

# TREND PERKEMBANGAN ISLAM DI INDONESIA: Suatu Pendekatan Teologis

Oleh: Fauzan Saleh\*

## Abstract

*Islam is a part of the Indonesian history journey, at least since the 14<sup>th</sup> century when Islam had started rising in this country. The Islamic development in Indonesia as a part of the great mainstream which build the character of nation, has the high fluctuation describing the specific dynamic. It is also similar with the fact that the spread of Islam in some regions in Indonesia is not always in the same intensity. In certain regions, Islam spreads easily and dominates the culture of their society, while in other regions it doesn't dominate their culture whose the strong root of their people life pattern. It has been accepted incompletely form or just be a supplement of dominant culture. The trend of Islamic rising is so determined by the people understanding toward their religion doctrines. However, besides the social, politic and culture factors, the source of understanding the doctrine correctly often become the description of the religious society quality. Hence, in the course of time, the Islamic rising faces more complex challenges and needs to be observed more. This paper explores the general description of Islamic rising in Indonesia and the trend of rising in post reformation era.*

## خلاصة

انتشار الإسلام في إندونيسيا لا يفصل عن التاريخ إندونيسيا نفسه وعلى الأقل منذ القرن الرابع عشرة من حيث أن الإسلام بدأ ينتشر في هذه المنطقة. ومجيء الإسلام إلى إندونيسيا لا يتجزأ بالثقافة المكونة لشخصية الشعب الإندونيسي تطورت في الحين وتختلفت في حين آخر. وفي زمن معين تذبذب وتمثل الدنامكية الخاصة وهذا أيضا كدليل إلى أن الدعوة الإسلامية في مناطق إندونيسيا يأخذ صورة مختلفة. وفي مناطق معينة انتشر الإسلام بشكل سريع وسهولة تلون ثقافة محلية وبالعكس يحدث في مناطق أخرى وهذا الأخير تجعل الإسلام كمتعم للثقافة المسلطة فيها وفي نفس الوقت تشكل درجة فهم المجتمع عن تعاليم دينه. بجانب العوامل الاجتماعية والسياسي والثقافي كان وجود المراجع الدينية المتوفرة وغير متوفرة كمعيار في مستوى التدين للمجتمع ولكن مع تطور الزمن والحياة المعقدة يكلفنا أن ننظر إلى هذا الموضوع نظرة تحليلية ولا سيما أوضاع إندونيسيا في عهد الإصلاح.

**Kata Kunci:** Islam, Indonesia, Reformasi, Teologi

\* Staf pengajar pada Program Pascasarjana di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan IAIN Sunan Ampel Surabaya.

## A. Pendahuluan

Mungkin Anda pernah membaca sebuah karya besar yang amat menarik dari novelis terkenal Indonesia, Pramoedya Ananta Toer, yang berjudul *Arus Balik*.<sup>1</sup> Novel sejarah ini bercerita tentang upaya mengembalikan arah perjalanan sejarah, menentang “ arus utara ” yang begitu kuat merambah kawasan Nusantara sejak awal abad ke-16. Karya besar Pramoedya ini juga membawa semangat dan misi ingin membangkitkan “ arus selatan, ” untuk menandingi kuatnya penetrasi “ arus utara ” yang mula-mula didatangkan oleh para penjelajah Portugis. Semangat “ arus selatan ” sebenarnya bukan hanya milik para sultan di sepanjang pantai utara Jawa abad ke-16 dan 17, tetapi juga dikumandangkan oleh para penguasa Muslim di berbagai wilayah yang kekuasaan mereka mulai digerogeti para pendatang dari Barat. Mereka mengusung semangat yang sama: bagaimana kejayaan yang tadinya berasal dari selatan - dan kemudian hilang - bisa diraih kembali.

Semangat selatan dalam menggerakkan “ arus balik ” dalam novel sejarah ini, sayangnya, tidak diakhiri dengan *happy ending*. Akhir cerita tersebut justru menunjukkan betapa tak berdayanya Selatan berhadapan dengan Utara. Islam yang mulai bertahan sebagai kekuatan baru mewakili wilayah selatan (menggantikan kekuatan Hindu-Buddha sebelumnya) dan berusaha mengembangkan sayapnya di tanah Jawa tak mampu berhadapan dengan berbagai tantangan yang sangat kompleks: Ia belum mampu tampil sebagai kekuatan politik yang solid menyatukan seluruh wilayah bekas kekuasaan kerajaan Hindu-Buddha yang digantikannya. Di sisi lain, Islam juga belum sepenuhnya berhasil merubah tatanan nilai dan struktur budaya setempat, sesuai dengan doktrin yang sebenarnya diajarkan oleh agama ini.<sup>2</sup> Islam baru diterima secara superfisial, sekedar lapisan luar yang tipis di atas inti budaya animisme atau Hinduisme yang masih kokoh.<sup>3</sup> Islam sekedar menjadi “ wadah ”

<sup>1</sup> Lihat Pramoedya Ananta Toer, 1995, *Arus Balik: Sebuah Novel Sejarah*, Jakarta: Hasta Mitra.

<sup>2</sup> Menurut C.C. Berg, Jawa tidak pernah secara sepenuh hati mau menerima Islam sebagai sistem keyakinan yang baru menggantikan keyakinan mereka sebelumnya, meskipun proses Islamisasi telah berlangsung cukup lama di wilayah ini. Oleh karenanya, menurut Berg, hampir tidak mungkin bisa ditemukan orang-orang yang sepenuhnya telah berubah menjadi Muslim dalam arti sebenarnya. Sesuai dengan pola budaya ini Jawa telah menyerap elemen-elemen keislaman selama berabad-abad, sama halnya ketika ia harus menerima unsur-unsur Hindu-Budha sebelumnya dan sebagian unsur-unsur budaya Barat kemudian. Lihat C.C. Berg, 1953, “The Islamization of Java.” *Studia Islamica*, vol. 1, hal. 137. Hal senada dikemukakan oleh M.C. Ricklefs dalam kajiannya tentang proses Islamisasi Jawa dengan mengatakan: “*Java came to be a Muslim society, but one in which Islam was only a part of the vast cultural heritage.*” Lihat artikelnya “Six Centuries of Islamization in Java,” dalam Nehemia Levtzion (ed.), 1979, *Conversion to Islam*, New York: Holmes and Meier, hal. 127.

<sup>3</sup> Sebagian pengamat Barat dengan tepat menggambarkan kondisi tersebut dengan mengatakan, antara lain, [Islam was considered to be only] “*a thin veneer of symbols attached to a solid core of animism and/or Hindu-Buddhist meaning.*” Lihat Mark R. Woodward, 1989, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, hal. 82.

dari substansi animisme atau budaya lokal yang belum banyak berubah.<sup>4</sup> Bersamaan dengan itu, kekuatan Islam yang belum seberapa tersebut harus berhadapan dengan penetrasi Portugis dan bangsa-bangsa Eropa lain yang datang kemudian. Kedatangan para penjelajah Eropa ini tidak hanya berusaha merebut sumber-sumber ekonomi rakyat pribumi, tetapi juga ingin mempengaruhi tatanan nilai dan keyakinan yang dianut oleh masyarakat setempat. Jelasnya, mereka juga berkepentingan untuk mengubah keyakinan penduduk pribumi beralih menjadi pengikut agama mereka. Menentang semua bentuk penetrasi Utara inilah sebenarnya yang menjadi semangat Pramoedya Ananta Toer dalam menuliskan novel sejarahnya.

### B. Selintas tentang Proses Islamisasi di Indonesia

Dalam batas-batas tertentu, Pramoedya dengan novelnya tersebut juga memberi gambaran awal perkembangan Islam di Indonesia sebagai suatu kekuatan sosial, politik dan militer pada periode *formative*. Meskipun Indonesia berada begitu jauh dari pusat penyebaran Islam di Timur Tengah, proses Islamisasi di Indonesia - sekalipun cukup lambat - tidak pernah berhenti. Pasang surut proses Islamisasi terus dialami setiap generasi di berbagai wilayah Nusantara. Masa-masa surut tentu saja dialami pada masa penjajahan Belanda selama beberapa ratus tahun. Belanda secara serius berusaha membatasi ruang gerak ummat Islam dengan mendekati golongan aristokrat yang, karena alasan-alasan politik tertentu, dikenal sebagai penganut Islam "setengah hati" atau bahkan memusuhi pemimpin-pemimpin Islam yang dianggap "militan." Dengan mendekati golongan aristokrat ini pula Belanda berusaha menyebarkan keyakinan mereka, dengan dalih "*fishing with the net proved to be more efficient than fishing with the hook*" (menangkap ikan dengan jaring atau jala terbukti lebih berhasil daripada menggunakan kail).<sup>5</sup> Para aristokrat, sebagai penguasa lokal, telah dipergunakan Belanda sebagai "jaring" untuk mengajak rakyatnya berpindah agama secara *massive*. Atau, paling tidak, dengan memberikan pendidikan model Belanda yang anti-Islam kepada mereka, kalangan aristokrat tersebut menjadi semakin jauh dari Islam dan tak peduli

---

<sup>4</sup> Menurut penuturan Koentjaraningrat ide bahwa Islam ditempatkan sekedar sebagai "wadah" formal dari suatu "isi" berupa ajaran spiritual Jawa ini telah diperkenalkan oleh Yasadipura I (1729-1803) dalam *Serat Cabolek*. Dialah yang mengusulkan agar Islam diterima oleh orang Jawa namun dengan syarat sekedar sebagai petunjuk formal atau sebagai wadah dari substansi budaya Jawa yang memungkinkan nilai-nilai spiritual Jawa dapat terus berkembang dalam "bungkus" Islam. Lihat, Koentjaraningrat, "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power," dalam Ahmad Ibrahim et al (eds.), 1985, *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, hal. 288. Lihat juga Mark R. Woodward, *op.cit.*, hal. 72.

<sup>5</sup> W.F. Wertheim, 1964, *Indonesian Society in Transition: A Study in Social Change*, The Hague: W. van Hoeve, hal. 205.

dengannya.<sup>6</sup> Mereka sangat dibatasi dalam mengenal Islam dan kepada mereka diajarkan bahwa agama yang sesuai dengan kepribadian dan budaya mereka adalah agama nenek moyang sebelum datangnya Islam. Islam seperti yang diajarkan oleh lembaga-lembaga pendidikan tradisional dianggap tidak lebih dari sekedar “sampah dari abad pertengahan yang dibawa-bawa oleh penganut agama ini sepanjang sejarahnya.”<sup>7</sup>

Di balik semua usaha penjajah menjauhkan penduduk pribumi dari Islam, Islam masih memiliki daya tarik tersendiri dan tetap menjadi benteng pertahanan yang cukup kuat menghadapi penetrasi budaya asing tersebut. Ini terbukti dengan adanya *enclaves* atau kantong berupa kampung “kauman,” “putihan” dan pesantren di berbagai wilayah Nusantara.<sup>8</sup> Terlepas dari propaganda pihak Belanda kepada kalangan aristokrat tentang kejelekan Islam, di wilayah-wilayah kantong ini Islam masih terus dijadikan keyakinan rakyat setempat dan menjadi sumber semangat mempertahankan diri dari penetrasi penjajahan.<sup>9</sup> Di tempat-tempat seperti inilah semua warisan tradisi keislaman dilestarikan. Di sini pula ummat Islam di Nusantara berusaha memperdalam keyakinan dan mengembangkan pemahaman mereka atas ajaran-ajaran agama. Bahkan pendidikan Belanda yang tadinya dimaksudkan untuk menjauhkan penduduk pribumi dari Islam, dalam batas-batas tertentu, juga memberi manfaat bagi penyebaran Islam sendiri. Di antara pegawai rendahan yang diangkat oleh Belanda (khususnya yang di Sumatra) ternyata masih banyak yang memiliki komitmen terhadap Islam. Mereka dianggap oleh rakyat sebagai kalangan terdidik yang telah mencapai kemajuan yang sangat hebat. Keteguhan mereka

<sup>6</sup> Upaya Belanda menjauhkan kaum aristokrat Jawa dari Islam dengan tujuan untuk mempercepat penyebaran agama Kristen ternyata tidak mudah diwujudkan. Salah satu faktor penyebabnya ialah kenyataan bahwa agama Kristen dianggap sebagai agama kalangan penguasa yang tidak lain adalah kaum penjajah sendiri. Karena penguasa Belanda dinilai sangat rasialis, maka rakyat kebanyakan menjadi enggan untuk menuruti ajakan mereka untuk berpindah agama. Lihat Gottfried Simon, 1912, *The Progress and Arrest of Islam in Sumatra*, London: Marshall Brothers, hal. 30. Di sini pula sebenarnya terletak kekeliruan penguasa Belanda ketika berasumsi bahwa kecenderungan sinkretis masyarakat Jawa akan memudahkan mereka untuk mengkristenkan penduduk Jawa dibandingkan dengan penduduk wilayah lain yang kuat Islamnya. Lihat Harry J. Benda, “Christian Snouck Hurgronje and Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia,” dalam Ahmad Ibrahim *et al.* (eds.), 1985, *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, hal. 65.

<sup>7</sup> Ungkapan tersebut berasal dari C. Snouck Hurgronje, lengkapnya berbunyi: [traditional Islamic learning] “was medireview rubbish which Islam has been dragging along in its wake for too long.” Dikutip dari Richard C. Martin *et al.*, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medireview School to Modern Symbol*, 1997, Oxford: Oneworld, hal. 140, berdasarkan karya Hurgronje, 1931, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden: E.J. Brill, hal. 79.

<sup>8</sup> Keberadaan kantong-kantong Islam berupa “kauman,” “putihan” dan pondok pesantren di berbagai tempat di wilayah Nusantara telah diakui Snouck Hurgronje sebagaimana yang dilaporkan dalam bukunya *Islam di Hindia Belanda*, hal. 30.

<sup>9</sup> Inilah yang disebut sebagai salah satu “*paradoxical consequences*” penjajahan Belanda di Indonesia. Ternyata ummat Islam di Indonesia cukup banyak mengambil manfaat dari kedatangan penjajah Belanda dengan berbagai fasilitas yang diberikan penjajah tersebut, di antaranya adalah modernisasi pendidikan. Selain itu, sebagaimana telah banyak dikutip orang, kedatangan penjajah Belanda juga dianggap telah memberikan motivasi yang cukup kuat bagi ummat Islam di kepulauan Nusantara untuk memperkokoh kesatuan mereka. Oleh karena itu tidak terlalu keliru jika dikatakan bahwa Islam, pada masa penjajahan tersebut, telah tampil sebagai kekuatan pemersatu: “*The vast majority of Indonesians found in Islam a unifying force and a refuge.*” Lihat Wertheim, *op.cit.*, hal. 204.

dalam mempertahankan keyakinan dan menjalankan ajaran Islam juga sangat dikagumi rakyat dan menumbuhkan semangat mereka untuk tetap menganut agama ini. Di samping itu, penggunaan bahasa Melayu sebagai *lingua franca* di Nusantara juga mempunyai peran yang sangat besar bagi penyebaran Islam. Salah satunya, karena bahasa Melayu (masih) menggunakan huruf Arab sebagai medium penulisannya maka hal itu memperteguh keyakinan sebagian rakyat bahwa mereka akan bisa maju dan terdidik jika mereka mau memeluk agama Islam.<sup>10</sup> Di sisi lain, pengetahuan modern yang diberikan pendidikan Barat telah membukakan wawasan rakyat pribumi untuk mengenal kemajuan dan mendorong mereka untuk meninggalkan tradisi animisme atau dinamisme, suatu proses pencerahan yang menjadi salah satu tujuan dari misi penyebaran Islam itu sendiri.<sup>11</sup>

### *C. Polarisasi Modernis – Tradisionalis*

Mengikuti perkembangan Islam di Indonesia semenjak dikenalkan sistem pendidikan modern oleh kaum penjajah kita menyaksikan berbagai variabel yang semakin mengkrystal. Semenjak dekade kedua abad ke-20, ummat Islam di Indonesia terpolarisasi menjadi kelompok modernis dan tradisionalis, masing-masing dengan cirinya yang khas. Menurut pengamatan Clifford Geertz yang terkenal dengan kajiannya tentang karakteristik Islam di Indonesia yang dibedakan menjadi *santri*, *abangan*, dan *priyayi*, Islam di Indonesia pada dekade 1950-an dapat dicirikan sebagai adanya pertentangan antara kalangan modernis dan tradisionalis. Secara garis besar perbedaan antara keduanya dapat dilihat dari beberapa aspek berikut:

*Pertama*, kalangan tradisionalis lebih menekankan hubungan dengan Tuhan dari sisi berkah dan ganjaran dari kebaikan moral dan amal adalah sepenuhnya merupakan ketentuan dari kehendak-Nya. Bagi kalangan modernis, bentuk hubungan dengan Tuhan ini diwujudkan dengan adanya kerja keras dan penentuan nasib sendiri (*self determination*).

*Kedua*, kaum tradisionalis cenderung berpandangan “totalistik” dalam hal peran agama dalam kehidupan, sehingga seluruh aspek kehidupan didasarkan atas pertimbangan agama, dan batasan antara agama dan kehidupan profan menjadi kabur. Bagi kaum modernis hubungan agama dan kehidupan duniawi ini lebih “sempit”, yaitu sebatas hal-hal yang telah didefinisikan secara tegas, sehingga batasan sakral dan profan menjadi tegas.

---

<sup>10</sup> Gottfried Simon, *op.cit.*, hal. 30.

<sup>11</sup> Dalam ungkapan Simon hal tersebut dinyatakan secara tegas dengan mengatakan: “*Modern technical knowledge and discovery, Colonial protection and Colonial civilization have not only opened up the globe for the missionary enterprise; these things also turn to the advantage of our mighty rivals in the conquest of the heathen soul.*” Lihat *Ibid.*, hal. 35.

*Ketiga*, kelompok tradisionalis cenderung kurang tegas (meskipun masih tetap peduli) dengan kemurnian akidah mereka dan membiarkan praktek-praktek ritual non-Islam, setidaknya sebagian kecil darinya, untuk tetap dijadikan amalan mereka. Kalangan modernis lebih menjaga kemurnian akidah dan praktek keagamaan mereka dari hal-hal yang berasal dari luar Islam.

*Keempat*, kaum tradisionalis menekankan “aspek konsumtif” dari amaliah keagamaan, dan mementingkan pengalaman keagamaan. Bagi kaum modernis, aspek instrumental agama lebih ditekankan, dan mereka lebih peduli dengan sikap keagamaan, ketimbang pengalaman keagamaan semata.

*Kelima*, kaum tradisionalis cenderung membenarkan praktek-praktek yang didasarkan pada adat-istiadat dan pendapat para ulama masa lalu. Kaum modernis lebih menggunakan jastifikasi keagamaan berdasarkan nilai-nilai pragmantisnya dalam kehidupan kontemporer dan merujuk kepada teks-teks al-Qur’an dan Hadits serta menafsirkannya secara longgar.<sup>12</sup>

Pada dasarnya perbedaan keduanya dalam hal doktrin dapat disimpulkan sebagai yang bersandar kepada “ketentuan nasib” lawan “penentuan nasib sendiri,” pandangan keagamaan yang “totalistik” melawan pandangan yang “terbatas”, yang sinkretis melawan yang puritan, kecenderungan mementingkan pengalaman beragama melawan penekanan kepada aspek instrumental agama, dan kecenderungan membenarkan praktek-praktek keagamaan berdasarkan adat-istiadat dan pendapat para ulama masa lalu berhadapan dengan pembenaran berdasarkan bunyi teks al-Qur’an dan Hadits. Berdasarkan perbedaan ini semua, Geertz menegaskan bahwa bukanlah suatu kebetulan semata jika orang beranggapan bahwa kalangan tradisionalis, secara kultural, sebenarnya lebih dekat dengan kelompok abangan.<sup>13</sup> Sekalipun demikian, perlu dicatat bahwa karena perbedaan ini didasarkan pada penelitian Geertz pada dekade 1950-an, maka tidak semua aspek yang dibedakan tersebut tetap berlaku sampai sekarang. Kaum tradisionalis, terlepas dari gambaran yang diberikan Geertz di atas, sudah mengalami banyak perubahan dan perkembangan. Kalangan tradisionalis - sebagaimana halnya “kaum santri” lainnya - juga telah terangkat tingkat sosial dan ekonominya selama beberapa dekade belakangan. Bersamaan dengan itu, dengan semakin tingginya fluktuasi gesekan atau mobilitas yang mereka alami, mereka semakin terbuka terhadap pemahaman doktrin-doktrin yang lebih murni. Perubahan serupa juga dialami oleh kalangan abangan, meskipun dalam kadar yang berbeda.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Clifford Geertz, 1960, *The Religion of Java*, New York: The Free Press of Glenco, hal. 149-150.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hal. 161.

<sup>14</sup> Fauzan Saleh, 2001, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*, Leiden: E.J. Brill, hal. 103.

#### D. Skriptualis – Substansialis

Dalam karyanya yang lain, *Islam Observed* (1967), Geertz masih menunjukkan kepeduliannya dengan karakteristik Islam di Indonesia, dengan menyoroti sikap keagamaan kaum modernis yang cenderung mengarah kepada skriptualisme. Geertz mengasumsikan betapa kuatnya kecenderungan skriptualis kalangan modernis ini, sehingga ia berkesimpulan bahwa kecenderungan inilah yang sangat dominan mewarnai kehidupan ummat Islam di Indonesia. Berdasarkan pengamatannya pula Geertz menegaskan bahwa dinamika modernisasi tidak mampu menggoyahkan pemikiran skriptualis ini. Lebih jauh Geertz beranggapan bahwa pemikiran skriptualis inilah yang menjadi *mainstream* Islam di Indonesia dan mendominasi perdebatan intelektual ummat Islam di negeri ini selama dekade 1950-an. Sayang, Geertz sudah kurang tertarik untuk melihat perkembangan Islam di Indonesia pada beberapa dekade sesudahnya. Pengamatan terhadap perkembangan Islam di Indonesia selanjutnya diteruskan oleh para Indonesianis lain, seperti Robert W. Hefner, Mitsuo Nakamura, James L. Peacock, R. William Liddle, dan Daniel S. Lev. Mereka mengemukakan pandangan yang berbeda-beda tentang perkembangan Islam di Indonesia di era kontemporer sesuai dengan disiplin keilmuan masing-masing.

Berbeda dengan pandangan pesimistis Clifford Geertz di atas, pengamatan lebih terkemudian terhadap perkembangan Islam di Indonesia menunjukkan bahwa ruang gerak pemikiran Islam skriptualis semakin menyempit, dan hampir kehilangan pesonanya. Melalui proses sosio-kultural yang panjang, pemikiran-pemikiran keislaman yang bercorak skriptualis mulai melemah, sejalan dengan semakin luasnya kesempatan umat Islam untuk mendapatkan akses ke pendidikan modern yang memperluas wawasan mereka. Sejak dekade 1970-an, corak pemikiran yang berkembang dan terus menguat ialah pemikiran keislaman yang substansialis. Model pemikiran ini semakin diminati dan mendapat sambutan yang semakin luas, karena dinilai lebih cocok dengan realitas masyarakat Indonesia yang plural. Proses modernisasi yang intensif sejak awal 1970-an telah mendorong penguatan pemikiran Islam substansialis dan sekaligus mempersempit ruang gerak pemikiran kaum skriptualis, sekalipun tidak mungkin bisa menggantikannya atau menghilangkannya sama sekali.<sup>15</sup>

Modernisasi membawa perubahan besar pada hampir semua dimensi kehidupan masyarakat. Modernisasi juga mengantarkan masyarakat Muslim ke sebuah wacana atau pemikiran baru yang lebih relevan dengan kemajuan zaman. Melalui proses modernisasi pula ummat Islam mampu tampil secara modern, merambah ke berbagai spektrum kehidupan sosial, budaya dan politik.

---

<sup>15</sup> R. William Liddle, 1996, *Leadership and Culture in Indonesian Politics*, Sydney: Asian Studies Association of Australia, hal. 267.

Islam, jauh dari kesan tradisional, kolot dan terbelakang, telah begitu menjiwai modernitas zaman serta menjadi spirit dalam dinamika kemodernan itu sendiri. Ini tercapai, antara lain, berkat semakin terbukanya kesempatan masyarakat memperoleh pelayanan pendidikan modern, baik yang difasilitasi oleh pemerintah maupun yang diupayakan lembaga-lembaga swasta. Pendidikan, telah berfungsi sebagai fasilitas yang menjembatani kesenjangan kebodohan dan konservatisme massa rakyat dengan modernitas yang ditonjolkan kalangan penguasa.

Mengapa ruang gerak skriptualis menjadi sempit dalam proses modernisasi tersebut? Ini tidak lepas dari beberapa ciri pemikiran skriptualis, antara lain: (1) Bersifat normatif, bertumpu semata-mata pada teks yang menjadi pedoman bakunya. (2) Kurang memberi tempat kepada upaya penafsiran baru atas teks-teks normatif. (3) Sering menutup rapat pintu dialog untuk mengembangkan wacana pemikiran alternatif. (4) Kurang toleran terhadap perbedaan pendapat, karena terkungkung nilai-nilai normatif yang menjadi pegangannya, dan (5) lebih mengutamakan dimensi formalisme-legalisme dan simbolisme. Dengan ciri-ciri seperti ini, dapat dikatakan ekspresi pemikiran keislaman skriptualis cenderung mementingkan label daripada substansi, kemasan jauh lebih diutamakan dari isi. Ide tentang negara Islam, partai Islam, dan segala sesuatu yang berlabel Islam merupakan wujud nyata pandangan skriptualis ini.

Berbeda dengan ciri-ciri skriptualis di atas, ciri-ciri pemikiran substansialis antara lain:<sup>16</sup> (1) Tidak terkungkung semata-mata oleh nilai normatif, sehingga lebih leluasa memahami teks dan tradisi Islam secara terbuka dan dinamis. (2) Teks dan tradisi Islam tidak dijadikan sebagai sistim credo yang beku, sehingga tidak menutup peluang bagi interpretasi baru sesuai dengan perkembangan kontemporer. (3) Dalam pemikiran kaum substansialis, teks-teks normatif itu akan lebih bermakna bila dilakukan penafsiran ulang sesuai dengan dinamika perkembangan masyarakat, karena pemahaman terhadap teks tak bisa lepas dari pemahaman terhadap konteks. (4) Isi jauh lebih dipentingkan dari bentuk atau label, sehingga berusaha menjauhi hal-hal yang bersifat simbolis, legal formalistis semata. (5) Berusaha agar nilai-nilai universal Islam seperti keadilan sosial, demokrasi, toleransi, dan egalitarian dapat diwujudkan dalam kehidupan masyarakat untuk dijadikan etika sosial. Dalam hal terakhir ini upaya mewujudkan keadilan sosial jauh lebih penting dari berdebat soal negara Islam atau partai Islam.

Selain faktor modernisasi, pemikiran substansialis berkembang lebih subur karena kesadaran adanya pluralisme. Berbeda dengan asumsi Geertz tahun 1950-an, pada era 1980-an ke depan pemikiran Islam substansialis telah menjadi

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, hal. 75.

*mainstream* dalam pemikiran keislaman di Indonesia. Realitas masyarakat Indonesia yang majemuk telah menyediakan lahan subur bagi berkembangnya pemikiran substansialis ini. Para pemikir substansialis lebih peduli dengan upaya menyuarakan pesan moral daripada menonjolkan atribut formal, sehingga memungkinkan untuk mengakomodasi kepentingan bangsa yang lebih luas. Perkembangan pemikiran Islam di Indonesia selama lebih kurang dua dekade terakhir juga ditandai oleh munculnya ketegangan-ketegangan kreatif kedua corak pemikiran yang berbeda tersebut, terutama pada tataran artikulasi politik. Dalam hal ini artikulasi pemikiran politik kalangan skriptualis lebih kental warna ideologisnya, dengan semangat memperjuangkan agar Islam menjadi kekuatan legal dalam kehidupan kenegaraan. Wujud nyata yang dicita-citakan ialah penegasan Islam sebagai dasar dan ideologi negara. Dalam memperjuangkan agenda politiknya mereka menggunakan pendekatan non-integratif dan bersifat partisan, serta memandang bahwa parlemen merupakan pilihan tunggal untuk dijadikan medan perjuangan. Dengan menggunakan logika linear, mereka beranggapan bahwa partai Islam adalah wadah satu-satunya memperjuangkan cita-cita politik Islam.

#### *E. Suatu Perkembangan Baru*

Namun dari berbagai macam perkembangan tersebut ada suatu bentuk perkembangan baru yang cukup menjanjikan bagi suasana kehidupan berbangsa dan bernegara di masa yang akan datang. Selama beberapa dekade terakhir abad ke-20, Islam di Indonesia telah tampil secara lebih elegan, bisa diterima berbagai pihak dengan mengesampingkan kecurigaan-kecurigaan atau asumsi-asumsi negatif masa sebelumnya. Islam sudah tidak dicurigai sebagai agama yang ekstrim, hanya mementingkan kepentingan kelompoknya dan tidak peduli dengan kepentingan bangsa secara umum. Kecurigaan terhadap ambisi ingin mendirikan negara Islam di Indonesia sudah semakin tipis, dan kesediaan ummat Islam untuk ikut serta dalam proses modernisasi dan pembangunan cukup nyata kelihatan.<sup>17</sup> Tokoh-tokoh yang tampil bukan kalangan yang sebelumnya dicurigai ingin menjadikan Islam sebagai dasar negara. Terlepas dari berbagai kritikan dan koreksi terhadap "pemaksaan" penggunaan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi sosial dan politik yang ada, hal tersebut telah mengkondisikan adanya keharmonisan dalam

---

<sup>17</sup> Sebuah artikulasi menarik dan komprehensif tentang hubungan Islam dan negara dalam tataran politis dapat dirujuk pada Bahtiar Effendy, 1998, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina. Disebutkan, antara lain, bahwa telah terjadi suatu proses transformasi hubungan politik Islam dan negara, yaitu dari bentuk permusuhan dan kecurigaan ke arah yang lebih harmonis, meskipun hal tersebut hanya bersifat sementara. Proses selanjutnya bisa berkembang baik menjadi semakin memusuhi, atau sebaliknya. Untuk dapat mempertahankan hubungan yang lebih harmonis antara keduanya, menurut Effendy, perlu dipertimbangkan agar ummat Islam cukup terwakili dalam lembaga-lembaga politik secara proporsional, dan dipertahankannya komitmen nasional bahwa Indonesia bukanlah negara sekuler. Lihat *Ibid.*, hal. 338.

kehidupan berbangsa dan bernegara. Hubungan intern ummat beragama juga semakin kondusif untuk saling membuka diri dan memungkinkan dieliminirnya sekat-sekat sektarianisme atau keterikatan primordialisme.

Muslim yang baik, tidak harus menetapkan label golongan tertentu atau mengikuti suatu madzhab tertentu. Sebaliknya, kecenderungan saling mencemooh atau mendiskreditkan kelompok lain karena perbedaan cara-cara mengamalkan ritual agama makin berkurang. Masjid yang tadinya diklaim sebagai milik kelompok tertentu juga didatangi kelompok lain untuk melaksanakan ibadah atau menghadiri pengajiannya. Bahkan semakin banyak masjid dibangun tidak atas nama kelompok atau mewakili warna kelompok tertentu. Demikian pula dengan fasilitas pendidikan yang dikelola oleh suatu kelompok sering dipenuhi oleh pemuda-pemuda yang haus akan ilmu pengetahuan dari anggota kelompok lain yang berbeda afiliasi keagamaannya. Dalam hal ini fasilitas pendidikan agama yang diberikan pemerintah juga sangat besar sekali peranannya. Sebagai lembaga pendidikan publik, ia harus mengayomi semua golongan dan sudah barang tentu tidak boleh memihak atau mencirikan warna golongan tertentu. Ini sesuai dengan janji pemerintah bahwa pemerintahan dibangun untuk melindungi kepentingan semua golongan, termasuk dalam aqidah dan keyakinan. Yang jelas, selama masa tersebut, sektarianisme tampak begitu mencair dan tidak ada hambatan psikologis untuk saling menyapa dan bersahabat akrab.

Dalam kondisi seperti itu pula sebenarnya ummat Islam menuai banyak keuntungan kultural. Kalau dulu, pada tahun 1950-an, orang saling mencaci karena pendukung partai tertentu dianggap “tidak santri” meskipun taat beribadah dan menjalankan semua perintah agama, pada masa dekade-dekade terakhir abad ke-20 orang semakin sadar bahwa untuk menjadi Muslim yang baik orang tidak mesti harus mendukung suatu partai atau kelompok tertentu yang mengusung label Islam secara eksklusif.<sup>18</sup> Hilangnya sektarianisme di kalangan ummat Islam sungguh merupakan suatu prestasi yang layak disyukuri dan dipertahankan semua pihak. Ini merupakan hasil perjuangan dan kesadaran yang terus menerus diupayakan dengan tidak mengenal lelah selama bertahun-tahun. Dengan mengedepankan Islam yang inklusif, tidak sektarian, Islam mampu menarik banyak kalangan untuk bergabung atau

---

<sup>18</sup> Suatu ilustrasi yang menarik telah diberikan oleh Bambang Pranowo dalam kajiannya tentang partai politik dan Islamisasi di pedesaan Jawa. Dengan mengambil sampel dari desa Tegalroso, wilayah Magelang, Jawa Tengah, Pranowo menjelaskan bahwa menjelang Pemilihan Umum 1955 sangat kental sekali keterkaitan antara politik dan agama. Akibatnya, hanya orang-orang yang mendukung partai Islam saja yang dianggap benar-benar Muslim atau santri. Di sisi yang lain, para pendukung partai “sekuler” (baca: PNI dan PKI) melihat bahwa para pendukung partai Islam adalah orang-orang fanatik dan tidak nasionalis. Masing-masing pihak menjadi sangat eksklusif dan menganggap dirinya paling benar. Akibat lebih lanjut dari itu semua ialah para pendukung partai sekuler semakin menjauhi—untuk tidak mengatakan memusuhi—tokoh-tokoh agama setempat. Tegasnya, kehadiran partai politik telah mempertajam perbedaan antara santri dan mereka yang masih setia dengan Islam kejawaen. Bambang Pranowo, 1999, *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, Jakarta: Adi Cita, hal. 45.

menyatakan diri secara tegas sebagai Muslim. Lebih dari itu tidak ada hambatan bagi seseorang menyatakan diri sebagai Muslim atau menggunakan simbol-simbol identitas keislaman. Kenyataan terkini bahwa pendirian partai politik berlabel Islam tidak menimbulkan banyak kecurigaan - bahkan dilihat sebagai hal yang wajar untuk menyuarakan hak politik suatu kelompok - pada dasarnya merupakan bagian dari "keuntungan kultural" ini.

Bila dicermati keseluruhan perkembangan Islam di Indonesia sejak kurang lebih tiga dekade terakhir abad ke-20, akan tampak beberapa kemajuan yang dapat disebut sebagai perluasan budaya santri, sejalan dengan semakin maraknya kesadaran beragama pada sebagian besar anggota masyarakat. Ada beberapa faktor yang dapat digaris-bawahi sebagai pendukung terhadap perluasan budaya santri ini, seperti:

*Pertama*, adanya upaya terus menerus para ulama dan intelektual Muslim memberikan rumusan doktrin teologis yang mudah diterima dan bisa dijadikan pedoman dalam memperkuat keyakinan. Formulasi instan dalam wacana teologis ini barang-kali pertama-tama diberikan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah pada tahun 1929, dalam rumusan *Kitab al-Iman*. Dengan menggunakan rumusan bahasa Indonesia, di samping teks Arabnya, *Kitab al-Iman* telah memberikan kemudahan kepada masyarakat luas untuk memahami doktrin pokok keyakinan ini. Begitu rumusan dasar ini digariskan secara mapan dan dilanjutkan dengan elaborasi beberapa pokok keyakinan berkaitan dengan upaya-upaya pemurnian *tauhid* oleh tokoh-tokoh seperti K.H. Mas Mansoer, A. Hassan, dan Hamka, maka tampillah Harun Nasution dengan rumusan teologisnya yang lebih sistimatis dengan muatan yang lebih kompleks. Upaya-upaya Harun Nasution membuahkan sukses besar, karena dukungan IAIN dalam menyebarkan pandangan-pandangan teologisnya yang inovatif. Kedatangan Nurcholish Madjid memperteguh keberhasilan pengembangan wacana teologis yang dipelopori Harun Nasution. Madjid tidak hanya memperbaiki substansi dasar wacana teologis yang diberikan oleh Nasution, tetapi juga memperluas basis wacana tersebut dengan menjabarkan bagaimana menempatkan wacana teologis yang lebih canggih ini dalam konteks budaya Indonesia yang bisa diterima secara luas untuk menunjang proses demokratisasi.

*Kedua*, pembaharuan sistem politik yang secara tidak sengaja memberikan dukungan terhadap penyebaran budaya santri. Salah satu kebijakan politik yang diterapkan Orde Baru ialah kebijakan "massa mengambang" (*floating mass*), hingga partai politik tidak diperbolehkan menjalankan aktivitas politiknya di tingkat desa. Demi menunjang keberhasilan pembangunan, rakyat didepolitisir, atau dijauhkan dari persoalan-persoalan politis, kecuali sekali setiap lima tahun, yaitu masa pemilihan umum. Bagi ummat Islam, meskipun kebijakan ini dinilai telah merugikan hak-hak politik mereka, mereka tetap

mendapatkan manfaat tersendiri, dengan berkurangnya konflik-konflik ideologis yang ditimbulkan oleh perbedaan afinitas ideologis-primordial. Demikian pula halnya dengan kebijakan asas tunggal yang semula ditentang, ternyata memberikan dampak positif tersendiri berupa terciptanya kohesifitas ummat. Dalam masa seperti itu, tidak ada lagi satu partai Islam pun yang secara *legitimate* bisa mengklaim ideologi partainya sebagai satu-satunya representasi Islam di Indonesia. Lebih dari itu, tidak ada lagi ancaman politis bagi warga masyarakat untuk menyatakan diri sebagai seorang Muslim. Menyatakan diri sebagai seorang Muslim yang taat tidak dicap sebagai orang yang fanatik, sehingga makin banyak orang yang tidak ragu-ragu menyatakan keislamannya, baik di tempat kerja, ruang publik maupun di tempat-tempat rekreasi.

*Ketiga*, perbaikan dalam bidang pendidikan agama besar sekali peranannya dalam mengembangkan budaya santri ini. Semua siswa diharuskan mengikuti pelajaran agama, termasuk dalam pendidikan umum Departemen Pendidikan Nasional. Perguruan Tinggi makin menunjukkan kepeduliannya terhadap kepentingan mahasiswa dalam mengamalkan perintah agama atau memperdalam pengetahuan agama mereka. Banyak dana telah dihimpun untuk menyelenggarakan kegiatan keagamaan di kampus. Oleh karena itu tidak heran dari perguruan-perguruan tinggi umum inilah tampil banyak pemimpin agama atau muballigh yang terkenal secara luas, seperti Imaduddin Abdurrahim, Jalaluddin Rahmat, Ahmad Syafii Maarif, dan M. Amien Rais, sekedar menunjuk beberapa contoh.

*Keempat*, kegiatan dakwah yang semakin intensif telah memenuhi sebagian besar keinginan masyarakat untuk memperkaya pengetahuan agama mereka. Dakwah yang bersifat fleksibel dan disajikan dengan berbagai variasi ini telah memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan budaya santri. Tampaknya dengan intensifikasi pelaksanaan dakwah ini sisa-sisa animisme, takhayul, dan khurafat semakin terkikis. Salah seorang pengamat Barat yang mengkaji tradisi slametan menunjukkan bahwa pelaksanaan dakwah yang intensif telah ikut berperan mengurangi sisa-sisa animisme dalam tradisi slametan ini. Slametan yang tadinya merupakan sesaji kepada kekuatan gaib untuk mendapatkan perlindungan dari segala bencana atau malapetaka, menurut Eldar Braten, makin diwarnai unsur-unsur keislaman. Bahkan istilah slametan banyak ditinggalkan, diganti dengan istilah *tahlilan*, suatu terminologi yang bersumber dari Islam. Oleh karena itu, terlepas dari makna simbolis makanan yang disajikan (ini pun juga sudah semakin jauh dari makna animistis), slametan makin dekat dengan tradisi Islam. Demikian pula halnya dengan tradisi ziarah kubur yang tadinya lebih kental dengan simbol-simbol animistis berupa pemujaan kepada arwah nenek moyang untuk mendapatkan berkah, *wangsit* dan *pangestu* dengan memberikan sesaji tertentu, sekarang banyak ditinggalkan. Dengan semakin dalamnya pemahaman masyarakat terhadap ajaran agamanya, ziarah kubur tidak lagi dimaksudkan untuk mendapatkan berkah tetapi sekedar

mendoakan ahli kubur atau mengingatkan seseorang akan akhir kehidupan duniawinya. Dengan kata lain, orientasi keagamaan yang bersifat animistis dengan “memuja” nenek moyang berubah menjadi lebih dekat kepada Islam sebenarnya, dengan mereorientasikan keyakinan mereka kepada Allah semata. Yang lebih penting lagi nama Allah lebih banyak disuarakan dan disebut dalam kehidupan sehari-hari, lewat pengeras suara di masjid-masjid, pengajian umum, dan oleh anak-anak yang belajar membaca al-Qur’an.<sup>19</sup>

Dengan gambaran di atas, tidak berlebihan jika dikatakan Islam di Indonesia, secara teologis, sudah berkembang semakin positif. Semakin banyaknya anggota masyarakat Muslim yang menyadari perlunya meninggalkan tradisi-tradisi lama yang tidak memiliki dasar dalam sumber doktrin Islam merupakan cerminan dari perluasan budaya santri. Kondisi seperti ini yang menjadi perhitungan pihak-pihak pengambil keputusan dalam bidang politik semenjak beberapa waktu yang lalu. Ummat Islam sebagai konstituen terbesar di tanah air, sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi, layak mendapatkan perhatian secara proporsional dari setiap penentu kebijakan. Mungkin atas dasar pertimbangan seperti ini pula bahwa pemimpin partai pemenang pemilu 1999 yang lalu harus meluruskan persepsi bahwa nasib ummat Islam di Indonesia sebetulnya tidak hanya menjadi perhatian dan kepedulian partai-partai berlabel Islam semata, tetapi juga harus menjadi kepedulian seluruh partai yang memiliki kesadaran terhadap perlunya mempertahankan kesatuan atau integritas bangsa.

#### *F. Paska Reformasi?*

Sekarang, bagaimana kita melihat perkembangan lebih lanjut dari semua prestasi yang pernah dicapai? Kalau kita semua sepakat bahwa hilangnya sektarianisme sebagai suatu prestasi yang layak kita syukuri bersama serta mendatangkan manfaat besar bagi perkembangan Islam, maka sejauh mana kondisi sekarang ini mendukung “prestasi” tersebut. Bisakah suasana saling akrab dan ramah menyapa sesama Muslim di Indonesia yang pernah terbina sebelum ini kita wujudkan kembali? Atau, gambaran apa yang sebenarnya lebih tepat kita gunakan untuk mendeskripsikan hubungan antar ummat Islam sekarang ini, setelah gelombang reformasi berjalan selama kurang lebih empat tahun? Apakah suasana saling menghujat, bahkan seruan yang amat ekstrim “menghalalkan darah” orang Islam lain - karena perbedaan visi politik - itu bukan merupakan titik balik dari semua upaya membangun Islam yang inklusif selama ini? Masih bisakah kita temukan sisa-sisa pengakuan atas hak-hak asasi orang lain untuk mengemukakan aspirasinya tanpa merasa terancam keselamatannya oleh kelompok yang merasa dominan? Indonesia yang diklaim sebagai negara hukum - bukan negara kekuasaan - tampaknya semakin jauh

---

<sup>19</sup> Eldar Braten, “To Colour, Not Oppose: Spreading Islam in Rural Java,” in Leif Manger (ed.), 1990, *Mustim Diversity: Local Islam in Global Contexts*, Surrey: Curzon Press, hal. 165-170.

dari idealisme seperti itu jika kita mengacu kepada perkembangan yang terjadi belakangan. Ketidak mampuan suatu kelompok melihat adanya perbedaan tampaknya akan membalikkan kita semua kepada suatu masa di mana segala sesuatu harus seragam (pakaian, ideologi, wacana, dan bahkan mungkin dalam pola fikir), dan menyalahi keseragaman harus dimusuhi, bahkan kalau perlu dibasmi.

Kembali kepada “arus balik” yang disuarakan oleh Pramoedya Ananta Toer di awal uraian ini, ada semacam kekhawatiran bahwa semangat itu sekarang sedang ditumbuhkan mereka yang berkepentingan. “Arus balik” bisa dimunculkan untuk suatu kepentingan tertentu dan dengan menggunakan berbagai *pretext*, termasuk upaya-upaya dekonstruksionisme yang menjiwai postmodernisme atau posttradisionalisme. Apakah memang arah itu yang sedang ditempuh dalam perjalanan bangsa kita ke depan? Mudah-mudahan asumsi ini tidak benar, dan barangkali akan sangat bijak jika kita ikuti suatu seruan untuk memelihara hal-hal yang baik dari khazanah masa lalu yang mendatangkan manfaat, sementara kita juga bersikap akomodatif dan terbuka terhadap hal-hal baru yang mempersegarkan semangat kita untuk berinovasi dalam menyongsong masa depan. Pengakuan dan kesadaran bahwa pluralisme adalah suatu keniscayaan sejarah seharusnya dapat membimbing kita kepada kedewasaan untuk mempercepat proses demokratisasi. Perkembangan Islam yang telah diupayakan sebagai agama yang ramah, santun dan mengayomi hendaknya terus kita pertahankan, bukan lagi Islam - meminjam istilah Akbar S. Ahmed - yang diasosiasikan dengan ancaman bom, keberingasan, pembakaran atau pengrusakan.<sup>20</sup>

Memang harus diakui bahwa, sampai saat ini pun proses Islamisasi di Indonesia masih belum final. Islamisasi di tanah air masih terus berlangsung; bukan hanya Islam terus menyebar kepada masyarakat pagan, tetapi juga anggota masyarakat yang mengaku menganut agama Islam sejak berpuluh-puluh tahun yang lalu sekarang semakin sadar perlunya memenuhi standar kehidupan yang lebih Islami.<sup>21</sup> Setidak-tidaknya hal tersebut tercermin dalam penampilan simbolis yang semakin semarak. Namun yang simbolis itu masih belum cukup, meskipun sudah lebih baik. Ada yang lebih esensial dari sekedar menampakkan simbol, yaitu mewujudkan komitmen keagamaan dalam kehidupan yang lebih nyata dalam bentuk kesalehan individu dan sosial, serta perilaku keagamaan yang lebih bermakna. Dalam euforia reformasi yang masih terus menggelora, kita tidak boleh kehilangan momentum untuk meningkatkan kualitas kehidupan beragama ini. Komitmen pada ajaran-ajaran

<sup>20</sup> Lihat Akbar S. Ahmed, 1992, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London and New York: Routledge, hal. 35-36.

<sup>21</sup> Lihat Mitsuo Nakamura, 1983, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, hal. 2 dan 13.

Islam harus dapat diwujudkan dalam upaya memperkokoh semangat menata kehidupan berbangsa dan bernegara secara lebih positif.

Kesadaran atau komitmen terhadap kebenaran agama harus direfleksikan dalam mencegah segala bentuk penyimpangan baik dalam perilaku sosial, praktek-praktek ekonomi maupun perilaku politik. Untuk itu perlu diingatkan kembali seruan salah seorang pemimpin nasional, M. Amien Rais, beberapa tahun yang lalu tentang perlunya menjunjung tinggi supremasi moral, dengan menjadikan moralitas sebagai "panglima."<sup>22</sup> Korupsi, kebiasaan menyuap, kolusi, dan nepotisme yang benar-benar bertentangan dengan nilai-nilai moral keagamaan ini harus dihentikan, kalau kita menghendaki tegaknya supremasi hukum. Untuk itu, seperti yang dianjurkan M. Amien Rais lagi, sistem moralitas yang lembek harus segera ditinggalkan, diganti dengan sistem atau tatanan moralitas yang tegas dan *rigid*. Dengan tatanan moralitas yang tegas dan *rigid* inilah kiranya batasan halal dan haram itu diakui dengan tegas, sehingga hal-hal yang dalam istilah agama disebut *syubuhah* itu akan dengan mudah dijauhi. Namun sistem moralitas yang tegas itu tampaknya tidak akan terwujud kalau landasan teologisnya tidak kuat. Dengan kata lain, untuk mewujudkan tatanan moralitas yang tegas diperlukan adanya sandaran teologis yang tegas pula. Untuk itu, teologi al-Asy'ari yang telah berabad-abad dijadikan anutan oleh kalangan ummat Islam Sunni, termasuk yang di Indonesia, perlu ditinjau ulang, terutama karena sifatnya yang *permissive* dan terlalu toleran terhadap pelanggaran norma-norma agama dan moral. Memang untuk menjadi Muslim, pertama-tama orang hanya dituntut untuk mengucapkan *syahadat*. Selanjutnya, seorang Muslim dituntut menjalankan syari'at agamanya, mengikuti semua doktrin teologis dan menunjukkan komitmennya terhadap tatanan moralitas yang diajarkan oleh Islam.

### *G. Theistic Subjectivism –Rationalistic Objectivism*

Kiranya sudah tiba saatnya bagi ummat Islam di Indonesia untuk mengarahkan perhatiannya kepada teologi rasional sebagai landasan untuk menegakkan tatanan moralitas yang lebih tegas. Moralitas lembek (*soft morality*) dan *permissive* yang biasa dikaitkan dengan teologi al-Asy'ari telah sering disalahgunakan untuk mentolerir berbagai bentuk penyimpangan dalam perilaku sosial seseorang maupun dalam kegiatan-kegiatan ekonomi dan politik. Moralitas lembek juga tak mampu berbuat banyak untuk mengembangkan upaya-upaya meningkatkan disiplin pribadi seseorang. Ini terutama karena lemahnya rasa tanggungjawab manusia dalam sistem "teologi *permissive*" al-Asy'ari yang mendasarinya. Teologi al-Asy'ari yang banyak

---

<sup>22</sup> Artikel M. Amien Rais berkaitan dengan hal ini pertama kali muncul di harian *Republika*, 14 Maret 1996, seperti yang dapat dilihat pada "Panglima" dalam *Republika Online*, <http://www.rad.net.id/republika/19603/14>, 14 Maret 1996. Artikel tersebut kemudian dicetak ulang dalam kumpulan tulisannya yang berjudul *Refleksi Amien Rais dari Persoalan Semut sampai Gajah* (1997), Jakarta: Gema Insani Press, hal. 86-88.

dianut oleh ummat Islam Indonesia (termasuk kaum modernisnya) lebih “menyandarkan” segala keputusan kepada kehendak Allah yang Maha Kuasa. Oleh karena itu sistem moralitas yang dibangunnya pun bersifat “*theistic subjectivism*.”<sup>23</sup> Sebutan “subjektivisme” dipakai untuk menunjukkan bahwa setiap nilai atau kualitas dari suatu tindakan ditentukan oleh “kemauan” subjek yang menghendaki terjadinya tindakan itu, baik berupa perintah, pernyataan, anjuran, larangan ataupun persetujuan dan ketidak-setujuan. Ia juga disebut “*theistic*” karena subjek dimaksud adalah Tuhan sendiri. Pemahaman teologi seperti ini kurang memberi tempat yang tegas pada tanggungjawab manusia atas tindakan-tindakan yang dilakukan. Bahkan secara arbitrer, orang yang menganut faham teologis seperti ini merasa tidak bersalah atas suatu tindakan yang merugikan orang lain, dengan alasan “tidak sengaja” atau menganggap tak ada jalan lain untuk memenuhi keinginannya. Dengan begitu ia dengan enaknyanya merasa tak bersalah dan ingin bebas dari segala tuntutan atau tanggungjawab serta tidak peduli dengan akibat kerugian atau penderitaan “korban”nya. Dalam lingkungan masyarakat yang cukup kental warna “feodalisme religius”nya sikap *theistic subjectivism* mendapat lahan yang subur untuk berkembang, karena tokoh-tokoh tertentu dianggap memiliki otoritas lebih untuk berbicara tentang atau atas nama agama, tanpa kritik dari pengikut mereka. Lebih lanjut, “feodalisme religius” sering berkembang menjadi “*spiritual slavery*,” suatu bentuk penghambaan spiritual bukan kepada Tuhan yang menjanjikan kebebasan individu, tetapi suatu penghambaan kepada sesama manusia atas keunggulan otoritas spiritual yang diklaimnya.<sup>24</sup>

Lawan dari “*theistic subjectivism*” adalah “*rationalistic objectivism*.” Dalam pandangan *rationalistic objectivism*, setiap tindakan, memiliki nilai etisnya tersendiri secara objektif. Baik dan buruk bukan ditentukan oleh adanya perintah dan larangan dari Tuhan semata-mata, tetapi karena karakteristik dari perbuatan itu sendiri. Karena nilai baik dan buruk adalah suatu entitas yang objektif, dia tidak bisa berubah sekedar karena adanya keinginan, pernyataan atau pemikiran pihak luar yang ingin melakukan *value judgement*, sekalipun yang menghendaki seperti itu adalah Tuhan sendiri. Sebagai contoh, berbuat adil itu adalah baik bukan karena Tuhan memerintahkan manusia berlaku adil, tetapi semata-mata karena nilai-nilai objektif dari kebaikan yang terkandung dalam keadilan itu sendiri. Jadi keadilan itu baik bukan karena hal itu diperintahkan oleh Tuhan, tetapi karena karakter perbuatan itu sendiri dan nilai-nilai objektif yang terkandung di dalamnya.

<sup>23</sup> Uraian yang cukup komprehensif tentang issue *theistic subjectivism* dan *objective rationalism* dapat dirujukkan kepada George F. Hourani, 1983, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* Oxford: Clarendon Press, 1971; idem, “Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology,” dalam Richard G. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam*, Malibu: Udena Publications, hal. 73-83.

<sup>24</sup> Untuk uraian lebih lanjut dari kedua istilah ini lihat A. Syafii Ma'arif, 1995, *Membumikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 85.

Karena nilai baik-buruk adalah suatu hal yang objektif, maka manusia, sesuai dengan prinsip *al-lutf* yang memungkinkan adanya *taklif* dari Allah, harus mampu menemukannya sendiri dan menjadikannya pedoman dalam perilaku sosialnya. Lebih dari itu, karena baik dan buruk semata-mata *tidak* ditentukan oleh “kehendak subjektif” dari Tuhan, maka manusia memiliki tanggungjawab yang penuh atas semua tindakan yang dilakukannya. Ia tidak mudah melemparkan tanggungjawab atas kesalahan yang ditimbulkan oleh perbuatannya kepada pihak lain dengan alasan “tidak sengaja,” atau karena adanya “hambatan” dan “keterpaksaan” yang tak mungkin dihindari. Hidayat Ilahi dalam konteks ini lebih berfungsi sebagai upaya mempermudah proses penyadaran tentang nilai-nilai baik-buruk yang bersifat objektif itu. Oleh karena itu, jika kesadaran teologis yang seperti ini dapat diwujudkan dalam sikap hidup seorang Muslim, maka moralitas yang lebih tegas akan dapat ditegakkan dan pengaruh negatif moralitas yang lembek mudah dieliminir, sehingga akhirnya moralitas benar-benar dapat dijadikan sebagai “panglima.”

#### H. Penutup

Secara simbolis, Islam di Indonesia paska reformasi sudah berkembang jauh lebih dinamis dibandingkan masa-masa sebelumnya. Namun dari sisi komitmen teologis dapat dikatakan kualitasnya masih belum banyak berubah. Berbagai wacana memang telah berkembang amat pesat, baik yang bercorak fundamentalis, liberal, maupun yang cenderung kekiri-kirian. Demikian pula halnya dengan semangat mengekspresikan nilai-nilai keagamaan pada level simbolis-institusional. Wanita Muslimah berjilbab sudah sangat umum, masjid dibangun hampir di setiap sudut kampung, dan semangat pergi haji atau umrah mengalahkan perhitungan-perhitungan ekonomis riil, dan bukan sekedar memenuhi tuntutan menjalankan kewajiban agama semata. Namun di balik realitas luar seperti itu belum nampak adanya peningkatan kualitas kehidupan yang mencerminkan komitmen keagamaan yang lebih mendalam. Ini dapat dilihat, misalnya, dari kenyataan bahwa meskipun wanita Muslimah telah banyak menggunakan jilbab, namun, pada saat adzan maghrib dikumandangkan, mereka justru memadati supermarket atau pusat-pusat perbelanjaan di kota, sementara masjid yang dibangun di mana-mana hanya diisi oleh satu-dua baris jamaah dan hanya sebagian kecil daripadanya adalah jamaah putri. Meskipun ratusan masjid pada saat-saat shalat fardhu masih banyak yang kosong, semangat membangun masjid baru tidak pernah kendor. Ironisnya lagi, pertambahan jumlah masjid di pusat-pusat pemukiman umat Islam tidak selalu identik dengan menurunnya tingkat dan kualitas kejahatan yang terjadi di lingkungan tersebut. (Inikah yang belakangan ditengarai sebagai merebaknya “gejala STMJ,” shalat terus, maksiat [tetap] jalan?).

Beberapa pengamat Barat terkagum-kagum dengan dinamika Muslimah di negeri kita. Meskipun mereka tetap berjilbab dengan amat rapi, mereka tidak

kurang lincah dan trampil dalam kehidupan sosial dan aktifitas publik, termasuk mengemudi mobil sendiri. Hal seperti itu, kata pengamat Barat tersebut, tak mungkin mereka dapati di Timur Tengah atau di Pakistan. Namun mereka, para pengamat Barat itu, mungkin saja tidak memperhatikan bagaimana sebagian mahasiswi di perguruan tinggi Islam negeri (yang berjilbab) itu berboncengan sepeda motor dengan laki-laki yang belum tentu muhrimnya dengan mempertontonkan kemesraan, layaknya sedang berpacaran. Dalam beberapa hal, jilbab yang mereka kenakan lebih nampak sekedar formalitas saja dan belum menunjukkan semangat yang semestinya dari makna jilbab yang mereka kenakan itu. Belum lagi jika dipertimbangkan kehidupan kampus IAIN/STAIN yang sering ditengarai semakin "liberal," bukan hanya dalam pemikiran, tetapi juga dalam soal kebebasan hubungan sesama mahasiswa dan mahasiswi. Beberapa kasus pelanggaran norma hubungan lelaki-perempuan yang terjadi di antara sesama penghuni kampus sering mencuat tanpa bisa ditutup-tutupi lagi.

Sementara upaya-upaya mencerdaskan kehidupan beragama terus digalakkan melalui perguruan-perguruan tinggi agama sampai ke tingkat magister dan doktoral, seorang tokoh yang bertitel haji di Pantura Jawa mengembangkan bisnisnya dalam pelayanan jasa bagi mereka yang memerlukan berbagai jenis azimat, khizib, mantra, rajah, mahabbah dan lain-lainnya, dengan memasang iklan yang cukup besar di sebuah koran lokal.<sup>25</sup> Kepatuhan anggota masyarakat terhadap hukum, seperti kita ketahui bersama, juga sangat memprihatinkan, seolah-olah agama yang katanya menjiwai kehidupan berbangsa dan bernegara ini tidak ada pengaruhnya sama sekali pada kesadaran akan perlunya mentaati kesepakatan yang telah ditetapkan bersama. Bahkan terdapat kecenderungan untuk menafikan hukum dengan sering bertindak main hakim sendiri. Daftar ini tentu bisa dibuat lebih panjang lagi dengan mencatat semua bentuk paradoksi dari semaraknya kehidupan beragama paska reformasi.

Contoh-contoh kejadian ini telah membenarkan suatu sinyalemen bahwa adanya setumpuk norma dan sederet khotbah agama tidak menjamin seseorang menjadi lebih baik akhlaqnya dan menjadi seorang yang agamis. Hal ini, seperti diungkap Komaruddin Hidayat, antara lain karena yang menggerakkan perilaku seseorang bukan setumpuk kaidah agama yang diceramahkan lewat pengajian, radio atau TV, tetapi emosi dan nilai-nilai yang telah terinternalisasi ke dalam sistem bawah sadar seseorang, yang merupakan akumulasi dari kebiasaan, cita-cita dan naluri instingtif manusia. Wacana dan retorika keagamaan bisa saja memenuhi ruang angkasa dan dunia percetakan. Tetapi sepertinya tidak banyak dari retorika moral keagamaan itu yang cukup meresap

---

<sup>25</sup> Lihat Radar Yogya - Jawa Pos, 27 Februari 2001.

dan menjiwai perilaku kehidupan ummat. Ini karena yang mengisi lapisan bawah sadar masyarakat kita adalah emosi dan imajinasi lain yang justru bersebarangan dengan norma-norma agama yang banyak diceramahkan tersebut.<sup>26</sup>

Kalau paradoksi-paradoksi seperti ini terus bertambah, maka apa yang terjadi sekarang menunjukkan bahwa perkembangan kehidupan beragama di Indonesia belum terlalu jauh berbeda dari gambaran yang diberikan oleh Ki Jurumartani "*clad in a Muslim attire to incite their admiration, but fill the heart beyond that attire with new fascinating legends instead of with the exhortations of the walis.*" Artinya, *to a certain degree*, Islam di Indonesia masih diterima secara superfisial. Islam sebagai sistim keyakinan hanya berfungsi sebagai "wadah" dari "isi" tradisi Jawa yang kental dengan unsur-unsur budaya lama. Mudah-mudahan ini tidak harus diartikan bahwa "*to be a Javanese does not necessarily means to be a Muslim, but merely an abangan,*" suatu pernyataan yang bertolak belakang dengan yang terjadi di Malaysia, bahwa "*to be a Malay equally means to be a Muslim.*"<sup>27</sup>

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Akbar S., 1992, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London and New York: Routledge.
- Benda, Harry J., 1985, "Christian Snouck Hurgronje and Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia," dalam Ahmad Ibrahim et al. (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Berg, C.C. 1953, "The Islamization of Java." *Studia Islamica*, vol. 1.

<sup>26</sup> Lihat Komaruddin Hidayat, "Menimbang Harga Diri Bangsa," *Kompas*, 6 Maret 2001, hal. 4-5.

<sup>27</sup> Sven Cederroth, "Indonesia and Malaysia," dalam David Westerlund dan Ingvar Svanberg (eds.), 1999, *Islam Outside the Arab World*, New York: St. Martin's Press, hal. 253. Sekedar sebagai perbandingan, layak dipertimbangkan bagaimana kehidupan ummat Islam di Malaysia dideskripsikan dalam ilustrasi berikut: "Sebagian besar kaum perempuan di Malaysia, termasuk banyak pegawai negerinya, menggunakan busana Muslimahal. Rambu-rambu di jalan raya dan tempat-tempat umum lainnya sering ditulis dengan huruf Arab. ... Jalan-jalan bersih, mobil-mobil tidak membunyikan klakson, dan orang-orang bertindak disiplin, mematuhi hukum dan peraturan dari yang sederhana hingga yang serius. Muda-mudi tidak bergandengan tangan di depan umum, dan orang-orang yang terlibat dalam pengedaran narkotika dihukum gantung.... Semua ini menunjukkan bagaimana masyarakat Muslim mampu mewujudkan nilai-nilai sosial yang tertib, disiplin, dan beradab. Terhapuslah pandangan yang menganggap bahwa bangsa Muslim identik dengan kekotoran, kebodohan, ketidakadilan, dan sebagainya." Lihat R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru," dalam Mark R. Woodward (ed.), 1998, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, penerjemah Ihsan Ali-Fauzi, Bandung: Mizan, hal. 294.

- Braten, Eldar, 1990, "To Colour, Not Oppose: Spreading Islam in Rural Java," in Leif Manger (ed.), *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*. Surrey: Curzon Press.
- Cederroth, Sven, 1999, "Indonesia and Malaysia," dalam David Westerlund dan Ingvar Svanberg (eds.), *Islam Outside the Arab World*, New York: St. Martin's Press.
- Effendy, Bahtiar, 1998, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
- Geertz, Clifford, 1960, *The Religion of Java*, New York: The Free Press of Glenco.
- Hidayat, Komaruddin, 2001, "Menimbang Harga Diri Bangsa," *Kompas*, 6 Maret.
- Hourani, George F., 1971, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford: Clarendon Press.
- , 1983, "Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology," dalam Richard G. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam*, Malibu: Udena Publications.
- Ibrâhîm, Ahmad *et al* (eds.), 1985, *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Koentjaraningrat, 1985, "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power," dalam Ahmad Ibrahim *et al* (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Liddle, R. William, 1996, *Leadership and Culture in Indonesian Politics*, Sydney: Asian Studies Association of Australia.
- , 1998, "Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru," dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, penerjemah Ihsan Ali-Fauzi, Bandung: Mizan.
- Maarif, A. Syafii, 1995, *Membumikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Martin, Richard C. *et al.*, 1997, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medireview School to Modern Symbol*, Oxford: Oneworld.
- Nakamura, Mitsuo, 1983, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Pranowo, Bambang, 2001, *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, Jakarta: Adi Cita, 1999.
- Radar Yogya - *Jawa Pos*, 27 Februari.
- Rais, M. Amien, 1997, *Refleksi Amien Rais dari Persoalan Semut sampai Gajah*, Jakarta: Gema Insani Press.
- , 1996, "Panglima." *Republika Online*, <http://www.rad.net.id/republika/9603/14>, 14 Maret.
- Ricklefs, M.C, 1979, "Six Centuries of Islamization in Java," dalam Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, New York: Holmes and Meier.
- Saleh, Fauzan, 2001, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20<sup>th</sup> Century Indonesia*. Leiden: E.J. Brill.
- Simon, Gottfried, 1912, *The Progress and Arrest of Islam in Sumatra*, London: Marshall Brothers.
- Toer, Pramoedya Ananta, 1995, *Arus Balik: Sebuah Novel Sejarah*, Jakarta: Hasta Mitra.
- Wertheim, W.F., 1964, *Indonesian Society in Transition: A Study in Social Change*, The Hague: W. van Hoeve.
- Westerlund, David dan Ingvar Svanberg (eds.), 1999, *Islam Outside the Arab World*, New York: St. Martin's Press.
- Woodward, Mark R, 1989, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press.
- (ed.), 1998, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, penerjemah Ihsan Ali-Fauzi, Bandung: Mizan.