelompok hijau adalah organisasi HMI yang merupakan perwakilan dari Mahasiswa Muslim.

Kedua organisasi ini selalu saja bersaing dan segala hal dan dalam setiap moment. Konflik dua kubu ini seputar persoalan kemahasiswaan dan politik kampus yang selalu bersaing untuk memperoleh simpati massa. Penyebab mereka selalu “bermusuhan” adalah karena berbedanya latar belakang, GMNI mewakili mahasiswa yang “tidak santri” dan HMI mewakili mahasiswa yang berlatar belakang “Santri Muslim”.

Konflik ini semakin memanas karena situasi dan kondisi dalam kampus juga sangat panas, karena situasi menjelang pemilu 1976, sehingga dua organisasi ini berpendapat tidak akan pernah saling bergabung meskipun dalam pelaksanaan shalat Jumat. Melihat ketengangan dua organisasi yang berada di kampus biru ini, maka muncullah sekelompok kecil mahasiswa ingin bersikap netral. Moment yang mereka gunakan untuk menetralsir keadaan adalah dengan mengangkat sebuah acara pada peringatan *Maulid Nabi, Saw.* Acara yang mereka buat berbeda dengan peringatan maulid Nabi pada umumnya, acara ini mereka beri nama dengan “*Maulid Pop*”. Dari nama acara saja tentu membuat orang tertarik, karena tidak sekedar ceramah saja, akan tetapi menampilkan “pertunjukan seni” seperti pertunjukkan lukisan Prof. Ahmad Sadali (Pelukis terkenal saat itu dan merupakan seorang guru besar ITB), paduan suara, pentas puisi Taufiq Ismail serta dialog budaya oleh (Alm). Romo YB. Mangunwijaya seorang imam Khatolik terkenal. Lebih menariknya lagi Romo YB. Mangunwijaya datang pakai sarung, pakai kopiah dan mengucapkan salam. Sehingga dengan acara ini mereka dua kubu (GMNI dan HMI) di kampus UGM pecah dan sama-sama menghadiri acara *maulid pop* ini di gelanggang mahasiswa. Acara ini gembira karena disambut gembira oleh mahasiswa yang berada di kampus biru ini, dan sekaligus disinilah bisa dilihat simbol dakwah mereka dengan cara ‘toleran dan netral’.

Berdasarkan wawancara penulis dengan Muslich Zainal, Jamaah Shalahuddin pertama hanya digerakkan oleh lima orang mahasiswa UGM saja, yakni, Muslich ZA. (Mahasiswa Fakultas Teknik), Ahmad Fanani (Mahasiswa Fakultas Teknik), A. Luqman (Mahasiswa

Fakultas Teknik), M. Toyyibi (Mahasiswa fakultas Kedokteran) dan Samhari Baswedan (Mahasiswa Kedokteran), yang kemudian dianggap sebagai pendiri Jamaah Shalahuddin karena merekalah orang-orang yang mengatur acara Maulud pop tersebut.

Tidak sampai di sini saja, dakwah mereka lanjutkan saat menjelang Ramadhan dengan membuat acara yang sangat besar lagi yakni acara *Ramadhan In Campus* (RIC). Karena acara ini cukup besar dibandingkan dengan acara *Maulid Pop*, maka mereka membutuhkan panitia untuk mengatur jalannya acara RIC. Seiringan dengan itu saat acara pembukaan akan berlangsung maka panitia memberi nama kepanitiaan saat itu dengan “Jamaah Shalahuddin”, ini merupakan nama pahlawan besar saat terjadinya perang Salib, yakni Shalahuddin Al-Ayyubi, yang terkenal berani dan bisa berkomunikasi dengan siapa saja, itulah salah satu alasan pemilihan nama Jamaah Shalahuddin. (Karim, 2006)

Di tahun 1987, Jamaah Shalahuddin sempat terancam dibubarkan oleh pemerintah melalui Mendikbud, dengan alasan, mayoritas pengurus Jamaah Shalahuddin terlibat dalam demonstrasi menentang pemberlakuan NKK/BKK. Namun perintah itu ditolak mentah-mentah oleh Rektor UGM, pemerintah malah mempertanyakan kegiatan Jamaah Shalahuddin mengadakan shalat Jumat dan Tarawih di Gelanggang Mahasiswa UGM. Karena Mendikbud menganggap gelanggang mahasiswa sebagai sebuah tempat untuk semua mahasiswa bukan untuk pelaksanaan kegiatan yang sifatnya ‘keagamaan’. Jika dilanjutkan menggunakan gelanggang sebagai tempat kegiatan keagamaan akan menimbulkan keirisan mahasiswa lain, padahal gelanggang

mahasiswa adalah tempat terbuka yang boleh digunakan oleh siapa saja, apalagi di kampus Sekuler. Sementara menurut ‘Ar. Fachruddin’ seorang ulama Besar Muhammadiyah menjelaskan bahwa pelaksanaan Shalat Jumat dan tarawih di gelanggang tidak bertentangan dengan Syariat.

Paparan di atas terkait dengan struktur peluang politik adalah salah satu bukti dari strategi Jamaah Shalahuddin menghadapi rezim pemerintahan yang selalu curiga dengan Jamaah Shalahuddin. Ini terlihat dalam kutipan wawancara dengan Muslich Zainal berikut :

*“Saat itu Jamaah Shalahuddin kan memang berada di bawah Dewan Mahasiswa UGM yang saat itu dibubarkan, otomatis Jamaah Shalahuddin juga bubar. Akan tetapi Dewan Mahasiswa kan punya Biro kesejahteraan mahasiswa UGM yang membawahi toko dan lain sebagainya itu, juga termasuk angkutan mahasiswa itu kan berada juga di bawah Dewan Mahasiswa. Maka Jamaah Shalahuddin ini saya otonomkan menjadi Unit Kegiatan Mahasiswa lalu kemudian yang angkutan mahasiswa UGM saya jadikan Koperasi. Inilah yang menjadi Unit Kegiatan Mahasiswa Shalahuddin UGM. Jadi dengan demikian selamat dan lepas, kemudian saya yakinkan kepada rektor bahwa meskipun saya ini adalah pemimpin yang ‘menentang rezim orde baru’ tapi saya tidak pernah mencampur adukkan dengan Shalahuddin karena hanya tempatnya saja yang berada di gelanggang, tapi saya tidak pernah mempengaruhi jamaah untuk melawan pak Harto. Bahwa memang markasnya di situ hanya persoalan kebetulan saja sama. Caranya satu saja dengan meyakinkan rektor bahwa Jamaah Shalahuddin ini adalah karena sikap yang sudah dibangun “netral”.*

Dengan cara menjaga jarak dengan penguasa dalam memanfaatkan peluang politik. Jamaah Shalahuddin lepas dan selamat dari ancaman rezim Orde Baru. Akhirnya Jamaah Shalahuddin ditetapkan sampai sekarang menjadi Unit Kegiatan Mahasiswa tepatnya Unit Kerohanian Islam di bawah Pembantu Rektor III oleh Rektor UGM saat itu, Prof. Dr. Koesnadi Hardjasoemantri, SH.

Dengan demikian Jamaah Shalahuddin berhak memanfaatkan gelanggang Mahasiswa untuk kegiatan mahasiswa dan terbuka untuk siapa saja.

Dari uraian latar belakang berdirinya Jamaah Shalahuddin di atas terlihat bahwa gerakan Jamaah Shalahuddin di masa awal berdirinya mencari dan memanfaatkan peluang politik dengan melakukan 'dakwah di kampus'. Pendekatan yang dipakai dalam melakukan kegiatan dakwah di kampus adalah yang sifatnya kultural, karena pendekatan kultural ini yang dengan mudah di terima oleh siapa saja. Peluang ini dipilih karena saat zaman Orde Baru setiap kegiatan keagamaan yang berbau "penentangan" terhadap pemerintahan Orde Baru akan dicurigai dan akan langsung direpresi. Buktinya saja saat itu dewan mahasiswa saja dibubarkan karena kebijakan NKK/BKK.

Gerakan dakwah kampus yang kultural di kampus UGM dan terkenal sekuler itu adalah suatu fenomena baru yang diciptakan sebagai model dan metode dakwah. Model dakwah yang mereka gunakan menyentuh semua kalangan baik mahasiswa yang abangan, santri dan priyayi. Mereka semua menerima keberadaan Jamaah Shalahuddin di tengah situasi dan kondisi bangsa yang memanas karena menjelang pemilu tahun 1978. Mereka menerima forum baru yang menarik dan bisa dikatakan unik. Unik dan menarik karena anggapan masyarakat selama ini bahwa dakwah itu hanya bisa dilaksanakan di masjid dengan cara menyampaikan ceramah agama dan berbicara tentang surga-neraka, pahala dan dosa. Upaya menjadikan kampus sebagai lahan dakwah yang sangat praktis merupakan gerakan sosial yang luar biasa. Apalagi dengan memanfaatkan Gelanggang Mahasiswa yang jelas bukan masjid dan bukan juga semacam majelis

taklim. Namun di sana justru aktivitas dakwah mampu menjadi jembatan bagi semua kalangan, hingga sebenarnya fungsi esensial dari sebuah masjid telah dapat diperankan dengan baik. Sebuah masjid tentu tak selayaknya dimaknai hanya sebagai sarana ritual. (Balairung, 1993:56).

Setelah peristiwa Malari pemerintah mengeluarkan kebijakan NKK/BKK, sebagai pembatasan politik terhadap kegiatan dan aktivitas mahasiswa. Kemudian pada tahun 1988, muncul lagi peristiwa Orde Baru, yakni adanya larangan terhadap pemakaian jilbab, yang semestinya pemakaian jilbab adalah menyangkut dalam hal personal bukan menyangkut masalah negara, sehingga menimbulkan ketimpangan dan menimbulkan aksi dengan berbagai cara, Jamaah Shalahuddin melakukan bentuk perlawanan dengan menggelar acara teater, dalam bentuk pementasan teater yang berjudul *Lautan Jilbab* karya Emha Ainun Najib di tetater Jamaah Shalahuddin. Salah satu pesan politik yang bisa dipetik adalah berdasarkan penggalan kalimat dalam naskah itu adalah "*Jilbab adalah sikap keberanian di tengah ketakutan*". (Balairiung, 1998; 28).

Penggalan ini menurut penulis adalah bentuk perlawanan secara implisit. Realitanya memang seperti itu, karena pada masa 1980-an pemakaian jilbab oleh mereka yang berada dilembaga-lembaga formal, termasuk sekolah dan universitas adalah terlarang dan asing. Caknun sebenarnya ingin menyatakan dengan tegas dalam pementasan itu, mereka yang tetap memakainya adalah mereka yang berani menentang dan melawan larangan negara.

Lebih dari itu yang penulis ingin sorot dari kaca mata gerakan sosial adalah masalah struktur peluang politik, adanya kepiawaian Jamaah

Shalahuddin menyampaikan pesan dengan cara yang terkesan tidak frontal dan tidak melakukan ‘perlawanan’ adalah melalui seni. Seni dianggap sebagai media penyampai aspirasi politik yang “lebih aman” ketimbang penyampaian pesan yang frontal semisal demonstrasi dan pemboikotan. Lewat seni pesan perlawanan bisa dibaluri dengan dalih bahwa apa yang disampaikan adalah “fiksi” hasil kreasi imajinasi semata. (Kompasiana, 2011) .

Seiring dengan berjalannya waktu, situasi dan kondisi, gerakan Islam di Indonesia perlahan berubah, karena adanya pengaruh gerakan Islam yang terjadi di Timur Tengah. Indonesia menjadikan Timur Tengah sebagai kiblat dalam semua persoalan keagamaan, tidak terkecuali dengan gerakan keagamaan Islam. Tidak heran jika ide, konsep, pemikiran, dan arah gerakan keagamaan yang sedang trend di Timur Tengah mereka jadikan sebagai acuan. Semuanya di isolasi yang kemudian mereka praktekkan di Indonesia.

Maka di tahun 1980-an terjadi kebangkitan Islam di Indonesia, gerakan dakwah kampus yang awalnya adalah gerakan dakwah yang memadukan pemikiran Islam dan Barat kemudian berkembang dengan wajah baru. Mahasiswa-mahasiswa di berbagai perguruan tinggi umum (kampus sekuler) menggunakan metode usroh, halaqoh, liqo’ dan berbagai macam istilah lainnya, sebagai bibit yang nantinya muncul sebagai tiga gerakan Islam baru yang menonjol pasca reformasi, yakni, gerakan tarbiyah, Hizbut Tahrir Indonesia, dan kemudian gerakan dakwah Salafi.

### **Ekspansi Paham Ikhwanul Muslimin Melahirkan Wacana ‘Arabisasi’ dan Budaya di Era Reformasi**

Jamaah Shalahuddin sebagai sebuah lembaga dakwah kampus tertua di Indonesia, dan telah

berusia lebih kurang dua puluh tiga tahun dan bersekretariat awal di gelanggang mahasiswa, namun dengan berdirinya Masjid Kampus, sekretariat Jamaah Shalahuddin dari gelanggang mahasiswa beranjak menuju Masjid kampus. Atas usulan pihak Rektorat, dalam rangka mengelola dan memakmurkan Masjid Kampus, wajar saja Jamaah Shalahuddin di minta untuk menempati Masjid kampus, karena sudah sekian lama melakukan dakwah di gelanggang mahasiswa. Di lain pihak juga bisa dilihat karena Jamaah Shalahuddin merupakan satu-satunya lembaga keislaman di tingkat universitas.

Namun ada sebuah hal yang terkesan berbeda di tubuh Jamaah Shalahuddin ketika sudah berada di Masjid Kampus, ketika awal pendiriannya Jamaah Shalahuddin tampil sebagai kelompok mahasiswa yang berdakwah dengan cara amat toleran dan netral, serta dakwah kultural, kemudian ketika berada di Masjid kampus gerakan dakwahnya berubah dengan gerakan normatif belaka, lebih-lebih dengan jatuhnya Soeharto sebagai penguasa rezim otoriter, kemudian menuju reformasi yang semua kondisinya sangat bertolak belakang dengan era Orde Baru, kran-kran demokratisasi yang dulunya tertutup rapat, kemudian terjadinya pembatasan-pembatasan gerakan mahasiswa sudah tidak ada lagi, artinya gerakan itu terbuka lebar.

Otomatis gerakan Islam baru masuk dengan mudah ke dalam Jamaah Shalahuddin. Sehingga gerakan tarbiyah berani menerobos dengan melebarkan sayapnya ke dalam Jamaah Shalahuddin. Sehingga pola gerakan, pola pengkaderan Jamaah Shalahuddin secara jelas berubah, dan bercirikan Ikhwanul Muslimin. Lebih-lebih Jamaah Shalahuddin kehilangan

kader dan sumber daya yang potensial, sehingga gerakan Ikhwanul Muslimin, mengelola berbagai bentuk kegiatan dan membuat kegiatan di Jamaah Shalahuddin. Sejak saat itu Jamaah Shalahuddin menguat dengan gerakan tarbiyah berbonceng di belakangnya. Apalagi pada 1998 setelah terbentuknya KAMMI dan mendeklarasikan berdirinya Partai Keadilan. Sehingga kader Jamaah Shalahuddin semakin bertambah dan Jamaah Shalahuddin memiliki kekuatan yang luar biasa dan sampai berubah pada sistem.

### **Perkembangan Jamaah Shalahuddin di era Pasca Reformasi dan Pasang-surut Peran Gerakan Tarbiyah di dalamnya**

Setelah runtuhnya rezim orde baru, kebangkitan Islam kontemporer di Indonesia, melahirkan berbagai organisasi dakwah radikal seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, gerakan tarbiyah lain sebagainya.

Organisasi-organisasi dakwah tersebut dikatakan sebagai “gerakan Islam baru” (*New Islamic Movement*), gerakan ini secara jelas adalah gerakan import dari Timur Tengah. Gerakan yang paling kentara pemikiran sama dengan pemikiran Ikhwanul Muslimin adalah gerakan tarbiyah dan Hizbut Tahrir. (Rahmat, 2005: 75, Machmudi, 2008)

Salah satu dakwah yang sangat agresif melakukan gerakan dakwah adalah jamaah tarbiyah. Dalam kancah perpolitikan di Indonesia, kelompok ini kemudian berevolusi menjadi Partai Keadilan (PK) dan berevolusi lagi menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Asal gerakan tarbiyah itu sebenarnya gerakan yang ingin menyebarkan Islam, akan tetapi lama kelamaan gerakan yang mereka lakukan berubah

menjadi gerakan kanan keras dengan dalih pendidikan yang bercirikan pada pendidikan nabi. Pola gerakannya fokus pada pendidikan pribadi, makanya pola kajiannya dalam bentuk kelompok atau yang mereka namakan dengan haloqah, atau usrah atau liqo'. Biasanya kelompok itu hanya terdiri dari lima sampai enam orang, salah satu diantaranya ditunjuk sebagai mentor yang mereka sebut dengan murabbi.

Dalam kelompok kajian itu, mereka selalu menggunakan bahasa, sikap dan bahkan pola rekrut kader jamaah dari kalangan orang Islam yang berpendidikan umum seperti akademisi atau mahasiswa yang dalam taraf "kebingungan" atau "haus" akan ilmu agama. Para mentor atau perekrut jamaah atau pemimpin jamaah inilah yang akan memberikan "oase iman" bagi mereka yang merasa kehausan ini.

Karena gerakan jamaah tarbiyah sudah mulai gencar berdakwah di Indonesia sejak tahun 1980-an, maka UGM sebagai kampus sekuler pun tidak luput dari perhatian jamaah ini. Pengaruh jamaah tarbiyah di UGM, yang kemudian juga sangat terasa di dalam tubuh Jamaah Shalahuddin dapat dilacak sejak kepindahan markas Jamaah Shalahuddin dari Gelanggang Mahasiswa ke Masjid Kampus UGM.

Pengaruh signifikan yang dirasakan Jamaah Shalahuddin adalah melalui gerakan tarbiyah, dan kegiatan dakwah yang sifatnya kultural berubah corak dengan kegiatan yang penuh dengan berbagai bentuk kajian keagamaan, mulai dari tafsir, kajian kontemporer dan banyak lagi kegiatan lainnya yang bercorak normatif. Ditambah lagi kevakuman Jamaah Shalahuddin selama lebih kurang tiga tahun. Kevakuman ini juga membawa pengaruh yang negatif terhadap

jalannya dan berkembangnya Jamaah Shalahuddin karena terjadinya 'loss' generasi.

Selama dalam kondisi vakumnya Jamaah Shalahuddin, mengakibatkan putusnya komunikasi dengan para alumni Jamaah Shalahuddin, gerakan tarbiyah semakin menguat. Dan pengaruh serta perubahan lain yang cukup signifikan sangat mencolok dan kentara di tubuh Jamaah Shalahuddin. Kegiatan dan kajian agama, yang cenderung monoton, dan tidak begitu menyisakan kenangan seperti Jamaah Shalahuddin di gelanggang. Dan dalam pemikiran, banyak mengadopsi pemikiran dari tokoh-tokoh Islam Timur Tengah dengan bentuk usrah. Kurikulum yang dijadikan sebagai acuan kajian adalah standar dari materi-materi Tabiyah, lebih merupakan penerjemahan konsep-konsep Islam yang disusun oleh tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin, melalui buku-buku yang telah di terjemahkan. Artinya, secara sederhana dapat dikatakan model pembinaan dalam kelompok-kelompok kecil tersebut kini telah menemukan sandaran geraknya kepada gerakan jamaah Ikhwanul Muslimin di Mesir. (Syarifuddin, 5).

Menguatnya gerakan Ikhwanul Muslimin di tubuh Jamaah Shalahuddin terlihat dalam rangkaian acara RDK yang kemudian memicu terjadinya konflik, sebuah acara dialog ramadhan II dinamakan dengan "diari" (dialog anak negeri) yang mengundang tokoh-tokoh besar bangsa saat itu, Susilo Bambang Yudhoyono (menjabat menkopolkam), Wiranto, Alm. KH Kholil Bisri, dan Nurcholis Madjid. Akan tetapi tokoh yang bisa memenuhi undangan hanya Alm. KH. Kholil Bisri, yang lain berhalangan, namun acara tetap berjalan sebagaimana adanya.

Setelah selesainya acara RDK tahun 2003 inilah bibit konflik di tubuh Jamaah Shalahuddin kelihatan, karena acara RDK tahun 2003 ini dianggap mencitrakan NU. Sebagaimana penjelasan informan dalam wawancara mengenai Jamaah Shalahuddin berikut kutipannya.

*"Saat kami mengadakan acara semacam ini maka muncul tulisan di Kedaulatan rakyat "jamaah Shalahuddin pro militer" dan politik Indonesia lagi santer-santernya menghadapi Pemilu 2004, kemudian berkaitan dengan Alm. KH. Kholil Bisri beliau adalah seorang NU, As. Hikam juga NU, kemudian dalam dialog ramadhan I juga mengundang Muhaimin Iskandar, dan Prof. Heru Nugroho (psikolog UGM), kemudian topiknya juga kontroversial dari biasanya" maka dari sinilah berkembang image bahwa RDK 1424 H itu adalah RDK NU, karena mencitrakan dan mewakili NU, yang pada akhirnya muncul klaim dari teman-teman tarbiyah bahwa RDK tahun 2003 ini adalah RDK-nya NU.*

Tudingan yang dilontarkan kepada panitia RDK 2003 adalah cerminan dari kegelisahan anggota tarbiyah di Jamaah Shalahuddin karena saat Partai Keadilan sibuk mencari dukungan massa mulai dari kampus, organisasi pemuda agar bisa ikut dalam pesta politik tahun 2004.

Akhirnya, konflik Jamaah Shalahuddin itupun mengalami puncaknya saat laporan pertanggungjawaban Musyawarah Tengah Tahun (MTT). Polarisasi jamaah sangat terlihat jelas karena sudah jelas pro dan kontra terhadap kader tarbiyah. Pihak yang pro terhadap kader tarbiyah mendukung kritik habis-habisan kepada Departemen Layanan Publik yang mengadakan acara saat itu sehingga acara yang digelar oleh Departemen Layanan Publik itu dianggap "tidak syar'i" oleh mereka yang pro terhadap tarbiyah. Acara yang digelar oleh Departemen Layanan Publik mengundang mantan pelacur, pakar psikologi UGM, dan ustadz Iip Wijayanto,

setelah acara ini selesai dilaksanakan. Departemen Layanan Publik kembali mengadakan acara dengan mengundang DJ (*disk jockey*: seniman yang membawakan musik dugem di tempat hiburan malam).

Dari uraian-uraian penulis di atas, penulis menganalisa bahwa peluang politik yang ada saat itu, dimanfaatkan golongan tarbiyah dalam tubuh Jamaah Shalahuddin, mereka berani dengan terang-terangan menuding acara tersebut tidak syar'i, karena mereka merasa di atas angin. Perasaan di atas angin ini bisa jadi muncul karena adanya Partai Keadilan Sejahtera, yang nota bene adalah partai golongan tarbiyah yang berhasil mendapat suara signifikan dalam Pemilu 2004. Peluang politik berupa "naik daunnya" PKS dikancah perpolitikan Indonesia secara tidak langsung juga dimanfaatkan oleh anggota Jamaah Shalahuddin yang berhaluan tarbiyah untuk menyingkirkan lawan politik mereka dalam peta kekuasaan di Jamaah Shalahuddin. Saat itu Departemen Layanan Publik yang jadi penggagas acara tersebut jadi sasaran empuk mereka karena seluruh anggota departemen ini teridentifikasi sebagai anggota yang berhaluan non-tarbiyah.

Secara substantif, kader tarbiyah di Jamaah Shalahuddin tidak mampu mengedepankan alasan yang jelas dan tegas untuk membuktikan bahwa acara tersebut tidak sesuai syar'i. Bahkan jika dilihat dari perjalanan sejarah Jamaah Shalahuddin, dalam acara maulid pop pernah mengundang seorang pastor Katolik, yakni Romo Mangunwijaya, akan tetapi acara yang dilaksanakan oleh Departemen Layanan Publik ini masih dianggap bidah/tidak syar'i.

Akibat dari protes ini penulis simpulkan adalah (1) di satu sisi segmen mahasiswa

yang sebelumnya jadi lahan dakwah Jamaah Shalahuddin tidak tergarap lagi, karena tarbiyah mengedepankan simbol-simbol yang tidak merakyat sehingga disisi lain mengakibatkan bahwa dakwahnya doktrinatif, eksklusif, bukan kultural. (2) dakwah Jamaah Shalahuddin tidak bisa mengelak dari politik, sebab struktur politik yang ada selalu membuka peluang konflik kekuasaan.

### **Patron Jamaah Shalahuddin di saat Kemunculannya**

Patron dalam sosiologi politik merupakan aliansi dari dua kelompok komunitas atau individu yang tidak sederajat, baik dari segi status, kekuasaan, maupun penghasilan sehingga nanti akan menempatkan adanya klient yang lebih rendah (*inferior*) dan klient yang lebih tinggi (*superior*), sehingga muncul orang-orang yang berada dalam posisi lain untuk membantu klient-klientnya.

Patron yang terkait dengan Jamaah Shalahuddin, bisa di lihat hubungannya dari asupan sumber daya (modal). Modal ini mulai dari segi ekonomi, ideologi, dan sosial kultural. Patronase Jamaah Shalahuddin di awal kemunculannya dapat di lihat dengan ketiga jenis modal ini. Dan dari sini dapat dilihat kalau patron Jamaah Shalahuddin adalah HMI.

Modal ekonomi, pada awal pendirian Jamaah Shalahuddin dana Jamaah Shalahuddin dihimpun dari para donatur dalam bentuk apapun, baik materi atau immateri. Hal ini sama dengan apa yang dilakukan oleh para kader HMI, setiap akan melaksanakan apapun bentuk dan berapapun besarnya kegiatan, sumber dana mereka adalah para alumni HMI yang tergabung dalam KAHMI. Begitu juga dengan Jamaah

Shalahuddin, bahwa sumber keuangan awal pendirian adalah donatur para simpatisan Jamaah Shalahuddin, sekarang sumber keuangan Jamaah Shalahuddin disamping dana dari kampus, donatur juga dan sumbangan dari Alumni Jamaah Shalahuddin yang tergabung dalam Kajasha (Keluarga Alumni Jamaah Shalahuddin).

Ideologi, dari segi ideologi Jamaah Shalahuddin saat awal pendiriannya berideologi sama dengan HMI yakni Islam hal ini disebabkan karena pendiri Jamaah Shalahuddin adalah simpatisan kritis HMI. Bahkan dari data yang di dapatkan 'konon' dikabarkan Jamaah Shalahuddin itu didirikan sebagai salah satu perpanjangan tangan organisasi HMI yang saat itu ada HMI hampir saja akan di bubarkan oleh pemerintahan Orde Baru, jika saat itu HMI di bubarkan maka Jamaah Shalahuddin merupakan salah satu alternatif dari perwakilan mahasiswa Islam masih tetap eksis. Akan tetapi HMI sampai sekarang masih tetap eksis.

Kultural, awal kehadiran Jamaah Shalahuddin di kampus biru ini, mereka mendekatkan diri dengan para budayawan, seperti Romo Mangunwijaya, Emha Ainun Najib, tokoh-tokoh cendekiawan, seperti Nurkholis Madjid, Amien Rais, dan lain sebagainya.

Kemudian di perkembangan selanjutnya pasca keruntuhan masa kejayaan soeharto, maka patron Jamaah Shalahuddin bergeser dengan lebih mengerucut pada diri Alumni Jamaah Shalahuddin yang tergabung dalam Keluarga Alumni Jamaah Shalahuddin (Kajasha). Baik sebagai donatur ataupun sebagai penanda adanya ideologi baru Jamaah Shalahuddin.

Patron inilah yang kemudian menjadi hal penting dalam menempuh lintasan karir anggota Jamaah Shalahuddin ketika mereka sudah menjadi alumni. Patronasinya lebih kepada modal ekonomi dan ideologi. Patronese modal kultural berubah menjadi patronase modal sosial.

### **Peluang-peluang politik yang dimanfaatkan Jamaah Shalahuddin dalam Gerakan Dakwahnya**

Bagaimana pun juga masa-masa menempuh pendidikan sebagai mahasiswa adalah masa yang penuh semangat jiwa kepahlawanan. Semangat ini makin berkobar saat mereka dalam pengalaman sehari-hari menemukan ketidakcocokan antara hal-hal ideal yang tertulis dalam buku-buku teks yang dipelajari dan diwacanakan di bangku perkuliahan dengan kenyataan di lapangan. Bukankah perbedaan antara yang ideal dan yang riil pasti menimbulkan masalah. Kemudian masalah ini akan mendorong seseorang untuk mempertanyakan kembali. Pendek kata mahasiswa itu diminta untuk kritis dan skeptis.

Jamaah Shalahuddin sebagai sebuah Lembaga Dakwah Kampus yang anggotanya adalah mahasiswa, sehingga dengan otomatis perjalanan Jamaah Shalahuddin selalu digerakkan oleh motor bernama sikap kritis dan skeptis ini. Dinamika sosial politik yang dialami Jamaah Shalahuddin dalam rangka menjalankan gerakan dakwah selalu dipengaruhi oleh hal ini. Ini dapat terlihat dari tantangan dan peluang yang muncul dari pembacaan kritis mereka terhadap situasi sosial kemasyarakatan yang mengitarinya.

### **Dakwah populer sebagai peluang politik yang lahir dalam rezim represif**

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, Jamaah Shalahuddin pada awalnya lahir dari



beberapa orang mahasiswa UGM yang gelisah akan kondisi kampus. Kegelisahan mereka disebabkan karena kekangan rezim Orde Baru yang membatasi aspirasi kritis dan skiptis mereka terhadap pemerintah.

Setiap kekangan selalu muncul dengan peluang. Keduanya ibarat dua sisi dari satu keping uang logam. Peluang yang ada saat itu adalah kegiatan keagamaan yang sama sekali baru. Jamaah Shalahuddin semasa rezim Orde Baru melaksanakan kegiatan dengan memakai idiom-idiom dan simbol-simbol yang dipakai *bersama* oleh khalayak ramai. [seperti HMI, PMII, IMM, GMNI dan sebagainya, maupun sekat tradisi kultural keislaman seperti Nadhiyin, Muhammadiyah, atau yang abangan

Peluang ini dimanfaatkan berdasarkan perhitungan bahwa jika metode dakwah mengikuti alur sekat-sekat yang telah ada atau menggunakan metode-metode lama yang sudah terlanjur diidentikkan dengan salah satu kelompok, maka kegiatan Jamaah Shalahuddin akan kontraproduktif. Niat untuk mempertahankan suasana tetap netral sembari terus beribadah dan menimba ilmu agama justru berubah menjadi minyak tanah yang akan memperbesar perpecahan antar umat yang telah tersekat.

Peluang kegiatan keagamaan yang bersifat populer juga bisa mengelabui aparat negara di bawah rezim Orde Baru. Sebagaimana rezim otoriter di mana pun, Orde Baru selalu bertumpu pada prosedur dan birokrasi. Hal utama yang dituntut dari rakyat di bawah rezim Orde Baru adalah laporan. Dengan adanya karakter yang mengekang ini melahirkan peluang untuk memainkan laporan itu sendiri. Misalkan saja laporan terhadap pihak keamanan tertulis

kegiatan yang diadakan adalah pembacaan puisi, pementasan musik atau pertunjukan drama, bagaimana mungkin mereka akan mengatakan kegiatan itu sebagai pidato politik yang sifatnya merongrong stabilitas?

Logika populer inilah yang dapat menjelaskan mengapa pada tahun-tahun awal, Jamaah Shalahuddin tidak berbentuk organisasi formal. Tidak jelas siapa yang jadi ketua dan pengurusnya. Saat itu para pendiri lebih mementingkan bagaimana mencari kesamaan bahasa di tengah perbedaan yang ada secara horizontal dan di bawah tekanan pengawasan secara vertikal oleh aparat negara. Konsekuensi dari logika populer dan sifat yang tidak mementingkan formalitas ini berdampak pada soal kaderisasi di masa-masa itu. Pada masa-masa rezim Orde Baru, Jamaah Shalahuddin kelihatannya tidak terlalu peduli siapa dan sudah berapa banyak mahasiswa yang berhasil direkrut jadi anggota ketimbang apa lagi yang akan disuarakan dan bagaimana caranya agar bernilai kreatif. Hal ini jauh berbeda dengan apa yang terjadi dalam perkembangan selanjutnya.

#### **Kuantitas anggota sebagai peluang politik yang lahir di era demokratisasi**

Saat Orde Baru runtuh dan digantikan oleh Orde Reformasi, peta politik di Indonesia juga memasuki babak baru, babak demokrasi dan kebebasan berpendapat. Aspirasi politik umat Islam yang selama ini dikebiri oleh Orde Baru dapat disalurkan lewat partai politik atau organisasi-organisasi kemasyarakatan yang berasaskan Islam, atau setidaknya warna ideologisnya sangat islami.

Dalam beberapa kali pemilu semasa reformasi prestasi partai dan organisasi-organisasi

Islam ini dalam kanvas politik nasional cukup mencengangkan. Mereka berhasil dengan cepat meraih suara dan simpati masyarakat.

Prestasi politik di alam demokrasi yang harus diakui didasarkan pada jumlah peroleh suara telah menggiring gerakan politik, termasuk gerakan dakwah kampus, untuk mengikuti logika yang sama. Persuasi dakwah diarahkan pada perekrutan kader, karena semakin banyak jumlah kader dakwah yang berhasil direkrut, maka peluang kemenangan secara politik akan semakin tinggi.

Jamaah Shalahuddin mengenal dan memakai logika ini setelah perkenalannya dengan jamaah tarbiyah yang terkenal memiliki pola perekrutan kader yang sangat sistematis, pendasaran ideologis yang sangat cermat sehingga mampu melahirkan kader-kader yang militan.

Semenjak awal era reformasi sampai dengan 2006, Jamaah Shalahuddin sangat diwarnai oleh paham tarbiyah. Warna ini terlihat dari pola-pola perekrutan anggotanya, pola dan materi kegiatannya yang berjejing dengan lembaga dakwah kampus di perguruan tinggi lain, serta sepak terjangnya dalam politik mahasiswa UGM. Dalam tahun-tahun ini Jamaah Shalahuddin hampir tidak bisa dibedakan dengan KAMMI sebagai organisasi sayap kemahasiswaan Jamaah Tarbiyah.

Mendengar sebutan KAMMI, yang langsung muncul dalam pikiran setiap orang yang mengikuti perkembangan politik adalah partai PK dan PKS. Dan memang begitulah kenyataannya. Sulit dimungkiri keterkaitan Jamaah Shalahuddin saat itu (awal reformasi sampai pertengahan tahun 2000-an) —minimal secara ideologis— dengan PK dan PKS.

Sekali lagi, di balik sebuah fenomena ini dapat ditemukan suatu kenyataan bahwa jumlah

kader/anggota adalah peluang politik yang harus dimanfaatkan, karena situasi politik nasional memang memosisikan kuantitas sangat bernilai politis. Di mana pun juga, demokrasi secara formal dipahami sebagai soal besar dan kecilnya suara yang diperoleh suatu pihak.

### **Kebhinekaan sebagai Peluang Politik yang Lahir dari Sikap Tertutup yang Memandulkan**

Suara kritis yang muncul sebagai konsekuensi logis dari gerakan yang massanya adalah akademisi. Mereka akan membandingkan kenyataan dengan keadaan ideal yang mereka baca dan pelajari. Jika jurang pemisah di antaranya begitu lebar, suara kritis akan muncul. Mengapa kenyataan begitu jauh, bahkan bertolak belakang dengan keadaan ideal.

Dalam ranah politik, apakah itu politik nasional maupun organisasi seperti Jamaah Shalahuddin, suara kritis pasti memicu perbedaan pendapat dan konflik.

Suara-suara kritis inilah yang pada pertengahan tahun 2000-an muncul sampai sekarang. Sasaran paling inti yang dikritisi oleh suara ini adalah penyeragaman dan penggiringan pada satu paham politik tertentu —dalam hal ini adalah paham politik Jamaah Tarbiyah.

Yang membuat sebagian anggota Jamaah Shalahuddin bersuara kritis terhadap jamaah tarbiyah bukanlah *manhaj* dakwahnya, melainkan ke mana dakwah itu dialirkan. Dengan mencermati peta politik nasional, anggota-anggota yang kritis mengerti sekali bahwa diakui atau tidak diakui oleh kubu jamaah tarbiyah, dakwah Jamaah Shalahuddin digiring untuk mendukung politik jamaah tarbiyah di Indonesia. Dengan kata lain, Jamaah Shalahuddin diupayakan untuk

memberikan dukungan dan pasokan kader bagi KAMMI dan lalu PKS.

Saat ini mereka yang kritis, mulai bertanya-tanya, dan mempertanyakan, mengapa terjadi perbedaan antara kenyataan sekarang (pertengahan tahun 2000-an) dengan khittah Jamaah Shalahuddin sebagai sebuah lembaga menjadikan sasaran dakwahnya seluruh lapisan umat supaya memiliki pemahaman keislaman yang baik sehingga bisa jadi rahmat di tengah masyarakat. Mereka membaca khittah ini dalam sejarah Jamaah Shalahuddin dan mulai mencari tahu, dengan bertanya-tanya sendiri mengapa saat ini dakwah Jamaah Shalahuddin hanya menysar mahasiswa yang dianggap mau patuh dan taat pada apa yang dikatakan oleh “atasan” mereka dalam hierarki organisasi jamaah tarbiyah?

Seiring dengan berjalannya waktu, berdasarkan data yang diperoleh bahwa perkembangan PKS dalam dua tahun terakhir, terutama sejak terungkapnya peristiwa skandal korupsi salah seorang anggota PKS terkait kasus Century dan tertangkap basah anggota DPR dari PKS oleh kamera wartawan sedang mengakses situs porno dalam rapat DPR, dan yang naifnya lagi sudah ditemukan kader PKS yang ‘main perempuan’ yang sangat merusak citra kader PKS di pentas perpolitikan Indonesia, sehingga dengan runtutan peristiwa tersebut mengharuskan Jamaah Shalahuddin yang nota bene dikenal dengan mayoritas warna tarbiyah untuk berusaha mencari peluang politik lain, selain jumlah kader yang banyak dan militan. Pelan-pelan Jamaah Shalahuddin menyadari betapa pun banyaknya kader, jika ternyata mereka hanya massa mengambang yang menunggu arus arahan atasan, maka lama-lama mereka akan babak belur oleh lawan politik.

Itulah sebabnya mengapa Jamaah Shalahuddin belakangan ini kembali mencoba memasukkan warna yang lebih beragam dalam aktivitas dakwahnya, sebagaimana yang mereka nyatakan bahwa kembali ke Jamaah Shalahuddin yang plural. Langkah-langkah yang dilakukan oleh Jamaah Shalahuddin ke arah ini masih dalam tahap awal, karena warna Tarbiyah masih tetap dominan sampai saat ini.

Namun berdasarkan perkembangan ini setidaknya mampu memperlihatkan bahwa Jamaah Shalahuddin telah berusaha mencari dan menangkap peluang lain yang sesuai dengan perubahan zaman. Peluang itu adalah menuju kebhinekaan. Jamaah Shalahuddin mulai memutar otak untuk memanfaatkan lagi keanekaragaman mahasiswa muslim yang ada di UGM supaya misi dakwahnya bisa tetap terlaksana. Jamaah Shalahuddin menyadari bahwa eksklusifitas yang telah dibangun pelan-pelan, namun tidak terlalu disadari oleh anggota-anggotanya di tingkat bawah justru membuat mereka terasing. Dengan eksklusifitas tersebut, mereka ibarat kelompok mahasiswa yang datang dari kebudayaan lain dan tiba-tiba *nongol* di tengah mahasiswa UGM. Meski ilustrasi ini kelihatan agak kasar, namun kenyataannya bisa dilihat bagaimana sekelompok mahasiswi bercadar (*burqa*) di fakultas kimia atau teknik nuklir umpamanya, yang nota bene, adalah disiplin ilmu yang sangat sophisticated. Soalnya bukan masalah bercadar itu wajib atau sunnah. Yang jadi soal adalah ‘keterasingan’.

Untuk menambah satu ilustrasi lagi, dapat dilihat bagaimana dalam forum-forum kajian kemuslimahan yang diadakan di sayap masjid kampus (markas Jamaah Shalahuddin), suatu tempat diskusi yang sering disebut “Segi Delapan,”

tema-tema tentang poligami dilegitimasi dan didukung dengan berbagai dalil dan penalaran. Sementara sekitar 200 meter ke selatan masjid terdapat Pusat Studi Kependudukan (PSKK) UGM yang getol menyuarakan masalah-masalah yang terkait dengan kesejahteraan keluarga. Atau diskusi-diskusi yang menggagas kemungkinan pendirian negara Islam Indonesia atau penegakan khilafah justru dilakukan di masjid yang jaraknya juga hanya beberapa ratus meter dari Pusat Studi Pancasila yang didirikan dengan tujuan untuk menggali kekayaan filosofis dari dasar NKRI ini.

Keterasingan Jamaah Shalahuddin dengan sikapnya yang eksklusif di era dominasi paham tarbiyah memang sudah dirasakan sejak semula, apakah itu dari segi gaya hidup maupun wacana. Namun hal ini ditanggapi dengan sikap apologetik keras kepala. Apologi yang hampir selalu disampaikan adalah dengan mengutip hadits nabi yang menjelaskan “Islam itu awalnya datang dalam keadaan terasing dan nantinya di akhir zaman juga akan kembali jadi asing.” Apologi ini terbukti gagal. Buktinya, alih-alih gerakan dakwah Jamaah Shalahuddin makin kuat secara politis, dia justru malah memiliki kekuatan massa karena asing.

Itulah sebabnya mengapa kemudian kebhinekaan dijadikan kesempatan untuk meraih dukungan politik mahasiswa muslim UGM. Arah pemanfaatan peluang kebhinekaan ini terlihat jelas dalam acara pembukaan RDK 1434 H (Ramadhan di Kampus 1434H / 2013). Di sini ditampilkan acara-acara kesenian seperti *marawisy*, Pengamen Orkes Angklung, drumband, shalawat dari Aceh dan nasyid. Panitia tidak lagi mempersoalkan dari paham dan aliran mana kesenian ini berasal, apakah termasuk kategori *syar’i* atau tidak,

apakah mengganggu kekhusyukan menjelang puasa atau tidak. Nampaknya panitia hanya ingin menciptakan kegembiraan dalam arti sebenarnya dalam menyambut Ramadhan. Panitia tidak ingin mengadakan acara pembukaan yang ingin menciptakan kegembiraan dalam menyambut bulan suci, namun sebenarnya hanya membebani kognisi dan psikologi konsep surga-negara, dosa-pahala, yang disampaikan dalam bentuk ceramah umum oleh ustadz yang bergelar Lc.

## SIMPULAN

Jika diamati, perjalanan politik bangsa pasca reformasi, terlebih memasuki paruh waktu pada dasawarsa tahun 2000-an sampai sekarang, segenap peluang politik bermuara pada “unjuk gigi” yang telah berhasil melahirkan partai-partai Islam. Diantara partai-partai Islam itu yang paling menonjol adalah Partai Keadilan (PK) yang kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

“Unjuk gigi” yang dilakukan oleh gerakan Islam yang bermuara pada partai politik ini akhirnya menimbulkan efek samping yang dilematis, untuk tidak mengatakan suatu kelemahan atau kemunduran. Kelemahan yang paling mencolok adalah kegagalan menghadapi dilema antara keislaman ideal yang diimajinasikan dengan fakta kebhinekaan yang ada di Indonesia.

Jelas dalam tulisan ini bahwa peluang politik yang tersedia dalam dakwah kampus adalah konflik identitas dan ideologi. Dalam hal ini Lembaga Dakwah Kampus Jamaah Shalahuddin merespon peluang ini dengan pelan-pelan mengubah gerakannya dari yang sangat normatif dan berorientasi Timur Tengah menjadi historis dan

berorientasi nusantara agar tercipta kemajemukan identitas dan ideologi ketimbang perbenturan.

## DAFTAR RUJUKAN

### Buku

Qardawi, Yusuf. *Sistem Kaderisasi Ikhwanul Muslimin*, Solo: Pustaka Mantiq, 1992.

Mahmud, Ali Abdul Halim, *Ikhwanul Muslimin: Konsep Gerakan Terpadu*, Jakarta: GIP, 1997

Mubarak, M Zaki, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES, 2008

Al-Banna, Hasan, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, Solo: Era Intermedia, 2008

Abdul Gaffar Karim, Jamaah Shalahuddin: Islamic Student Organisation in Indonesia's New Order, dalam *Flinders Journal of History and Politics*, Vol. 23, 2006

Abdul Wahib Situmorang, *Gerakan Sosial, Studi Kasus Beberapa Perlawanan*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007)

Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, (Jakarta : Teraju, 2003)

Anders Uhlin, Indonesia and the "Third Wave of Democratization The Indonesia Pro-Democracy Movement In a Changing World, *Alih Bahasa oleh Rofik Suhud, Oposisi Berserak, Arus Demokratisasi Gelombang Ketiga Di Indonesia*, (Bandung; Mizan 1998) hlm. 108 dan hlm. 164

Arbi sanit, *Pergolakan Melawan Kekuasaan, gerakan Mahasiswa Antara Aksi Moral dan Politik*, (Yogyakarta: Insist Press 2009)

Arief Budiman, *The Student Movement in Indonesia: A Study of the Relationship between Culture and Structure*, dalam *Asian Survey*,

Claudia Nef Saluz, *Dynamics Of Islamic Student Movement, Iklim Intelektual Islam di Kalangan Aktvis Kampus*, (Malang : 2009)

M.Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta : Erlangga, 2005)

M.M Billah, "Gerakan Kelompok Islam di Yogyakarta," dalam Abdul Aziz, dkk, *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, (Jakarta : Pustaka Firdaus 1989)

Noorhaidi Hasan, *Islam Politik Di Dunia Kontemporer, Konsep, Geneologi dan Teori*, (Yogyakarta : SukaPress, 2012)

Quintan Wiktowich, *Islamic Activism : A Social Movement Theory Approach* (Indiana University Press)

Rifky Rosyad, *A Quest for True Islam: A Study of the Islamic Resurgence Movement among the Youth in Bandung, Indonesia*, Australia: ANU Press, 2006

Sydney Tarrow, *Power In Movement : Social Movements and Contentious Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and The Prosperous Justice Party (PKS)*, Australia: ANU Press, 2006

Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa, Geneologi Inteligencia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Bandung : Mizan, 2005)

**Internet**

<http://js.ugm.ac.id/artikel/2013-02-19-05-22-40/sejarah-js/267-sejarah-js.html>

**Informan Wawancara**

Khazainu Rahmah (anggota Jamaah Shalahuddin)

Wening Mulat Asih (Kabid Direktorat Nasional Jamaah Shalahuddin)

Ardi Santoso Sundoro (Kabid. Ekstern Jamaah Shalahuddin)

Fahmi Restu (Kadep. Kajian Strategis Jamaah Shalahuddin)

Wulandari (Anggota Jamaah Shalahuddin)

Nico Kuncoro (Alumni Jamaah Shalahuddin)

Muslich Z.A. (Alumni dan Pendiri Jamaah Shalahuddin)

Rahmat Resmianto (Alumni Jamaah Shalahuddin)

Feriawan Agung Nugroho (Alumni Jamaah Shalahuddin)

Abdul Ghaffar Karim (Dosen Fisipol UGM Yogyakarta)

Arwin (Mantan Ketua Jamaah Shalahuddin 2011)

Muhammad Chozin (Alumni Jamaah Shalahuddin)

Efri Rusdianto (Ketua Jamaah Shalahuddin 2013)

Vira Rusdiana (Kabid. Biro Kaderisasi)

# Indeks

- A**
- agama 5, 9, 14, 18, 20, 22, 23, 33, 35, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 52, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 88, 91, 93, 94, 97
- Ahmadiyah 63, 68, 69, 75, 80
- Al-Irsyad 65
- apologetik 77, 100
- B**
- budaya politik 42
- C**
- Civil Society 84
- D**
- dakwah 24, 30, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100
- demokrasi 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 29, 30, 31, 49, 57, 58, 65, 66, 72, 78, 79, 81, 97, 98
- demokrasi liberal 17, 18, 22, 24, 29, 78
- Demokrasi perwakilan 19
- demokrasi terpimpin 24, 78
- E**
- empiris 10
- F**
- FKASWJ 65
- FPI 65, 68, 69, 93
- Fundamentalisme 84
- G**
- globalisasi 49
- H**
- HAM 43, 65
- I**
- Ikhwanul Muslimin 65, 92, 93, 94, 101
- Integrasi 5, 15, 40
- Islamic science 5, 6
- Islamisasi 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 62
- K**
- Kebijakan 26, 52, 54, 64, 71, 72, 75, 80, 81, 88
- kekerasan 47, 48, 49, 50, 51, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82
- kekuatan politik 26, 29, 31, 41, 53, 54
- koalisi 20, 25, 31, 32, 33, 40, 41, 43, 44, 59
- L**
- Laskar Jihad 65, 68, 83, 84, 93

**M**

Majelis Mujahidin 65, 93  
 Makkah 13, 14  
 Masyumi 17, 22, 23, 24, 26, 29, 32, 33, 34, 35, 36,  
 40, 43, 56, 57, 58, 60, 65  
 metafisika 5, 8, 9, 10, 12, 14  
 moderat 23, 28  
 Moral 61, 101  
 Muhammadiyah 15, 49, 53, 54, 56, 62, 63, 64, 65,  
 90, 97  
 MUI 63, 73, 75, 77, 78

**N**

Nusantara 49, 83

**O**

Orde Baru 17, 18, 21, 22, 26, 31, 32, 34, 35, 36,  
 41, 44, 45, 48, 49, 51, 59, 60, 61, 64, 65, 66,  
 71, 72, 78, 81, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 92, 96,  
 97  
 Orde Lama 22, 48, 51, 55, 78, 81

**P**

Pancasila 22, 35, 36, 37, 55, 56, 60, 61, 62, 65, 66,  
 71, 72, 81, 100  
 partai politik 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28,  
 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 49,  
 56, 57, 59, 60, 65, 72, 97, 100  
 paternalistik 42, 53  
 PBB 22, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 65  
 Pemilu 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,  
 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,  
 41, 43, 44, 45, 56, 65, 71, 82, 94, 95  
 pemilukada 31, 32  
 PKI 33, 53, 57, 58, 59, 71, 73, 78, 81  
 PKS 18, 19, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 37, 38, 39, 40,  
 42, 44, 93, 95, 98, 99, 100, 101  
 PNI 22, 23, 29, 33, 34, 35, 36, 53, 60  
 PNU 35, 36, 37, 38, 65  
 politik aliran 18, 29, 41  
 politik global 43  
 PSII 24, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 57, 60, 65

**Q**

Qudsi 8

**R**

Reformasi 18, 22, 24, 26, 29, 35, 37, 47, 48, 49,  
 51, 65, 72, 83, 92, 93, 97  
 religious diversity 47, 49, 50, 79, 81  
 revolusi 34, 57

**S**

sains 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 63  
 sekuler 8, 11, 17, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,  
 30, 41, 53, 55, 72, 87, 88, 89, 91, 92, 93  
 sistem kepartaian 17, 18, 21, 33, 34  
 sistem politik 17, 18, 19, 20, 27, 29, 31, 41, 42, 57  
 Soeharto 30, 44, 47, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67,  
 68, 71, 73, 77, 78, 79, 83, 87, 92  
 swing voters 29

**T**

tradisi 11, 27, 70, 75, 76, 77, 97

**U**

UMNO 43

**V**

VOC 70

**W**

worldview 9



# **PETUNJUK BAGI (CALON) PENULIS**

## **JURNAL ISLAM DAN DEMOKRASI (JID)**

### **JURUSAN ILMU POLITIK UNIVERSITAS ANDALAS**

1. Naskah yang dikirim ke redaksi Jurnal Islam dan Demokrasi (JID) Universitas Andalas adalah tulisan hasil penelitian, pemikiran dan penilaian terhadap buku yang belum dipublikasikan dalam jurnal ilmiah atau media cetak lain. Naskah berupa ketikan asli yang dikirim ke redaksi melalui surat harus disertai dengan file artikel yang dimasukkan ke dalam *compact disk*. Redaksi juga menerima naskah yang akan diterbitkan melalui email yang dialamatkan ke : Jurnal.islamdemokrasi@gmail.com
2. Setiap naskah yang ditulis harus memenuhi kaedah bahasa indonesia yang baku dengan panjang naskah yang dikirim antara 5000 sampai 7000 kata, (tidak termasuk abstrak, daftar pustaka dan end note) dengan spasi 1, font 12 pt dengan jenis huruf *Times News Roman*.
3. Sistematika artikel **hasil penelitian** adalah judul, nama penulis, abstrak disertai kata kunci, pendahuluan, metode, hasil dan pembahasan, simpulan, serta daftar rujukan.
4. Judul artikel dalam bahasa indonesia tidak boleh lebih dari 12 kata, sedangkan judul dalam bahasa inggris tidak boleh lebih dari 10 kata. Judul dicetak dengan huruf kapital di tengah-tengah, dengan ukuran huruf 14 poin.
5. Nama penulis artikel dicantumkan tanpa gelar akademik, disertai lembaga asal, dan ditempatkan dibawah judul artikel. Dalam hal naskah ditulis oleh tim, penyunting hanya berhubungan dengan penulis utama atau penulis yang namanya tercantum pada urutan pertama. Penulis utama harus mencantumkan alamat korespondensi atau e-mail.
6. Panjang abstrak dan kata kunci ditulis dalam dua bahasa (bahasa indonesia dan bahasa inggris). Panjang masing-masing abstrak 75-300 kata, sedangkan jumlah kata kunci 3-5 kata, abstrak minimal berisi judul, tujuan, metode dan hasil penelitian.
7. Bagian pendahuluan berisi latar belakang, konteks penelitian, hasil kajian pustaka, dan tujuan penelitian. Seluruh bagian pendahuluan dipaparkan secara terintegrasi dalam bentuk paragraf, dengan panjang 15-20% dari total panjang artikel.
8. Bagian metode berisi paparan dalam bentuk paragraf tentang rancangan penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, dan analisis data yang secara nyata dilakukan peneliti dengan panjang 10-15% dari total panjang artikel.
9. Bagian hasil penelitian berisi paparan hasil analisis yang berkaitan dengan pertanyaan penelitian. Setiap hasil penelitian harus dibahas. Pembahasan berisi pemaknaan dan hasil dan perbandingan dengan teori dan/atau hasil penelitian sejenis. Panjang paparan hasil dan pembahasan 40-60% dari panjang artikel.
10. Bagian simpulan berisi temuan penelitian yang berupa jawaban atas pertanyaan penelitian atau berupa intisari hasil pembahasan. Simpulan disajikan dalam bentuk paragraf.

11. Daftar rujukan hanya memuat sumber yang dirujuk, dan semua sumber yang harus dirujuk tercantum dalam daftar rujukan. Sumber rujukan minimal 75% berupa pustaka terbitan 10 tahun terakhir.
12. Untuk pengutipan digunakan format *havard referencing style* ([www.leedsmet.ac.uk:8082/Ico/publications/pdf/subj/is-9.pdf](http://www.leedsmet.ac.uk:8082/Ico/publications/pdf/subj/is-9.pdf)). Misalnya dalam teks ditulis: Menurut Huntington (1991:124), ... atau bentuk kutipan langsung: “*Observers of democracy and democtarization generally choose, implicitly or explicitly, among four main types of definitions: constitutional, substantive, procedural and process-oriented*” (Tilly,2007:7).
13. Daftar pustaka ditulis mengikuti contoh format berikut :

**Buku:**

Budiardjo, Miriam 1977. Dasar-dasar ilmu politik. Jakarta: Gramedia.

Schumpeter, J.A. 1952. *Capitalism, socialism, and democracy*. Cet.Ke-5. London: Unwin University Books.

**Bab dalam Buku:**

Held, D. 1994. Introduction: central perspectives on the modern state. Dlm. David Held, James Anderson, Bram Gieben, Stuart Hall, Laurence Haris, Paul Lewis, Noel Parker & Ben Turok (Eds.). *States and Societies*, hlm.1-58 Cet. ke-6. Oxford, UK: Blackwell Publisher.

**Jurnal Ilmiah**

Bertrand, J. 1996. False starts, succession crises, and regime transition: flirting with openness in Indonesia. *Pacific Affairs*, 69(3): 319-340.

Huber, E., Rueschemeyer, D. & Stephens, J. 1997. The paradoxes of contempory democracy: formal, participatory and social dimension, *Contemporary Politics* 29: 323-342.

**Makalah/Karangan dalam Pertemuan Ilmiah/Seminar :**

Rahayu, Ida. 2008. Penguatan peran masyarakat dalam pembangunan demokrasi lokal :

Kasus di propinsi Riau. Makalah yang disampaikan dalam *Seminar Nasional Pembangunan Demokrasi dan Politik Lokal* di Padang, 24-26 Agustus. Penyelenggara Jurusan Ilmu Politik FISIP Universitas Andalas.

**Internet (artikel dalam jurnal online)**

Baswedan, Anies Rasyid. 2004. Political Islam In Indonesia: present and future trajectory. *Asian Survey*, 44 (5), Sept-Oct 2004.669-690, University California Press. Stable URL : <http://www.jstor.org/stable/4128549>. Akses 11/10/2010. Diakses 20 Januari 2008.

14. Semua naskah ditelaah secara anonim oleh mitra bebestari (*reviewers*) yang ditunjuk oleh penyunting menurut bidang keperkaranya, Penulis artikel diberi kesempatan untuk melakukan perbaikan (Revisi) naskah atas dasar rekomendasi/saran dari mitra bebestari atau penyunting. Kepastian pemuatan atau penolakan naskah akan diberitahukan secara tertulis.
15. Segala sesuatu yang menyangkut perizinan pengutipan atau ihwal lain yang terkait dengan HaKI yang dilakukan oleh penulis artikel, berikut konsekuensi hukum yang mungkin timbul karenanya, menjadi tanggung jawab penuh penulis artikel.
16. Sebagai syarat bagi penerbitan artikel, para penyumbang artikel yang dimuat wajib membayar kontribusi dana biaya cetak sebesar Rp.250.000,- (dua ratus lima puluh ribu rupiah) per judul. Penulis menerima nomor bukti pemuatan sebanyak 2 (dua) eksemplar dan cetak lepas sebanyak 10 (sepuluh) eksemplar. Artikel yang tidak dimuat tidak akan dikembalikan, kecuali atas permintaan penulis.