



MASYARAKAT INDONESIA

MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 41

NOMOR 1, JUNI 2015

DAFTAR ISI

HIZBUT TAHRIR INDONESIA AND THE IDEA OF RESTORING ISLAMIC CALIPHATE Indriana Kartini	1-14
DARI ISLAM RADIKAL KE ISLAM PLURALIS GENEALOGI GERAKAN PADERI DAN PENGARUHNYA TERHADAP ISLAM PLURALIS DI PERBATASAN MINANGKABAU Syafwan Rozi	15-27
KITAB KUNING DAN KITAB SUCI: PENGARUH AL-JABIRI TERHADAP PEMIKIRAN KEAGAMAAN DI NU DAN MUHAMMADIYAH Ahmad Najib Burhani	29-42
THE JAKARTA CHARTER IN POST-SOEHARTO INDONESIA: POLITICAL THOUGHTS OF THE ELITES IN MUHAMMADIYAH Ridho Al-Hamdi	43-56
MAJELIS TAFSIR AL-QUR'AN DAN KEBERAGAMAAN DI INDONESIA: STUDI TENTANG PERAN DAN KEDUDUKAN HADIS MENURUT MTA Muhammad Alfatih Suryadilaga	57-73
TEKS <i>KETTE KATONGA WERI KAWENDO</i> PADA MASYARAKAT ADAT WEWEWA DI PULAU SUMBA: ANALISIS LINGUISTIK SISTEMIK FUNGSIONAL Magdalena Ngongo	75-89
TINJAUAN BUKU MASJUMI: Mencari Jejak Moderatisme dan Radikalisme Islam Kontemporer di Indonesia Nostalgawan Wahyudhi	91-101
TINJAUAN BUKU POLITIK BUDAYA KESEHARIAN INDONESIA KONTEMPORER DALAM LENSAMEDIA Wahyudi Akmaliah	103-113



MASYARAKAT INDONESIA

MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 41

NOMOR 1, JUNI 2015

DDC: 320.05**Indriana Kartini****HIZBUT TAHRIR INDONESIA DAN IDE PEMBENTUKAN KEMBALI
KHILAFAH ISLAM**

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 1–14

ABSTRAK

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) merupakan salah satu cabang dari organisasi internasional, Hizbut Tahrir. HTI menyebarkan agendanya dengan menekankan pada kewajiban bagi Muslim untuk menciptakan kembali kekhalifahan Islam mengingat HTI meyakini bahwa hal itu merupakan jalan utama untuk mengagungkan Islam sebagai kekuatan dominan. Studi ini berargumen bahwa keinginan HTI untuk menciptakan kembali kekhalifahan Islam bertentangan dengan ide negara kebangsaan di Indonesia. Dasar kerangka teori studi ini adalah bagian dari dimensi 'politik-agama' dalam hubungan antarbangsa. Studi ini menggunakan analisis historis untuk memahami perdebatan antara ide sistem khalifah dan negara bangsa dengan menganalisis ide HTI mengenai pembentukan kembali khilafah Islam. Analisis menunjukkan bahwa ketegangan antara HTI dengan elemen lain dalam masyarakat Indonesia berkaitan dengan pengaturan negara melambungkan kompetisi yang berkelanjutan antara kelompok Islamis dan nasionalis.

Kata Kunci: Khilafah Islam, negara bangsa, Hizbut Tahrir Indonesia

DDC: 305.06**Syafwan Rozi****DARI ISLAM RADIKAL KE ISLAM PLURALIS GENEALOGI GERAKAN
PADERI DAN PENGARUHNYA TERHADAP ISLAM PLURALIS DI PERBATASAN
MINANGKABAU**

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 15–27

ABSTRAK

Dialektika agama dan realitas sosial diyakini sebagai salah satu faktor penggerak munculnya gerakan sosial keagamaan. Realitas sosial dalam masyarakat dapat memicu penafsiran tipikal gerakan sosial dengan implikasi sosial yang mendasar pula. Walhasil, gerakan keagamaan radikal tumbuh sebagai reaksi keras terhadap struktur yang dipandang tidak adil dan mengancam eksistensinya. Polemik tentang gerakan Paderi di Minangkabau sebagai gerakan radikal harus dipahami secara menyeluruh dan tidak parsial melalui kajian sejarah dengan pendekatan genealogi. Menafsirkan sejarah pergerakan keagamaan ini agaknya tidak hanya sekadar dalam makna *time*, *space*, dan *actor*. Ternyata dengan menelusuri genealogi gerakan keagamaan itu akan memunculkan perubahan-perubahan identitas dan fakta sejarah yang bicara lain dalam dinamika sosialnya. Tuduhan bahwa gerakan Paderi adalah ekstrem dan radikal perlu dipahami secara komprehensif dan mendalam. Padahal, gerakan Paderi telah berperan dalam

menciptakan paham keagamaan masyarakat Islam perbatasan utara Minangkabau yang cenderung puritan dalam paham keagamaan, lebih pluralis karena dihuni oleh beberapa etnik dan bahkan agama, serta yang terpenting akomodasi antara adat dan agama. Dengan memakai pendekatan *post-modernism* terutama genealogi dan identitas, tulisan ini akan menelaah sejarah dan pengaruh gerakan Paderi terhadap paham keagamaan masyarakat perbatasan utara Minangkabau ini.

Kata Kunci: *Islam Radikal, Islam Pluralis, Genealogi Gerakan Paderi*

DDC: 305.06

Ahmad Najib Burhani

KITAB KUNING DAN KITAB SUCI: PENGARUH AL-JABIRI TERHADAP PEMIKIRAN KEAGAMAAN DI NU DAN MUHAMMADIYAH

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 29–42

ABSTRAK

Tulisan ini ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut ini: Pertama, mengapa kajian tentang pemikiran al-Jabiri begitu subur di lingkungan NU (Nahdlatul Ulama), terutama kelompok post-traditionalist, sementara di lingkungan Muhammadiyah, termasuk kelompok progresifnya, kajian al-Jabiri tidak mendapat respons serupa? Kedua, bagaimana kelompok *post-traditionalist* NU membaca pemikiran al-Jabiri dan menerjemahkannya dalam konteks ke-NU-an dan ke-Indonesia-an? Tulisan ini ingin menunjukkan bahwa 1) Perbedaan sikap antara NU dan Muhammadiyah dalam mengapresiasi pemikiran al-Jabiri terutama disebabkan karena tradisi keberagamaan yang berkembang di NU banyak dibentuk oleh Kitab Kuning, sementara di Muhammadiyah, Kitab Suci lebih dominan dalam membentuk tradisinya. 2) Kajian tentang al-Jabiri telah melahirkan nalar kritis di NU terutama ketika mereka membaca doktrin dan wacana yang selama ini telah mapan seperti Aswaja dan keterlibatan NU dalam peristiwa 1965.

Kata Kunci: *Post-traditionalism, modernism, 'aṣāla (otentisitas), 'aṣr al-tadwīn (era kodifikasi), turāth (heritage), tradisi, nahda (renaisans).*

DDC: 320.05

Ridho Al-Hamdi

PIAGAM JAKARTA PASCA SOEHARTO INDONESIA: PEMIKIRAN POLITIK ELITE MUHAMMADIYAH

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 43–56

ABSTRAK

Sebagai negara muslim terbesar di dunia, sejumlah gerakan Islam di Indonesia meyakini bahwa Piagam Jakarta merupakan jalan terbaik untuk mewujudkan syariat Islam karena nilai sejarah yang mulia dalam piagam tersebut. Namun, misi tersebut belum tercapai, karena mayoritas kelompok dan kekuatan politik Muslim beranggapan bahwa Piagam Jakarta sudah tidak relevan lagi dengan kondisi saat ini. Tulisan ini mencoba menganalisis pemikiran politik para elite Muhammadiyah, organisasi Islam moderat yang paling berpengaruh di Indonesia, terhadap gagasan pembentukan syariat Islam dengan menerapkan Piagam Jakarta sebagai prinsip negara selama masa transisi terutama seputar Sidang Tahunan MPR RI 1999–2002. Para elite Muhammadiyah memiliki peranan penting dalam menentukan dinamika politik di masa kini dan mendatang. Oleh karena itu, menguraikan pemikiran-pemikiran merupakan hal yang menarik. Hasil tulisan ini menunjukkan bahwa terdapat tiga model pemikiran politik di Muhammadiyah, yaitu moderat-transformatif, moderat-realistis, dan akomodatif-pragmatis. Masing-masing pemikiran memiliki karakteristik yang berbeda-beda, namun satu hal yang pasti adalah bahwa tidak ada elite Muhammadiyah yang mendukung gagasan negara Islam.

Kata Kunci: *Piagam Jakarta, syariat Islam, elite Muhammadiyah, pemikiran politik*

DDC: 306.06

Muhammad Alfatih Suryadilaga

**MAJLIS TAFSIR AL-QUR'AN DAN KEBERAGAMAAN DI INDONESIA:
STUDI TENTANG PERAN DAN KEDUDUKAN HADIS MENURUT MTA**

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 57–73

ABSTRAK

Perkembangan sosial masyarakat Islam Indonesia terkait dengan kajian hadis tampak sangat dinamis. Setiap organisasi kemasyarakatan (ormas) memiliki karakteristik berbeda dalam memaknai dan memosisikan salah satu sumber ajaran Islam tersebut. Salah satunya adalah Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Problem akademik yang muncul adalah terdapat riset yang menyebut bahwa MTA hampir tidak mendudukan Hadis sebagai salah satu dalil syar'iy sebagai penjelas Al-Qur'an. Tesis ini berhadapan dengan jargon MTA sendiri, yaitu kembali ke ajaran Al-Qur'an dan sunah yang sahih. Artikel ini mendiskusikan bagaimana MTA—saat ini dipimpin oleh Ahmad Sukino—menempatkan posisi Hadis (yang benar-benar sahih) sebagai sumber ajaran Islam setelah Al-Qur'an. Namun, MTA menyebut hanya sunah yang kualitasnya sahih saja yang dapat dijadikan dalil. Selain itu, MTA juga membedakan perilaku-perilaku kemanusiaan yang terkait dengan seni dan budaya dengan perilaku keagamaan murni yang umumnya disebut dengan 'ibadah. Maka, bagi MTA, tidak ada ibadah kecuali ada dasarnya berupa nash sharih, baik dari Al-Qur'an maupun sunah. Kemudian, apabila dilihat lebih mendalam dan kritis, sebenarnya MTA tidak mempertahankan konsistensi dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam secara tekstualis, namun terkadang disiplin ilmu fikih dan usul fikih digunakan sebagai salah satu sarana dalam menganalisis ayat Al-Qur'an dan hadis.

Kata Kunci: MTA, Tekstualis, Hadis, Sumber Ajaran Islam

DDC: 305.07

Magdalena Ngongo

**TEKS KETTE KATONGA WERI KAWENDO PADA MASYARAKAT ADAT WEWEWA
DI PULAU SUMBA: ANALISIS LINGUISTIK SISTEMIK FUNGSIONAL**

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 75–89

ABSTRAK

Kette Katonga Weri Kawendo (KKWK) merupakan salah satu tahapan pernikahan pada masyarakat adat Wewewa di Pulau Sumba. Tujuan penelitian ini adalah untuk mendapatkan informasi dan mendeskripsikan leksikogramatika, hubungan antarklausa, konteks situasi, genre/struktur, serta ideologi teks. Hasil analisis menunjukkan bahwa leksikogramatika teks mencakup transitivitas, modus, dan tema. (1) Transitivitas memperlihatkan makna mengekspresikan pengalaman, memiliki tiga unsur pokok, yaitu (a) partisipan direalisasi oleh kelompok nomina dan pronomina persona; (b) sirkumstan direalisasi oleh keterangan dan frasa preposisi, (c) proses meliputi enam tipe proses. (2) Modus yang memperlihatkan makna mempertukarkan pengalaman memiliki sistem modus, yaitu indikatif dan imperatif. Struktur modus misalnya tipe afirmatif adalah S^AP; tipe eksklamasi KS^AS^AP; dan seterusnya. Penilaian teks meliputi, dampak, putusan, dan apresiasi. (3) Tema yang memperlihatkan makna merangkai pengalaman meliputi tiga tipe: tema topik, antarpelibat, dan tekstual. Struktur tematik klausa memiliki empat variasi, misalnya tema antarpelibat ^ tekstual ^ topikal. Hubungan logis antarklausa meliputi interdependensi dan hubungan logis semantik. Konteks situasi meliputi medan, pelibat, dan sarana. Medan berisikan pokok pembicaraan. Setiap tahapan memiliki topik tersendiri. Pelibat teks terdiri atas orang tua pengantin, juru bicara, dan penengah. Berdasarkan frekuensi berbicara, status juru bicara pengantin perempuan lebih tinggi dari yang lain. Berdasarkan pokok pembicaraan, status pelibat sama. Hubungan antarpelibat menunjukkan adanya kedekatan. Sarana teks adalah bahasa lisan yang direalisasi oleh penggunaan tema. Genre teks adalah dialog peminangan. Struktur generik teks meliputi tahapan prapendahuluan, pendahuluan, isi, dan penutup. Setiap tahapan memiliki struktur potensi generik. Ideologi teks adalah *Watu nda ngero-Tana nda dikki* (Batu tidak bergeser-Tanah tidak berpindah). Ideologi tersebut mencerminkan enam nilai.

Kata Kunci: Teks, Kette Katonga Weri Kawendo, masyarakat adat, Wewewa, Waijewa, Linguistik Fungsional Sistemik (LFS), Sumba

Nostalgawan Wahyudhi

TINJAUAN BUKU

MASJUMI: Mencari Jejak Moderatisme dan Radikalisme Islam Kontemporer di Indonesia

Rémy Madinier. *Partai Masjumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*.

Bandung: Mizan. 2013. 465 Halaman. Terjemahan Dari *L'indonésie, Entre Démocratie Musulmane Et Islam Intégral: Histoire Du Parti Masjumi (1945-1960)*.

Paris: Iismm-Karthala, 2011.

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 91–101

Wahyudi Akmaliah

TINJAUAN BUKU

POLITIK BUDAYA KESEHARIAN INDONESIA KONTEMPORER DALAM LENS MEDIA

Ariel Heryanto. *Identity and Pleasure: the Politics of Indonesian Screen Culture*. NUS Press dan Kyoto University Press. 2014. 246 hlm. + Indeks

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 103–113



MASYARAKAT INDONESIA

MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 41

NOMOR 1, JUNI 2015

DDC: 302.05**Indriana Kartini**

HIZBUT TAHRIR INDONESIA AND THE IDEA OF RESTORING ISLAMIC CALIPHATE

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 1–14

ABSTRACT

The Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) is a branch of international Islamic organization, Hizbut Tahrir: HTI propagates its agenda by emphasizing that it is an obligation for Muslims to restore the Islamic caliphate since HTI believes that it is the ultimate way to glorify Islam as a dominant power. This study will argue that HTI's desire to restore the Islamic caliphate conflicts with the idea of nation state in Indonesia. The basic theoretical framework in this study is part of the 'politico-religious' dimension of world affairs. This study undertakes the historical analysis to understand the debate between the idea of Islamic caliphate and the idea of nation state by analyzing HTI's idea to restore the Islamic caliphate. The analysis shows that the tension between HTI and other elements of Indonesian society regarding how the state should be ordered symbolizes the continuing competition between Islamists and nationalists.

Keywords: Islamic caliphate, nation state, Hizbut Tahrir Indonesia

DDC: 305.06**Syafwan Rozi**

FROM RADICAL ISLAM TO PLURALIST ISLAM GENEALOGY OF PADRI MOVEMENT AND ITS INFLUENCE ON PLURALIST ISLAM IN THE BORDER OF MINANGKABAU

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 15–27

ABSTRACT

Dialectics of religion and social reality can be seen as one of the factors driving the emergence of religious movements. Social reality in the community can lead to the interpretation of typical social movements with basicly social implication. Thus, the radical religious movement grows as a backlash against perceived unjust structures and threatens its existence. Polemics about Padri movement in the Minangkabau as a radical movement must be thoroughly understood and not partially, through the study of history with genealogical approach, interpreting the history of this war will not merely in the sense of time, space, and actor. By tracing genealogy of this religious movement lead us to understand change of identity and historical facts that speak another. Allegations that the Padri movement is extreme and radical to be deeply reconsidered. In fact, the Padri movement has been instrumental in creating a religious understanding of Islamic societies tend Minangkabau northern frontier in the puritanical religious understanding, more pluralist because it is inhabited by several ethnic and even religious, and most

importantly between customary and religious accommodation. Under this approach, especially genealogy post-modernism and identity, this paper will examine the history and influence of the Padri movement toward religious understanding Minangkabau society's northern frontier.

Keyword: Radical Islam, Pluralist Islam, Genealogy of Paderi Movement

DDC: 305.06

Ahmad Najib Burhani

KITAB KUNING AND HOLY BOOK: THE INFLUENCE OF AL-JABIRI TOWARDS RELIGIOUS THOUGHT IN NU AND MUHAMMADIYAH

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 29–42

ABSTRACT

This article aims to answer the following questions: First, why did the study of al-Jabiri's ideas so fertile in Nahdlatul Ulama (NU), especially among the post-traditionalist group, while in Muhammadiyah, including the progressive group, this did not receive a similar response? Second, how did the post-traditionalist group of NU read and interpret al-Jabiri's ideas and implement them in the context of the organization (NU), in particular, and Indonesia, in general. This article shows that: 1) the difference between NU and Muhammadiyah in their treatment and appreciation to al-Jabiri mostly stems from the religious tradition in these two organizations. NU's tradition is strongly influenced by kitab kuning, while Muhammadiyah's tradition is strongly influenced by kitab suci (holy book). 2) The study of al-Jabiri's ideas encourages critical thought and discourse within NU, particularly when these ideas were used as a tool to read established doctrines, e.g. the sunni doctrine, and to read the involvement of NU in the 1965 massacre.

Keywords: Post-traditionalism, modernism, 'aṣāla (authenticity), 'aṣr al-tadwīn (era of codification), turāth (heritage), tradition, nahḍa (renaissance).

DDC: 320.05

Ridho Al-Hamdi

THE JAKARTA CHARTER IN POST-SOEHARTO INDONESIA: POLITICAL THOUGHTS OF THE ELITES IN MUHAMMADIYAH

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 43–56

ABSTRACT

As the world's largest predominantly Muslim country, certain Muslim communities in Indonesia believe that the Jakarta Charter is an effective bridge to realize Islamic sharia due to its virtuous historical values. Nevertheless, the aim is not reached yet, as major Muslim groups and main political forces in the parliament assume that the Charter is no longer relevant with current circumstances. This paper is an attempt to examine political thoughts of the elites in Muhammadiyah, the most influential Muslim-moderate organization in Indonesia, towards the notion of the establishment of Islamic sharia by applying the Jakarta Charter as the state principle during transition era particularly surrounding the annual sessions of the People's Consultative Assembly (MPR) in 1999-2002. Indeed, elites in Muhammadiyah have a significant role to maintain the present and future political trajectory. Thus, it is a fascinating study to depict contemporary thoughts of the Muslim elites. As a result, the paper found three models of political thoughts in Muhammadiyah namely the moderate-transformative, the moderate-realistic, and the accommodative-pragmatic. Each thought has its features and reasons but one thing for sure is that there is none of the elite in Muhammadiyah encourages the concept of the Islamic state.

Keywords: Jakarta Charter, Islamic sharia, elites in Muhammadiyah, political thoughts

DDC: 306.06

Muhammad Alfatih Suryadilaga

**MAJLIS TAFSIR AL-QUR'AN AND RELIGIOUSITY IN INDONESIA:
STUDY ON THE ROLE AND STATUS OF HADITH IN MTA PERSPECTIVE**

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 57–73

ABSTRACT

Social development of Muslim society in Indonesia related to the study of hadith seems quite dynamic. Each organization has its own characteristics in defining and positioning hadith as the second of Islamic authority after Qur'an, such as the Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA). The problem begun since there is a research mentions that MTA is almost considered not positioning hadith as explanatory of Qur'an. It is dealing with the MTA jargon its self, returning to the Qur'an and sunnah shahihah. This article discusses about how MTA, which is currently led by Ahmad Sukino, position the hadith as the second of Islamic authority after Qur'an. In addition, MTA state that only sunah shahihah can be used as dalil or hujjah. MTA also distinguish human cultural behaviors with pure religious behaviors as they are generally called 'ibadah. Thus, for MTA, no 'ibadah except there is nash sharih, both from the Qur'an and sunnah. Then, when we read more deeply and critically, MTA is actually inconsistent in understanding and practice Islam textually, but sometimes they use the fikih and usul fikih as means to analyse the Qur'an and hadith.

Keywords: MTA, Textualist, Hadith, Islamic Authority

DDC: 305.07

Magdalena Ngongo

**KETTE KATONGA WERI KAWENDO TEXT OF WEWEWA TRADITIONAL
SOCIETY AT SUMBA ISLAND: A SYSTEMIC FUNCTIONAL LINGUISTICS
ANALYSIS**

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 75–89

ABSTRACT

Kette Katonga Weri Kawendo (KKWK) is one of marriage sessions called proposing to a girl practiced by Wewewa traditional society at Sumba island. This research is aimed to find out and describe text lexico-grammar, inter-clause relationship, context of situation, genre/structure, and ideology. The results show that text on lexico-grammar level covers transitivity, mood, and theme. (1) The transitivity indicated experiential meaning consists of three elements, (a) participant realized by noun and personal pronoun, (b) circumstance realized by adverbial and prepositional phrase, (c) process consists of six process types. (2) Mood realizing interpersonal meaning consists of indicative and imperative. It also has mood structure, such as affirmative is S^P; exclamation is EW^S^P; etc. Text appraisal concerns affect, judgment, and appreciation. (3) Theme realizing contextual meaning has three types: topical, interpersonal, and textual theme. Text thematic structure consists of interpersonal theme ^ textual ^ topical theme. Clause relation covers interdependency and logico-semantic. Context of situation covers field, tenor, and mode. The field relates to topics. Every stage has its own topic. Concerning to talking frequency, bride's mediator's status is higher than others. Based on topic discussed, tenors' status is equal. Tenors have closed relationship. Text mode is spoken realized by the use of theme, Text genre is dialog of proposing to a girl. Generic structure covers various stages: pre—introduction, introduction, content and closing. Each stage has sub-stages called. text generic potential structure. Text ideology is 'Watu nda ngeroka-Tana nda dikki' 'Stone is not moved—Land is not shifted'. This ideology has six values.

Keywords: KKWK, text, traditional society, Wewewa, Waijewa, SFL, Sumba

Nostalgawan Wahyudhi

BOOK REVIEW

**MASJUMI: MENCARI JEJAK MODERATISME DAN RADIKALISME ISLAM
KONTEMPORER DI INDONESIA**

Rémy Madinier. *Partai Masjumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*.
Bandung: Mizan. 2013. 465 Halaman. Terjemahan Dari *L'indonésie, Entre Démocratie
Musulmane Et Islam Intégral: Histoire Du Parti Masjumi (1945-1960)*.
Paris: Iismm-Karthala, 2011.

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 91–101

Wahyudi Akmaliah

BOOK REVIEW

**POLITIK BUDAYA KESEHARIAN INDONESIA KONTEMPORER DALAM LENSE
MEDIA**

Ariel Heryanto. *Identity and Pleasure: the Politics of Indonesian Screen Culture*. NUS Press
dan Kyoto University Press. 2014. 246 hlm. + Indeks

Masyarakat Indonesia, Vol. 41 (1) Juni 2015: 103–113

HIZBUT TAHRIR INDONESIA AND THE IDEA OF RESTORING ISLAMIC CALIPHATE¹

Indriana Kartini

*Indonesian Institute of Sciences
E-mail: indriana.kartini@gmail.com*

Diterima: 8-9-2014

Direvisi: 9-2-2015

Disetujui: 20-3-2015

ABSTRAK

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) merupakan salah satu cabang dari organisasi internasional, Hizbut Tahrir. HTI menyebarkan agendanya dengan menekankan pada kewajiban bagi Muslim untuk menciptakan kembali kekhalifahan Islam mengingat HTI meyakini bahwa hal itu merupakan jalan utama untuk mengagungkan Islam sebagai kekuatan dominan. Studi ini berargumen bahwa keinginan HTI untuk menciptakan kembali kekhalifahan Islam bertentangan dengan ide negara kebangsaan di Indonesia. Dasar kerangka teori studi ini adalah bagian dari dimensi 'politik-agama' dalam hubungan antarbangsa. Studi ini menggunakan analisis historis untuk memahami perdebatan antara ide sistem khalifah dan negara bangsa dengan menganalisis ide HTI mengenai pembentukan kembali khilafah Islam. Analisis menunjukkan bahwa ketegangan antara HTI dengan elemen lain dalam masyarakat Indonesia berkaitan dengan pengaturan negara melambangkan kompetisi yang berkelanjutan antara kelompok Islamis dan nasionalis.

Kata Kunci: *Khilafah Islam, negara bangsa, Hizbut Tahrir Indonesia*

ABSTRACT

The Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) is a branch of international Islamic organization, Hizbut Tahrir. HTI propagates its agenda by emphasizing that it is an obligation for Muslims to restore the Islamic caliphate since HTI believes that it is the ultimate way to glorify Islam as a dominant power. This study will argue that HTI's desire to restore the Islamic caliphate conflicts with the idea of nation state in Indonesia. The basic theoretical framework in this study is part of the 'politico-religious' dimension of world affairs. This study undertakes the historical analysis to understand the debate between the idea of Islamic caliphate and the idea of nation state by analyzing HTI's idea to restore the Islamic caliphate. The analysis shows that the tension between HTI and other elements of Indonesian society regarding how the state should be ordered symbolizes the continuing competition between Islamists and nationalists.

Keywords: *Islamic caliphate, nation state, Hizbut Tahrir Indonesia*

BACKGROUND

The Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), literally means "the Liberation Party of Indonesia", is one of the Islamic groups in Indonesia which consistently strive to restore the Islamic caliphate. Although HTI attempts to bring about a fundamental change to the Indonesian political structure, it refuses to participate in national elections. Unlike other fundamentalist groups, HTI does not have militia units and rejects the use of force to achieve its goals. It prefers to use peaceful means to address

Islamic issues by organizing rallies and demonstrations (Fealy, 2004, p. 117).

The main goal of HTI is to restore the Islamic caliphate in order to reshape the Muslim society and state. HTI argues that it is Muslims' obligation to establish an Islamic caliphate which is not based solely on historical realities, but is also commanded by God and the Prophet Muhammad as a holy way to apply Islamic law and to unite Muslims worldwide. It believes that Muslims are currently dominated politically, economically,

¹ This article was developed from a position paper published by Center for Political Studies, Indonesian Institute of Sciences, 2008.

socially, and culturally by non-believers. The best way to liberate Muslims from subjugation is to establish an Islamic caliphate (Fealy, 2004, p. 116; Ahnaf, 2006). For HTI, restoring an Islamic caliphate does not have to return to the last Ottoman caliphate. Rather it aims to be similar to the caliphate on the path of Prophethood, by taking the example of the Prophet Muhammad as continued by the caliphs (the rightly-guided caliphate) who were the Prophet's prominent companions.

Historically, the HTI is a branch of international organization, Hizbut Tahrir. It was founded in Jerusalem in 1953 by Taqiuddin al-Nabhani, a Palestinian religious scholar and judge. Influenced by Muslim Brotherhood (*Al Ikhwan Al Muslimun*)² thought, Taqiuddin's perspective lies in his disapproval of Western imperialism and his determination to reverse its damaging impact on Muslim societies through the return to Islamic forms (Taji-Farouki, 1996; Fealy, 2004, p. 116). The severe realities of the continued suppression by the West, the loss of Palestine, and the entrenchment of the nation-state with its associated secular politics, posed a serious challenge to Taqiuddin's traditional roots (Taji-Farouki, 1996).

Hizbut Tahrir began its activity in Indonesia in 1982–83 through the efforts of Abdullah bin Nuh, an Indonesian preacher and lecturer, and Abdurrahman al-Baghdadi, an Australian-based HT teacher and activist. Bin Nuh and Al-Baghdadi developed the organization and built a strong following among tertiary students and young intellectuals in Java and Sumatra (Fealy, 2004, p. 116). In attempt to disseminate the party's ideology, HTI held an international conference in 2000 and 2007 on the Islamic caliphate issue, which highlighted the uneasy relations and views between religion and the state in Indonesia.

Although the HTI uphold a radical ideology, they see themselves as a peaceful group by employing

² Muslim Brotherhood (MB) is an international Islamist movement founded by the Sufi schoolteacher Hassan al-Banna in 1928 in Egypt. It is the world's largest and most influential political Islamist group. Several linked groups have since formed across many nations of the Muslim world. MB supporters claim that while Al Qaeda is violent, the Brotherhood's theology and methods is "reformist", "democratic", "non-violent" and "mainly political". See Taji-Farouki (1996) *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, London: Grey Seal.

peaceful and systemic mobilization strategies and avoiding violence (Hwang, 2009). Regarding its goal to establish an Islamic caliphate, HTI is also among the Islamic groups which are struggling to establish an Islamic state in Indonesia. According to HTI's rationale, an Islamic state should be established before applying sharia (Islamic law). This point of view differs from other Islamic groups which try to apply sharia in Indonesia without becoming an Islamic state (Ahnaf, 2006, p. 7).

Paradoxically, HTI identifies itself as a political party, but refuses to participate in the Indonesian electoral process or any other aspect of the secular system. HTI activists believe that sharia, especially those related to the public, such as *hudud* (the law of limitations), *jinayat* (the criminal law), and *takzir* (the penal law), can be administered only by a caliph, and not by individuals, groups, a president, or a prime minister, as in a secular system (Ahnaf, 2006, p. 7).

HTI believes that applying sharia in a secular state is both problematic and meaningless. In HTI's understanding, it looks like constructing a mosque on the foundations of a movie theatre or nightclub as symbols of decadence. It also believes that such a system would lead to compromise, which would distort and remove parts of Islamic law and place crucial issue areas like the economy and politics under a non-Islamic system (Ahnaf, 2006, p. 7).

According to HTI's rationale, Islamic parties' attempts to apply Islamic law in secular states have failed in countries that use a democratic system (Ahnaf, 2006, p. 8). In the case of Indonesia, Islamic parties were defeated by nationalistic parties; in Malaysia, the Islamic Parties of Malaysia (PAS) was defeated by the United Malay National Organizations (UMNO); in Jordan, the Ikhwan Party and Islamic Action party lost; in Egypt, Ikhwanul Muslimin, led by Hassan al-Banna, failed to place its candidates in parliament in 1945 (Ahnaf, 2006, p. 8).

However, mainstream Muslims³ have a different point of view regarding the Islamic state discourse. According to them, it is not significant to establish an Islamic state in formal ideologi-

³ The majority of Indonesian Muslims, as represented by mainstream organizations such as the Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah, have millions of members.

cal terms. The important thing is that the state guarantees the existence of Islam's basic values, and there is no legitimate basis to put Islam in opposition to the secular system (Effendy, 2003, p. 7).

This paper describes the HTI's desire to restore an Islamic caliphate. HTI propagates its agenda by emphasizing that it is an obligation for Muslims to restore an Islamic caliphate since HTI believes that it is the ultimate way to glorify Islam as a dominant power. This study will argue that HTI's desire to restore an Islamic caliphate conflicts with the idea of nation state in Indonesia. Although the popular view in Indonesia sees Islam and the secular system as being compatible, the HTI sees these as being quite the opposite.

The research method of this paper is textual analysis. It analyses the existing literature which consists of published literature such as books, journals, newspapers, and information from websites related to HTI. The basic theoretical framework in this study is part of the 'politico-religious' dimension of world affairs.

THEORETICAL FRAMEWORK

In the last generations, religion has become one of the most influential factors in world affairs. However, it remains as one of the least examined factors in the study and practice of world affairs (Ersoy, 2012, p. 88). In International Relations discipline, religion is often being connected with conflict and violence. In line with this argument, Jonathan Fox (Fox, 2004, p. 716) states that:

“For most of the 20th century, the dominant paradigm in the social sciences on this topic was that religion would have no role in modern society and politics. The political science version of this paradigm, modernization theory, posits that processes inherent in modernization should inevitably lead to the demise of primordial factors like ethnicity and religion in politics. These processes include urbanization, economic development, modern social institutions, growing rates of literacy and education, pluralism, and advancements in science and technology. While this literature tends to focus on ethnicity, it is also clearly meant to apply to religion. In contrast, secularization theory, the sociological analogue of modernization theory, does focus on religion. It posits that the same factors cited by modernization theory will lead

to the demise of religion, which is to be replaced by secular, rational, and scientific phenomena.”

However, after the end of the Cold War, religious actors, practices, and institutions have been able to be seen in international relations' practice. They have become more visible after 9/11 where relevancy of religion was increased in international affair's practice. Scholars believe that there was a return and a resurgence of religion from the exile on the margins of rational politics (Fitzgerald, 2011, p. 28). Despite majority of studies examine the relationship between violence and religion, especially Islam, there are some studies which discuss the place and role of religion in international relations. One of them is Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito's book *Religion and International Relations: The Return from Exile*, who argue that “the rejection of religion seems to be inscribed in the genetic code of the discipline of IR”, contend that “having unexpectedly survived the long Westphalian exile, religion is back to the center of international relations” (Ersoy, 2012, p. 82).

In the context of Islam, the idea of restoring Islamic caliphate have become the agenda of the Islamists. The caliphate is an Islamic form of government representing the political unity and leadership of the Muslim world. The idea of restoring Islamic caliphate can be analysed in the context of world affairs since it challenged the secular system of nation states. After 9/11, in his first speech, Osama bin Laden criticised injustices amongst Muslim which have become a justification for terrorist acts against the West and accused the European role for ousting the last Ottoman caliph in the nineteenth century (Kazimi, 2008, p. 1). However, most of Islamists are more focused on restoring earlier caliphates in the era of the four rightly Guided Caliphs who ruled after Prophet Muhammad's death in the seventh century or the Abbasid caliphate that established from the ninth to the thirteenth centuries and abolished by the Mongols. Some Western and Islamic thinkers have made up a narrative of the caliphate as a lasting institution and central to Islam and Islamic thought. However, in reality, the caliphate is a political or religious idea with little relevance to contemporary condition (Danforth, 2014).

POLITICAL SETTING

The downfall of the Soeharto regime in May 1998 led to the disassembling of the repressive structures imposed by the New Order and can be seen as a major breakthrough for the democratic process (Effendy, 2003). Restrictions on political parties, the media, freedom of speech and association were lifted and democratic elections were held (Fealy, 2004, p. 104). These features of democracy were not seen in the Soeharto era. Election rallying alone could have resulted in jail for the leader of political groups. This major development had singular significance for Muslims as they now had, after four decades of repression, the freedom to express their political aspirations (Trotter, 2006, p. 1). The development of Islamic parties was not only encouraged but a number of radical Islamic organizations rose in the public sphere to vie for popular support (Effendy, 2003). These organizations expressed their political aspirations in a strong and militant way.

The resurgence of Islamic militant groups showed that previously repressed groups were now able to organize freely. In contemporary Indonesia, the most prominent of these groups include: Front Pembela Islam (FPI, or the Islamic Defenders' Front); Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKAWJ, or the Communication Forum for the Adherents of the Prophetic Tradition and the Community) along with its militia wing Laskar Jihad (the Warrior of Jihad); Majelis Mujahidin Indonesia (MMI, the Indonesian Islamic Warrior's Council) along with its Laskar Mujahidin (the Mujahidin Brigade), and Hizbut Tahrir Indonesia (the Liberation Party of Indonesia) (Effendy, 2003, p. 218).

Some analysts (Effendy, 2003, p. 217) view the existence of these organizations as an affirmation of the resurgence of Islamic militant groups in post-New Order Indonesia. The blunt attitude and militant overtones of these organizations in articulating Islam signal the spread of Islamic militancy and a challenge to the legitimacy of the secular system adopted by Indonesian state-makers. According to analysts, all of these groups seek a dramatic change within Indonesian society and politics (Effendy, 2003, p. 217). They all share the same concern that the state and the

greater Muslim society should undertake sharia law more seriously. Specifically, their concerns include the implementation of sharia law, the establishment of an Islamic state and ultimately an Islamic caliphate (Fealy, 2004, p. 106). They perceive the existence of the secular system in Indonesia as the prolongation of the Western hegemony responsible for the on-going politico-economic crisis (Hassan, 2006, p. 217). Instead of the secular system, they propose the sharia as an alternative basis for the state and strongly emphasize its superiority over any other system (Hassan, 2006, p. 217).

In doing so, they attempt to bring Islam to the center of the national political discourse. They demonstrate a strong desire to replace the existing system and to establish Islam as a comprehensive system covering political, social, economic, and cultural affairs. They also have the same agenda with regard to challenging Western domination and influence, especially that of the US (Umam, 2006, p. 8). Although these groups share similar concerns in these respects, they differ in their advocacy of their concerns. Though they utilize connected networks, each of them is a separate organization (Umam, 2006, p. 8). The advent of a globalized world has also encouraged many analysts to connect these new developments in Indonesia to the worldwide trend of Islamic fundamentalism (Effendy, 2003, p. 217). Some of the groups, for example, have connections with the international Islamic movement, while others might only share ideas and thoughts (Effendy, 2003, p. 217).

In a national context, Fealy (2004) argues that the resurgence of Islamic militant groups is a response to the transition to a post-New Order democracy. However, Effendy (2003, p. 218) argues that the development of militant groups is merely a reaction to socio-religious and political circumstances which developed during the transition period. In this regard, it is important to note that both the national and international context have triggered the resurgence of these groups. In the national context, the incapacity of the state to run effectively and to solve the urgent problems concerning the lives of Muslims, has led to socio-religious conflicts in several provinces in Indonesia—notably West and Central Kalimantan,

Eastern Nusa Tenggara, the Moluccas, and Central Sulawesi. The lack of law enforcement with regard to gambling and prostitution, or the regulation of alcoholic beverages has caused dissatisfaction among Indonesian Muslims, which has led to the emergence of militant groups (Effendy, 2003, p. 218; Hassan, 2006, p. 13). Likewise, in the international context, the US foreign policy towards the Islamic world is frequently perceived as discriminatory and unjust, especially concerning Palestine, Afghanistan, and Iraq. These factors have contributed much to the resurgence of the Islamic militant groups (Effendy, 2003, p. 218).

THE DEVELOPMENT OF HIZBUT TAHRIR INDONESIA

This section looks primarily at the perspective of the group which believes a caliphate would be better than nation-state by analysing the development of Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) as a case study. This section analyses further the history of HTI, therefore, the development of its radical agenda, the way this is at odds with the current conception of a nation-state and how in the future, it may lead to tension with the state. The HTI has not yet received any significant attention from scholars, despite having existed for some decades before the downfall of Soeharto regime. Although HTI has been accused of radicalizing young people compared to other groups (Peter, 2007), HTI is unique in that it uses peaceful means to promote the radical idea of restoring the Islamic caliphate. HTI is also unique in that although it claims to be a political party, it refuses to participate in national elections (Fealy, 2004, p. 117). Compared to other Indonesian organizations, HTI is the only organization which is directed by foreign leadership. It draws its strict ideology from its central organization (HT) and it has a global agenda (Fealy, 2007, p. 152).

In order to understand the development of Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), we need to understand the history and ideology of HTI's central organization, Hizbut Tahrir al-Islami (HT). Hizbut Tahrir al-Islami (the Islamic Liberation Party) was founded in Jerusalem in 1953 by Taqiuddin al-Nabhani, a Palestinian religious scholar and judge, to establish an Islamic state and to liberate Palestine. According to Commins (1991, p. 194),

the party broadened its primary concern with Palestine to the goal of building up an Islamic state that would restore an Islamic caliphate as the ultimate Islamic order throughout the Muslim world. In this regard, the liberation of Palestine would result from the unification and strengthening of the *umma* (Islamic community) through a unitary Islamic state. The party then spread from its original base on the Jordanian-ruled West bank to Lebanon, Syria, Egypt, Tunisia, Turkey, Central Asia, Malaysia, and Indonesia. Although the party spread widely, it did not have much support, even over the last twenty years when Islamist groups have enjoyed growing influence. Through the writings of its founder and chief ideologue, Taqiuddin al-Nabhani, however, the party has outlined a blue print for reviving the Islamic caliphate (Commins, 1991, p. 194).

Al-Nabhani's teaching emphasizes three main themes: to persuade Muslims that Islam is preferable to capitalism and socialism/communism as the basis for a modern political, economic, and social order; to analyze Muslims' own history in order to identify the causes of their contemporary political weakness; and to emphasize that Muslims should strive to restore an Islamic state (Commins, 1991, p. 197). Al-Nabhani made comparisons among three ideologies in terms of human order. According to Al-Nabhani, capitalism puts responsibility for establishing social order in the hand of individuals by separating religion from daily life. Communism views social order as being based on the means of production. Islam argues that God created order for humanity and communicated this through the prophets. To implement its order, communism dictates that the state should use the army and the law. Capitalism dictates that the state guard individual freedoms. An Islamic order would guarantee the individual believer's faith in the justice and social order, and cooperation between the nation and the state (Commins, 1991, p. 198).

In its discussion of Islam and democracy, HT insists that the two are incompatible due to the fundamental issue of sovereignty. HT believes that "governance is a function in which humans are subordinate to the primacy of God" (Baran, 2004, p. 18), therefore, it rejects all forms of governance that it sees man-made and therefore

imperfect, like democracy, which it sees as a system of the *kufir* or disbelievers (Al-Nabhani, 1999). In a democracy, sovereignty and authority are held by the people, while in Islam, the ultimate sovereignty is held by God, with authority at best temporally vested in the people. Based on this huge contrast, HT argues that it is not appropriate to conceptualize Islam within a democratic framework (Baran, 2004, p. 18).

Because of the incompatibility it perceives between Islam and democracy, HT believes that “we are already in an ideological clash between the secular democratic ideology and the God-given system.” (Baran, 1999, p. 18). According to HT’s rationale, civilizations are built on ideas, and the intellectual is the main realm of conflict. In order to win this conflict, HT strives to promote its agenda as a way to compete with Western democracy. HT believes that “the new world order” they will help create will be “with the participation of the people, [and] the values of the people ... the resources will be for the people and not used by corrupt rulers that are installed by the West and the multinationals ...” (Baran, 1999, p. 18). Arguing that the Western system is “corrupt” and that the US is losing the hearts and minds of Muslims, HT is increasingly convinced that the majority of the world’s Muslims will ultimately choose its proposal of the system of God (Baran, 1999, p. 18).

“It is now clear for all to see, especially the Muslims who work to restore the rule of Islam and bring life to their ideology, that Western ‘Civilization’ is dead. Dead and buried. The West has failed to convince the Muslims of their ideology, Capitalism. They have failed to convince us of Secularism. The hypocrisy of democracy has become transparent. The charade of international law and the UN has been exposed. The entire Muslim World today calls for a change, and this change is no longer inspired by the western people or the western ideology, but in spite of it”.⁴

Al-Nabhani asserts that the destruction and the abolition of the last caliphate of the Ottoman by Mustafa Kamal was the most disastrous event

⁴ See also “The Khilafah Has Been Established”, *Khilafah Magazine*, April 2003, p. 4.

in Muslim’s history (Commins, 1991, p. 200)⁵. He argues that this was the root cause of the current political weakness of the global Muslim community. He also argues that since the destruction of the last caliphate, imperialism has effectively distorted Muslim culture and that most Muslims have ignored the importance of establishing an Islamic state in order to implement Islamic law. Indeed, it is difficult for Muslims to imagine an Islamic order due to the influence of Western ideas. Through cultural imperialism, Muslims are informed that they never had a state and that religion must be separated from the state. Although Muslims may be aware of the dangers of cultural imperialism, they are coopted by the ideas which are spread by imperialism to eradicate Islam as a cultural and political force. Therefore, according to Al-Nabhani, the basis of Muslims’ political struggle is to fight imperialism in all its forms (Commins, 1991, p. 201).

Al-Nabhani insists that Islam must be introduced directly into the global arena: “If there is no nation or people who embrace a basic idea, live according to it and convey it world-wide, there can be no hope for the world’s welfare or salvation” (Taji-Farouki, 1996, p. 43). Al-Nabhani urges Muslims to take responsibility to save the world by establishing an Islamic state that will spread Islamic doctrine globally. Comparing the history of Islamic doctrine with that of capitalism, he emphasizes that “for tens of generations and for over a thousand years hundreds of thousands enjoyed stability and dignity, and flourished under the shelter of this idea” (Taji-Farouki, 1996, p. 44).

While the aspiration to revive the caliphate is not popular among Islamic groups at this time, Hizbut Tahrir is the first Islamic group to posit this idea as its ultimate goal. For Al-Nabhani,

⁵ European incitement of the prewar Arab and Turkish nationalist movements and the Arab Revolt paved the way for the empire’s demise. After the war, the occupying allied forces agreed to evacuate Anatolia and Istanbul in return for Mustafa Kamal’s promise to abolish the caliphate. On 3 March 1924, the last caliph, Sultan Abdul Hamid II, had been removed by Mustafa Kamal Attaturk’s secular Turkish government. See David Commins, “Taqi al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party”, *the Muslim World*, Vol. IXXXI, No. 1–2, 1991, p. 200.

the concept of the caliphate is based on powerful doctrinal and practical assumptions. According to Al-Nabhani, Muslims are obliged to establish and uphold the caliphate system. The companions of the Prophet (*al-khulafa' al-rashidun*) implemented this system during the first generations of Islam and it is seen as the only system that can propagate God's words. For Al-Nabhani, the caliphate is not only spiritual leadership for the *umma*, but also a global Islamic government with the authority to correct the affairs of the global Muslim community (Fealy, 2007, p. 154).

THE HISTORY OF HIZBUT TAHRIR INDONESIA

Hizbut Tahrir initially appeared in Indonesia between 1982–1983, twenty nine years after Al-Nabhani established HT in Jordan. It appeared through the efforts of two prominent figures, Mama Abdullah bin Nuh and Abdurrahman al-Baghdadi (Arifin, 2005, p. 122; Fealy, 2007, p. 155). Abdullah bin Nuh was a lecturer at one of Indonesia's leading tertiary institutions, the Bogor Agricultural Institute (*Institut Pertanian Bogor/IPB*), and a preacher at *pesantren* (Islamic boarding school) Al-Ghazali in Bogor, West Java. Abdullah bin Nuh was disillusioned with the existing Islamic movements in Indonesia during the late 1970s and believed that they had failed to address the problems facing the Muslim community (Arifin, 2005, p. 122). In his search for an alternative form of Islamic thinking and activism, one which would incorporate both religion and politics, bin Nuh became attracted to the work of HT. He believed that HT was superior in terms of ideology compared to other Islamic movements of the time. During his visits to Sydney, he became familiar with HT's teachings and also came to know HT's activists based in Australia (Fealy, 2007, p. 155). Later on, he invited a charismatic young activist, Abdurrahman al-Baghdadi, to visit Indonesia to disseminate HT's teachings. Al-Baghdadi was a Lebanese national who had joined the Palestinian armed struggle against Israel and according to some accounts had been captured and tortured by Israeli soldiers (Fealy, 2007, p. 155).

Al-Baghdadi used bin Nuh's *pesantren* as his base and started to preach to campus Muslim groups, particularly in the larger state tertiary institutions such as the Bogor Agricultural Institute (*Institut Pertanian Bogor/IPB*), the Bandung Institute of Technology (*Institut Teknologi Bandung/ITB*), the University of Indonesia, Gadjah Mada University, Airlangga University as well as at mosques across Java. In order to increase the number of followers, Al-Baghdadi and bin Nuh conducted *halaqah* (study circles) and *dauroh* (training programs) as the main ways to disseminate HT's teachings. In these early stages, they did not bear the name Hizbut Tahrir in order to avoid attention from Indonesia's intelligence services. During the Soeharto era, these services took a harsh stance towards such groups. As a result, they were active under Lembaga Dakwah Kampus (Campus Dakwah Organization, LDK) name or as a foundation. For instance, in Bogor, the name they used is *Yayasan Kemudi* or The Association of Former LDK activists. Ismail Yusanto, one of the founding members of Hizbut Tahrir in Indonesia, explain that:

“For the first ten years, we focused on gathering followers on [college] campuses. We then entered other centers of gathering—offices, mosques, pesantren, and also senior high schools. How? Through basic training. We have special training on four main topics—Islam, personality, sharia, etc ... we were recruiting and gathering ... from campuses and other avenues” (Hwang, 2009: 57).

The downfall of the Soeharto regime in 1998 was a blessing in disguise for the development of HTI. This political event motivated HTI to bring its existence into the public view. At present, HTI claims tens of thousands of members and has a strong presence on the campus of the Bogor Agricultural Institute (*Institut Pertanian Bogor/IPB*); in Yogyakarta, in Central Java; in Jakarta; and in Makassar, in South Sulawesi (Arifin, 2005, p. 122). It also publishes a host of publications including a monthly bulletin, *al-Wa'ie* (ICG Report, 2003, p. 12).

Although HTI's membership is a small percentage compared to mainstream Muslim organizations such as Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama (NU) which have millions of members, this does not prevent HTI from spreading its

ideology amongst the Indonesian Muslims community. (Arifin, 2005, p. 122). Unlike many other Islamic groups, HTI is seemingly less interested in a broad mass following and has instead opted for a smaller, more committed group of members coming predominantly from Indonesia's educated middle classes (BBC News, 12 August 2007). This small membership has helped HTI to conduct a number of political activities (Arifin, 2005, p. 122). For example, HTI has actively appeared in several public rallies, successfully mobilizing thousands of demonstrators in support of the implementation of sharia in 2002 and against the US war with Iraq in 2003 (ICG Report, 2007, p. 12). In early 2000 and 2007, HTI held an international conference on the Islamic caliphate issue, both of which attracted significant media coverage⁶.

HTI has appeared publicly, while its leadership remains unclear. The only formal information is that Ismail Yusanto is HTI's spokesperson (Umam, 2006, p. 11). As Umam notes (2006, p. 11), the secrecy over HTI's leadership is influenced by the bitter experience of HT leaders in Arab countries where they have been repressed, tortured, and jailed. One thing that is clear is that HTI has a strict policy of subordination to the central Hizbut Tahrir leadership (Fealy, 2007, p. 158). The central HT board, based in Jordan, presumably keeps a close watch over HTI activities. At least once a year, the chief of the HT central board sends delegates to Indonesia to consolidate HT's activities with local leaders and to guarantee that the central doctrinal views and policies are in accordance with those of locals (Fealy, 2007, p. 158).

Despite accusations that HTI may have connections with other fundamentalist groups, such as Jamaah Islamiyah which is alleged to be responsible for the Bali bombing in October 2002, since its public appearance in 1998, HTI has never been involved in violent activities. What started as an underground campus movement today remains largely campus based, participating in public rallies and meetings where there are no government restrictions (Baran, 2004, p.

⁶ The media reported that more than 80,000 Muslims gathered at the 2007 conference, <http://www.csmonitor.com/2007/0813/p99s01-duts.htm>.

42–43). The Indonesian government does watch over its activities. For instance, the government prevented some of HT's internationally-based members from entering the country and speaking at the International Caliphate Conference 2007 in Jakarta, including Imran Waheed (Hizbut Tahrir Britain) and Sheikh Ismail al-Wahwah (Hizbut Tahrir Australia) (BBC News, 13 August 2007)⁷.

HTI'S GOAL OF RESTORING CALIPHATE

Another feature that distinguishes HTI from other Islamic groups is its high level loyalty to the central leadership's ideology (Fealy, 2007, p. 158). All HT branches across the world have the same ideology, rooted in the thinking of its founder, Taqiuddin al-Nabhani. They believe that the only way to ensure that Muslims live in a just, pious and secure society is by creating a transnational Islamic state headed by caliph. This means that Muslims should not be divided into many states but should be under one global Islamic state or caliphate. Therefore, HTI rejects the idea of nationalism and the nation-state. They see these constructions as weakening and destroying the unity of Muslims all over the world (Umam, 2006, p. 11).

As Umam (2006, p. 11) points out, the objective of restoring an Islamic caliphate is also a response to the domination of the Western powers. According to HTI, the influence and control of the West, and especially the US, over Muslim countries is unacceptable. In the view of this group, when the US unilaterally invaded Afghanistan and Iraq, there was no single Muslim country that challenged it in a significant way, thus proving the weak position of Muslim countries vis-à-vis the West. According to HTI, the only way to confront Western domination is to establish an Islamic caliphate that will strengthen and unify the power of Muslims (Umam, 2006, p. 11). According to Abdullah Robin, a London-based HT leader, HT is "the only political party wanting to unite the *umma*", as opposed to merely uniting Muslims in single nation-states—a political

⁷ See also "Massive Hizb ut-Tahrir Caliphate Conference Opens in Jakarta- 100,000 Expected", 11 August 2007, <http://gatewaypundit.blogspot.com/2007/08/massive-hizb-ut-tahrir-caliphate.html>.

unit that HT believes to be “anathema to Islam” (Baran, 2004, p. 17). Therefore, HT faces the challenge of uniting the large number of diverse Muslim groups with different interpretations of Islam. (Baran, 2004, p. 17).

Drawing on al-Nabhani’s thinking, HT sets out a three-stages program for creating an Islamic caliphate. The first stage is known as “culturing” (*tatsqif*), and is focused on the cultivation and recruitment of prospective members into HT (Fealy, 2007, p. 159). In this stage, HT’s ideology of Islam is taught to several individuals, who unite in thought and feeling to form a cell. This “produce[s] people who believe in the idea and the method of the Party, so that they form the Party group” (Baran, 2004, p. 20). The second stage is “interaction” (*tafa’ul*) with the Muslim community, “to let the *umma* embrace and carry Islam, so that the *umma* takes it up as its issue and thus works to establish it in the affairs of life” (Baran, 2004, p. 21). In this stage, the party seeks an “intellectual transformation” through political and cultural interaction to encourage the *umma* to work towards HT’s revolution.

The final stage, “seeking power” (*istilamu al hukm*), involves gaining control of government and “totally implementing Islam” across the world or in other words, revolution (Fealy, 2007, p. 159). According to Baran (2004, p. 22), this stage is accomplished once the *umma* has embraced HT’s interpretation of Islam as an intellectual philosophy, a mode of behavior, and a political issue. HTI’s intention is to take power, while their stated preference is to conduct non-violent political revolution through the infiltration of government institutions and the recruitment of key figures who would join the party and align governments with the ideals of HT (Baran, 2004, p. 21). According to Fealy (2007, p. 159), this is “outside assistance” (*nusrah*) used to gain power which is used by HT to accelerate the accomplishment of the third stage. In the Indonesian context, the period from the 1980s to 2000 illustrates HTI’s culturing phase. Recently, however, HTI entered the second phase, interacting with the Indonesian Muslim community in order to more widely promote its ideas (Fealy, 2007, p. 159).

CALIPHATE VIS-À-VIS NATION-STATE IN INDONESIAN CONTEXT

The Islamic revival has gained significant momentum in the Muslim world but at the same time, there are indications that many secular nation-states in the Muslim world have not been able to fulfill their promises to their people (Azra, 2004, p. 135). The credibility of secular regimes has been eroded and creating skepticism about their capability (Azra, 2004, p. 135). This is evident in the attempts carried out by the HTI to replace the secular regime and nation-state of Indonesia. By emphasizing that the continuing crises in Indonesia are multidimensional, HTI seeks to show that these crises are the consequence of the secular system and that these problems will be corrected only once a caliphate has been restored. This has become the justification for HTI to call for radical change in Indonesia, instead of calling for partial solutions which fail to grasp the root cause of the problem (Fealy, 2007, p. 162).

At every opportunity, HTI emphasises two main themes: firstly, the decline of Islam and the constant domination of the West; secondly, the restoration of the caliphate as the destiny of all Muslims. For example, in its publication, *al-Wa’ie*, HTI emphasizes the suffering and bitter experiences of Muslims due to Western domination:

“Now, after more than 80 years without a caliphate, the suffering of the Islamic community is worsening. Islamic states are split into tens of countries which are controlled by Western occupiers. Imagine, they (Islamic nations) can’t save Palestine which is occupied by tiny Israel or Iraqi citizens who are being butchered. The blood of Muslims is so easily spilt by US occupiers and their allies, who are helped by traitorous agents from the Islamic community itself. Even though the Islamic community has more than 1.5 billion people, poverty, ignorance and conflict are synonymous with Islamic states. This is the result of secularization. This is the result of the collapse of the Islamic Caliphate (Fealy, 2007, p. 162).”

On the issue of the urgent need to restore the caliphate, the chairman of HTI’s Central Leadership Board, Hafidz Abdurrahman, highlights that “every Muslim is obliged to take up the cause towards the implementation of sharia” (Hassan,

2006, p. 5). HTI's spokesperson, Muhammad Ismail Yusanto, asserts that the existing secular system failed from the beginning since it neglected the role of religion in the Indonesian public sphere and regarded religion as an individual matter (Hassan, 2006, p. 5). At public rallies, HTI upholds the slogan "Save Indonesia with sharia". HTI believes that Indonesia's dependence on Western countries will be eliminated through the implementation of sharia. Yusanto emphasizes that sharia can be applied to all humankind since it is pertinent to solving problems confronted by all peoples regardless of their ethnicity or religion. In this sense sharia is regarded as universal, being based on the universality of Islam (Hassan, 2006, p. 5).

Muhammad al-Khaththath, HTI's leader, argues similarly that despite the dominant power of secular ideologies, including nationalism, socialism, and capitalism, there has been a general failure to combine both material and spiritual dimensions of human experience in a holistic account of humankind. Al-Khaththath emphasizes the importance of sharia to fulfil the spiritual potential of humankind and as a means to accelerate the establishment of the caliphate system. For al-Khaththath, sharia is the only system that can bring Indonesia out of its current crises and can achieve prosperity, wealth, and justice (Hassan, 2006, p. 5).

Due to its rejection of the secular system, HTI prefers to struggle outside the parliamentary system. It refuses, therefore, to take part in parliamentary democracy and the electoral processes in Indonesia. Indeed, the secular system would not allow the implementation of sharia. Therefore, HTI prefers to struggle for its goal through the *umma* instead of the secular system. Although other Islamic groups have been struggling for the implementation of sharia through the parliamentary system, HTI argues that this struggle is limited and has not achieved significant results (Al-Jawi, 2006). History has shown that such a struggle has led to failure, such as in Algeria through the FIS (Front Islamique du Salut) in 1991–1992, as well as in Turkey through the Refah Party (Welfare Party) in 1995⁸. It is impossible, therefore, to

⁸ In 1991, FIS won a majority of the seats in the Algerian parliamentary elections. After the army took over control

achieve such a goal through democracy. HTI also refuses to promote the principle of pluralism in democracy, since pluralism treats all religions equally. It leads to the repudiation of sharia as a state's constitution. HTI claims that democracy can be seen as a justification for the international conspiracy to manipulate Muslims and to deter them from achieving their sacred destiny to live under the caliphate and the sharia system (Hassan, 2006, p. 19).

HTI also criticizes the view that *shura* (Islamic consultation) is equal to democracy. According to HTI, *shura* is part of sharia. It accordingly puts sovereignty in the hands of God. In contrast to democracy, and particularly with regard to the decision making process, *shura* not only involves people voices, but also several steps of careful consideration. Accordingly, in the legislation process (*al-tashri'*), decisions cannot be based on the majority or minority principle, but rather on legal texts, the Quran, and the Sunna, since God is the lawgiver, not the people. HTI suggests that the function of the ruler (caliph) resembles the role of the Prophet Muhammad as the leader of the *umma* (Hassan, 2006, p. 19).

In order to accelerate its goal, HTI has been active in campaigning for sharia. It has proposed a legal draft for a sharia-based penal code. Ironically, however, HTI refuses to take part in any government initiative to discuss legal codes. HTI asserts that as long as the caliphate has not yet been established, it is useless to attempt such a task. The HTI leader of Yogyakarta branch, Muhammad Siddiq Al-Jawi, confirms that HTI has only been involved in the making of some academic drafts of sharia-based regional regulations. It has never gone further than that process (Hassan, 2006, p. 19). HTI leaders carefully remind Muslims of the dangers of the "democracy

of the government, the president was forced to resign and the parliament was called off. Later on in 1992, FIS was banned and its leaders were arrested. See "Front Islamique du Salut", <http://i-cias.com/e.o/fis.htm>. Similarly, in the 1995 national legislative elections, Refah Party became the first religious party in Turkey to win a general election. Following its conflict with the army and other secular elements, it left power in 1997 and was subsequently banned. See Binnaz Toprak, "Religion and State in Turkey", <http://www.tau.ac.il/dayancenter/mel/toprak.htm>.

trap”, which they claim to be a “biological child of secularism” (Hassan, 2006, p. 19). HTI also organized a public conference (*Tabligh Akbar*), on 6 March 2005 in Bogor, a city where HTI has strong support, with the central theme of calling for the implementation of sharia. Interestingly, several regional governmental officers attended this congregation (Hassan, 2006, p. 20).

Muslim scholars have different opinions regarding HTI’s goal of restoring an Islamic caliphate. For instance, the rector of the State Islamic University Syarif Hidayatullah Jakarta (*Universitas Islam Negeri/UIN*), Azyumardi Azra argues that the contemporary resurgence of the idea of a single and universal caliphate is problematic (Azra, 2004, p. 136). Azra says that this idea is based on “historical and religious romanticism as well as misconceptions of not only the very meaning of the caliphate but also of the historical development of the caliphate itself in the period of the post-Prophet Muhammad” (2004, p. 136). He asserts that “supporters of the caliphate have confused and have failed to distinguish between the original and genuine caliphate during the “Rightly Guided Caliphs” (*al-khulafa’ al-rashidun*) and the despotic monarchies of the Umayyads, the Abbasids, and the Ottomans” (Azra, 2004, p. 136). The first two caliphs, Abu Bakar and Umar ibn al-Khattab, were elected on their qualities, whereas the succeeding caliphs, in the post-*al-khulafa’ al-rashidun* period were basically kings (*muluk*) who had uncontested rights and privileges over other Muslims. Therefore, “modern thinkers of the caliphate such as Jamal al-Din al-Afghani, ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi, Rashid Ridha, Sayyid Qutb, and Abu al-A’la al-Mawdudi have all refused to recognize the credibility and legitimacy of those Muslim kings as caliphs” (Azra, 2004, p. 136).

These thinkers have different and even conflicting ideas on the basic concept of caliphate. Al-Kawakibi and Rida, on the one hand, assert that the caliph should be an Arab of the Quraysh tribe. Al-Mawdudi, on the other hand, strongly rejects this idea and insists that the caliph should be elected democratically from all Muslims and should exhibit qualities set by a special electing body called “*ahl al-halli wa al-‘aqad*” (*Majlis*

al-Shura). Al-Mawdudi asserts that the exalted position of the caliph should not be set aside for an Arab since Arabs do not have exclusive privileges over other non-Arab Muslims (Azra, 2004, p. 136).

Azra goes on to criticize the idea of adopting sharia law in Indonesia as it would be “detrimental to the world’s most populous Muslim nation” (Peter, 2007). He goes on to argue that the implementation of sharia in Indonesia is currently illegal and that the nation’s supreme court must make this clear (Peter, 2007). Like Azra, the chairman of the Muhammadiyah (the Muslim mainstream organization), Din Syamsuddin, suggests that the caliphate discourse should not undermine the inclusivism and pluralism of the nation (Peter, 2007). He notes that non-Muslims should not be afraid of the discourse on the caliphate as it was part of the democratic process (Peter, 2007). Effendy (2003, p. 7) also asserts that the idea of establishing an Islamic state in formal ideological terms is not significant. He believes that Islam is compatible with the secular system and what is important here is that the state guarantees the existence of Islam’s basic values.

In his observations on HTI’s publications, Fealy (2007, p. 163) has found that the material is largely aimed at a well-educated and urban audience. He has also found that the material leaves little room for an open-minded analysis. For instance, the depiction of the caliphal tradition in Islam builds on ahistorical arguments. In HTI’s texts, it is rare to find any reference to the limitations and failures of the caliphate as an institution, especially the role of the caliphate in relation to ensuring the political unity, stability and prosperity of the global *umma*. Fealy (2007, p. 163) criticizes the HTI literature as mostly developed from an idealized and romanticized perspective of the caliphate.

In response to these criticisms, HTI’s spokesman, Ismail Yusanto, has said that its view of the caliphate is not romanticism. He argues that the judgment of the Muslim scholar, Azyumardi Azra, that HTI was grieving over the downfall of the last Ottoman caliphate was inaccurate. Following the International Caliphate Conference 2007, in Jakarta, he stated:

“As a spokesman of Hizbut Tahrir Indonesia, I clarified time after time that this event was not meant to mourn and extend the sorrow of the fall of the Ottoman Caliphate since it was inappropriate to always mourn such a thing. Besides, Hizbut Tahrir Indonesia has never said that the caliphate to be established should be like the last Ottoman caliphate. Rather, it aims to be similar to ‘*khilafah ‘ala minhaji an nubuwwah*’ (caliphate on the path of Prophethood) to take the example of the Prophet Muhammad (saw.) and which was then continued by the *al-khulafa’al-rashidun* (rightly-guided caliphs) who were the Prophet’s prominent companions” (Hizbut Tahrir Indonesia, 2007).

The important thing for HTI is that the reestablishment of the caliphate be an obligation felt by Muslims, and one not based only on the historical facts. HTI would prefer it to be ordered by God and His Prophet, that is, as a way to implement sharia and to represent the Muslim brotherhood (Hizbut Tahrir Indonesia, 2007). However, this does not mean that historical facts are not important. Some lessons from history reveal that caliphates create problems, therefore the caliphate system which HTI proposes is one based on ideal used Islamic norms (Hizbut Tahrir Indonesia, 2007). Thus, although there were issues with particular caliphs, this does not mean that the caliphate system itself is wrong, since it is inappropriate to blame the whole system by referring to the faults of some of the rulers. Those caliphs who turned away from ideal Islamic norms should not, according to HTI, be allowed to hide the historical fact of the golden era of the caliphate (Hizbut Tahrir Indonesia, 2007).

This fact has been documented by a number of historians, including Will Durant (1953), who wrote in his book, *The Story of Civilizations*, that for centuries the caliphate was successful in providing security and prosperity to a significant population over vast area⁹. Paul Kennedy (1987), in *The Rise and Fall of the Great Powers: Eco-*

⁹ Reflecting on the historical records, in several centuries before 1500 AD, the Muslim world was more developed than Europe in the fields of culture and technology. It had great cities, educated peoples, and excellent use of resources. Indeed, some cities had qualified universities and complete libraries as well as beautiful mosques. The Muslims also led in the fields of mathematics, cartography, medicine, and other aspects of science and industries at that time, <http://www.hizbut-tahrir.or.id/kki>.

nomic Change and Military Conflict from 1500 to 2000 wrote about the Ottoman caliphate as follows: “[the] Ottoman Empire was more than just a military machine. It had become an elite conqueror which was able to develop a unified faith, cultures, and language in greater areas than that of the Roman Empire and of greater population”.

Looking back on the history of the spread of Islam in Indonesia, the Ottoman caliphate also played a significant role. The caliphate sent many Islamic preachers (*ulama*) including those called *Walis* (Hizbut Tahrir Indonesia, 2007). The Ottoman also gave assistance to the Sultan of Aceh to fight against the Portuguese. Nurudin Ar Ranini (1966) in his book “Bustanus Salatin”, wrote that the Sultan of Aceh received military assistance including weaponry and instructors from the caliphate.

In response to critics who claim that the establishment of a caliphate in Indonesia is unthinkable, HTI argues that it is unthinkable that Muslims will not struggle hard to achieve it. Uniting the *umma* is a huge and difficult task as well as the challenge, however, HTI believes that it is not a utopian dream. If an awareness corresponding to the vision and mission of statehood is given to the Muslim *umma*, it should not be impossible to realize such dream (Al-Jawi, 2006). Due to the nature of Islamic propagation, which is aimed at all humanity (*kaffatan li an-nash*) and is meant to give good virtues to the universe (*rahmatan lil alamin*), the unification of the Muslim *umma* is not deemed impossible. As leader of the HTI branch of Yogyakarta, Siddiq Al-Jawi has noted (2006) that historically, we have seen the establishment of the Soviet Union in 1917, predicated upon the Marxist ideology. History tells how after the Bolshevik revolution, the Soviet Union emerged and become one of the superpower in the world. Reflecting on these historical records, it is not impossible to imagine that there will be such a new society and a new state based on Islamic norms and ideals and which will likewise turn out to be a global power (Al-Jawi, 2006).

Despite all the conceptual and practical problems surrounding the idea of the caliphate

today, restoring the caliphate seems to have continually fascinated certain groups of Muslims throughout the world, including those in Indonesia. HTI has grown rapidly in the past decade, both in terms of the size of its membership and the structure of its organization. Recently, HTI infiltrated rural areas and has gained significant influence in semi-government institutions such as the Indonesian Ulama Council (*Majlis Ulama Indonesia*/MUI). Despite this expansion, however, there is still skepticism about HTI among mainstream Muslims in Indonesia. The Hizbut Tahrir ideology appeals to certain elements of the Islamic community in Indonesia, however, it does not have wide resonance among the Muslim community there. The majority of Indonesian Muslims, as represented by mainstream organizations such as the Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah and by Muslim political parties, do not pay significant attention to this issue. This indicates that Indonesian mainstream Muslims are not interested much in the idea of restoring the caliphate, let alone in supporting its realization in Indonesia.

CONCLUSION

This study has shown through its analysis of debates between the idea of restoring an Islamic caliphate and the idea of the nation-state as the only legitimate political entity in Indonesia that these two perspectives are fundamentally incompatible. By analyzing the history and ideology of HTI, it was possible to explain the competition between nationalists (who promote and protect the secular system) and Islamists (who have a different conception of how the state should be). The analysis reveals that the tension between HTI and other elements of Indonesian society regarding how the state should be ordered symbolizes the continuing competition between Islamists and nationalists. The Islamic caliphate which HTI strives for is an alternative global model of how to order world affairs. As such, it is incompatible with the contemporary secular nation-state system.

BIBLIOGRAPHY

Books

- Ahnaf, M. I. (2006). *The image of the other as enemy: Radical discourse in Indonesia*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Arifin, S. (2005). *Ideologi dan praksis gerakan sosial kaum fundamentalis: Pengalaman Hizb al-Tahrir Indonesia*. Malang: UMM Press.
- Azra, A. (2004). *Political Islam in post-Soeharto Indonesia*. In Hooker & Saikal (ed.), *Islamic perspectives on the new millennium*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Barton, G. (2005). *Jamaah Islamiyah*. Singapore: Singapore University Press.
- Fitzgerald, T. (2011). *Religion and politics in international relations: The modern myths*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Effendy, B. (2003). *Islam and the state in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Fealy, G. (2007). Hizbut Tahrir in Indonesia: Seeking a 'total' Islamic identity. In Akbarzadeh, et al., *Islam and political violence: Muslim diaspora and radicalism in the West*. London: Tauris Academic Studies.
- Hwang, J. C. (2009). *Peaceful Islamist mobilization in the muslim world*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hassan, N. (2006). *Laskar jihad: Islam, militancy, and the quest for identity in post-new order Indonesia*. New York: Cornell Southeast Asia Program Publications.
- Taji-Farouki, S. (1996). *A Fundamental quest: Hizb al-Tahrir and the search for the Islamic caliphate*. London: Grey Seal.

Journals

- Commins, D. (1991). Taqi al-din al-Nabhani and the Islamic liberation party. *The Muslim World*, LXXXI(3-4).
- Durant, W. (1953). *The story of civilization: Part V: The Renaissance* Simon and Shuster.
- Ersoy, E. (2012). Bringing religion back in? Debating religion in international politics. *All Azimuth*, 1(2).
- Fealy, G. (2004). Islamic radicalism in Indonesia: The faltering revival? *Southeast Asian Affairs*.
- Fox, J. (2004). The rise of religious nationalism and conflict: Ethnic conflict and revolutionary wars, 1945-2001. *Journal of Peace Research*, 41(6).
- Umam, S. (2006). Radical muslims in Indonesia: The case of Ja'far Umar Thalib and the Laskar Jihad. *Explorations in Southeast Asian Studies*, 6(1).

Websites

- Al-Jawi, M. S. (2006, November 14). *Profil Hizbut Tahrir Indonesia*. <https://www.youtube.com/watch?v=41qkTwsPyDI&feature=related>.
- Al-Nabhani, T. (1998). *The Islamic state*. London: Al Khilafah Publications, <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/EN/bshow/178>.
- Baran, Z. (2004). *Hizb ut-Tahrir: Islam's political insurgency*. Washington, D.C.: The Nixon Center, www.nixoncenter.org/Monographs/HizbutahrirIslamsPoliticalInsurgency.pdf.
- BBC News. (2007, August 13). Islamist urge caliphate revival, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6942688.stm>.
- BBC News. (2007, August 12). Stadium crowd pushes for Islamist dream, http://newsvote.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/6943070.stm.
- Danforth, N. (2014, November 19). The myth of the caliphate: The political history of an idea, <http://www.foreignaffairs.com/articles/142379/nick-danforth/the-myth-of-the-caliphate>.
- Front Islamique du Salut, <http://i-cias.com/e.o/fis.htm>.
- Hizbut Tahrir Indonesia (2007, September 6). Indonesia: Khilafah is not romanticism. <http://www.hizbut-tahrir.or.id/kki>.
- International Crisis Group. (2003, June 30). Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb ut-Tahrir. ICG Asia Report No. 58, Osh/Brussels, <http://merln.ndu.edu/archive/icg/centralasiahizbuttahrir.pdf>.
- Kazimi, N. (2008). Caliphate attempted. Vol.VII, Hudson Institute, <http://www.CurrentTrends.org>.
- Khilafah Conference International World Media Coverage, <http://www.youtube.com/watch?v=V8XX2kLg9MQ&feature=related>.
- Massive Hizb ut-Tahrir Caliphate Conference Opens in Jakarta- 100,000 Expected. (2007, August 11). <http://gatewaypundit.blogspot.com/2007/08/massive-hizb-ut-tahrir-caliphate.html>.
- Peter, T. A. (2007). More than 80,000 Muslims gathered in a Jakarta stadium, where clerics also called for implementing sharia. <http://www.csmonitor.com/2007/0813/p99s01-duts.htm>.
- The Nixon Center. (2004). *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and combating radical Islamist ideology*. Washington, DC: The Nixon Center, <http://www.nixoncenter.org/Program%20Briefs/PB%202004/confrephiz-tahrir.pdf>.
- The System of Islam. (1999). London: Al Khilafah publications, <http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/system/system.htm>.

Magazine

- The Khilafah Has Been Established. (April 2003). *Khilafah Magazine*.

Thesis

- Trotter, L. (2006). *Islam, women and Indonesian politics: The PKS challenge to substantive theories of democracy*. (Unpublished Study). Department of Indonesian Studies, University of Sydney.

DARI ISLAM RADIKAL KE ISLAM PLURALIS GENEALOGI GERAKAN PADERI DAN PENGARUHNYA TERHADAP ISLAM PLURALIS DI PERBATASAN MINANGKABAU

Syafwan Rozi
IAIN Bukittinggi
E-mail: sya_ra_de@yahoo.co.id

Diterima: 11-12-2014

Direvisi: 23-2-2015

Disetujui: 9-3-2015

ABSTRACT

Dialectics of religion and social reality can be seen as one of the factors driving the emergence of religious movements. Social reality in the community can lead to the interpretation of typical social movements with basically social implication. Thus, the radical religious movement grows as a backlash against perceived unjust structures and threatens its existence. Polemics about Padri movement in the Minangkabau as a radical movement must be thoroughly understood and not partially, through the study of history with genealogical approach, interpreting the history of this war will not merely in the sense of time, space, and actor. By tracing genealogy of this religious movement lead us to understand change of identity and historical facts that speak another. Allegations that the Padri movement is extreme and radical to be deeply reconsidered. In fact, the Padri movement has been instrumental in creating a religious understanding of Islamic societies tend Minangkabau northern frontier in the puritanical religious understanding, more pluralist because it is inhabited by several ethnic and even religious, and most importantly between customary and religious accommodation. Under this approach, especially genealogy post-modernism and identity, this paper will examine the history and influence of the Padri movement toward religious understanding Minangkabau society's northern frontier.

Keyword: *Radical Islam, Pluralist Islam, Genealogy of Paderi Movement*

ABSTRAK

Dialektika agama dan realitas sosial diyakini sebagai salah satu faktor penggerak munculnya gerakan sosial keagamaan. Realitas sosial dalam masyarakat dapat memicu penafsiran tipikal gerakan sosial dengan implikasi sosial yang mendasar pula. Walhasil, gerakan keagamaan radikal tumbuh sebagai reaksi keras terhadap struktur yang dipandang tidak adil dan mengancam eksistensinya. Polemik tentang gerakan Paderi di Minangkabau sebagai gerakan radikal harus dipahami secara menyeluruh dan tidak parsial melalui kajian sejarah dengan pendekatan genealogi. Menafsirkan sejarah pergerakan keagamaan ini agaknya tidak hanya sekadar dalam makna *time*, *space*, dan *actor*. Ternyata dengan menelusuri genealogi gerakan keagamaan itu akan memunculkan perubahan-perubahan identitas dan fakta sejarah yang bicara lain dalam dinamika sosialnya. Tuduhan bahwa gerakan Paderi adalah ekstrem dan radikal perlu dipahami secara komprehensif dan mendalam. Padahal, gerakan Paderi telah berperan dalam menciptakan paham keagamaan masyarakat Islam perbatasan utara Minangkabau yang cenderung puritan dalam paham keagamaan, lebih pluralis karena dihuni oleh beberapa etnik dan bahkan agama, serta yang terpenting akomodasi antara adat dan agama. Dengan memakai pendekatan *post-modernism* terutama genealogi dan identitas, tulisan ini akan menelaah sejarah dan pengaruh gerakan Paderi terhadap paham keagamaan masyarakat perbatasan utara Minangkabau ini.

Kata Kunci: *Islam Radikal, Islam Pluralis, Genealogi Gerakan Paderi*

LATAR BELAKANG

Perkembangan pergerakan keagamaan pasca-reformasi ditandai dengan menjamurnya paham keagamaan radikal.¹ Paham keagamaan yang melancarkan gerakan keagamaan secara keras dalam menerapkan prinsip-prinsip agama ini tidak hanya bermunculan di Jawa, tetapi merambah Sumatra, Sulawesi, Maluku, dan Ternate. Beberapa di antaranya adalah Laskar Jihad, Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam, dan Majelis Mujahidin Indonesia. Kalau ditelusuri sejarah pergerakan keagamaan di Indonesia, gerakan keagamaan radikal telah muncul pada paruh kedua abad kedua puluh, yaitu sekitar tahun 1950-an. Menurut Van Bruinesen (2002, 118), kelahiran Islam radikal pada era ini dapat dilacak dengan munculnya Darul Islam (DI) dan Tentara Islam Indonesia (TII) yang membangun fragmen keagamaan kelompoknya dengan kekuatan militer. Beberapa pemberontakan lahir di Sulawesi Selatan (Kahar Muzakar), Kalimantan Selatan (Ibn Hajar), Jawa Barat (Kartosuwiryo), dan Aceh (Daud Beureueh). Di samping itu, juga muncul partai politik Islam Majelis Syura Muslim Indonesia (Masyumi) yang kerap membangun jaringan transnasional dengan beberapa gerakan keagamaan di Timur Tengah. Gerakan seperti Wahabi di Arab Saudi, Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Hizbut Tahrir di Yordania merupakan beberapa gerakan Islam transnasional yang memengaruhi munculnya gerakan Islam radikal saat ini.

Tidak hanya itu, gerakan keagamaan radikal ini telah muncul sebelum kemerdekaan Indonesia terutama andil gerakan-gerakan keagamaan dalam melawan kolonial Belanda. Sebut saja maraknya gerakan tarekat di Nusantara melalui perubahan

baru pada akhir abad ke-18 atau awal abad ke-19. Pada kurun ini terdapat fenomena menarik bahwa tarekat mulai menjadi sebuah perhimpunan sosial atau pembentukan jaringan yang lebih luas. Munculnya gerakan pemurnian tarekat serta upaya melawan kolonialisme yang dimotori tarekat merupakan isyarat munculnya radikalisme dalam tubuh beberapa perhimpunan spiritual dan sufisme ini. Pada era ini muncul beberapa perlawanan atas nama tarekat di antaranya; Tarekat Samaniah yang memotori pemberontakan di Sumatra bagian selatan dan Kalimantan Selatan. Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiah dan pemberontakan Petani tahun 1876 di Banten, Tarekat Syatariah dan pemberontakan rakyat Sumatra Barat tahun 1908. Di sini, pemimpin-pemimpin tarekat sangat berperan dalam memercikkan api jihad dan semangat militansi pada pengikutnya dalam melawan kolonialisme Belanda (Mastuki, 1997, 62).

Namun, salah satu gerakan keagamaan yang sangat berpengaruh terhadap perlawanan penjajahan dan pembaharuan Islam di Indonesia pada awal abad ke-19 adalah gerakan Paderi di Sumatra Barat. Gerakan keagamaan yang dimulai sejak kepulangan *trio* Haji (Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang) pada tahun 1803 M, terpengaruh oleh gerakan Wahabi ketika menunaikan ibadah haji ke Mekkah (Radjab, 1954, 9). Para peneliti berpendapat bahwa gerakan Paderi merupakan gerakan Islam radikal² pertama dan terbesar di Indonesia serta Asia Tenggara (Zed, 1996, 1; Yahya, 2008, 142). Bahkan, salah satu

¹ Radikalisme merupakan gerakan keagamaan yang ditandai dengan kembalinya masyarakat pada dasar-dasar agama. Banyak istilah lain yang biasa digunakan untuk menggambarkan radikalisme keagamaan ini: fundamentalisme, *hardliners* (aliran keras), dan ekstremisme. Gerakan ini menolak tradisi yang dianggap sarat TBK (tahayul, bid'ah, dan khurafat) guna mengembalikan Islam murni sesuai teks suci (Sutiyono, 2010, 67). Menurut Kallen dalam Sutiyono (2010, 67) radikalisme memiliki tiga arti: pertama, respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Kedua, berusaha mengganti tatanan yang ada dengan tatanan yang baru. Ketiga, kuatnya keyakinan terhadap kebenaran ideologi yang mereka bawa.

² Menurut Amin Abdullah (2010, 152), istilah radikalisme keagamaan sesungguhnya telah ada sejak dahulu hingga sampai kapanpun. Hal yang membedakan gerakan radikalisme keagamaan era klasik dan kontemporer, selain digerakkan oleh pemahaman keagamaan yang sempit, perasaan tertekan, terhegemoni, tidak aman secara psikososial, dan ketidakadilan lokal dan global, juga digunakannya teknologi modern yang semi militer untuk merancang, menyalurkan, melampiasikan, dan menggolkan cita-cita sosial mereka. Pemakaian kata radikalisme untuk gerakan Paderi di Sumatra Barat pendapat pada ahli tentang pengaruh ajaran Wahabi yang melekat pada ideologi gerakan ini. Para ahli sepakat, Paderi lahir karena diilhami oleh ajaran Wahabi di Arab Saudi, sedangkan stigma radikalisme agama pada ajaran Wahabi adalah fakta yang tak terbantahkan. Namun, para ahli berselisih paham tentang seberapa jauh ajaran radikalisme agama ini memengaruhi perkembangan sosial dan praktik keagamaan gerakan Paderi.

dari dua tokoh gerakan Paderi Tuanku Imam Bonjol dan Tuanku Rao telah ditetapkan sebagai pahlawan nasional karena jasanya dalam kemerdekaan dan pembaharuan Islam di Indonesia.

Hanya saja, pada akhir tahun 1970-an ramai polemik dan tuduhan yang dialamatkan pada gerakan Paderi sebagai gerakan radikal, terutama dengan diterbitkannya buku *Pongkinangolngolan Sinambela gelar Tuanku Rao: Teror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak 1816–1833* oleh Mangaraja Onggang Parlindungan. Buku ini tidak hanya mengkritik Tuanku Rao yang melakukan ekspansi agama ke tanah Batak, tetapi juga mempertanyakan gerakan keagamaan Paderi secara umum (Parlindungan, 2007, 20). Bahkan, mereka menggugat kepahlawanan Tuanku Imam Bonjol sendiri, sebagai aktor Paderi melalui petisi rakitan Mudi Situmorang yang menuntut pencabutan predikat Pahlawan Nasional terhadap Tuanku Imam Bonjol yang termaktub dalam Kepres nomor 087/TK/Tahun 1973 tertanggal 1973 (Asnan, 2009, 53).

Petisi yang dilancarkan tahun 2007 silam ini sontak menggemparkan ranah Minang karena tokoh, pahlawan, dan gerakan keagamaan yang mengilhami pembaharuan serta corak keagamaan mereka dikritik dan digugat. Padahal, bagi masyarakat Minangkabau sendiri gerakan Paderi adalah revolusi intelektual dan sebuah batas sejarah yang menentukan bagi Minangkabau, seperti tesis yang dikemukakan Taufik Abdullah. Di dalamnya ada fanatisisme, resistensi kolonialitas, kesalehan, heroik, sejarah yang amat gradual dan juga negosiasi budaya. Kompleks untuk dijustifikasi pada satu penafsiran, karena begitu banyak implikasi yang bisa dijadikan beraneka ragam perspektif (Abdullah, 1986, 115).

Padahal, gerakan Paderi terutama di perbatasan utara Minangkabau merupakan cikal bakal masyarakat multietnis yang berimigrasi atau pemindahan etnik Mandailing yang intens pada abad ke-18, yang oleh pemimpin Paderi mereka diberi tanah dan hidup berdampingan dengan damai di bawah naungan Islam (Undri, 2008, 124). Di samping itu, episode Paderi telah melahirkan momentum adagium adat yang saat ini menjadi filosofi adat Minangkabau "*adat basandi syara', syara' basandi kitabullah*" sebuah akomodasi

antara agama dan adat serta berperan besar dalam menciptakan corak sosial keagamaan di daerah perbatasan Minangkabau ini. Oleh sebab itu, penelitian yang menarik dari persoalan di atas adalah bagaimana genealogi gerakan Paderi yang disebut-sebut sebagai gerakan keagamaan radikal dapat memengaruhi pembentukan masyarakat Islam yang pluralis di perbatasan utara Minangkabau.

Adapun tujuan penulisan artikel ini adalah mengungkap lebih dalam sejarah sosial gerakan Paderi dan membuktikan bahwa sebuah gerakan keagamaan, walaupun bersumber atau diilhami oleh gerakan seperti Wahabi sekalipun, ternyata dalam perkembangan dan interaksi sosial gerakan mereka terjadi perubahan ideologi. Gerakan Paderi Rao membuktikan melalui proses sosialnya telah mengilhami terwujudnya masyarakat Islam perbatasan yang pluralis. Masyarakat Islam yang akomodatif dengan adat dan tradisi lokal, serta masyarakat yang menjunjung tinggi perbedaan dalam keragaman agama, aliran keagamaan, dan etnik mereka.

GENEALOGI GERAKAN PADERI DI PERBATASAN UTARA MINANGKABAU

Proses Islamisasi yang penting dalam sejarah Islam di perbatasan utara Minangkabau adalah keterlibatan masyarakatnya dalam gerakan Paderi. Gerakan keagamaan ini berdiri tahun 1803 yang dipelopori oleh tiga orang Haji yang kembali dari Mekah; Haji Miskin dari Pandai Sikek, Haji Sumanik dari VIII Koto, dan Haji Piabang dari Tanah Datar. Selama bermukim di Mekah, mereka menyaksikan perbaikan dan perubahan yang dilaksanakan oleh kaum Wahabi yang keras berpegang kepada ajaran Nabi yang asli. Mereka menyaksikan sendiri bagaimana penganut paham Wahabi membasmi segala bid'ah dan mengembalikan ajaran Islam yang asli (Radjab, 1954, 9).

Dengan dukungan ulama lokal Tuanku Nan Renceh, tiga haji tersebut memasukkan paham dan ajaran Wahabi ke Minangkabau untuk memurnikan dan membersihkan ajaran agama yang sudah dicemari oleh berbagai kemungkar dan kemaksiatan dalam bentuk tahayul, bid'ah

dan khurafat seperti tradisi sabung ayam, perjudian, dan menghisap candu yang berkembang di tengah masyarakat Minangkabau pada waktu itu. Dalam Radjab, ditulis bahwa Tuanku Nan Renceh ini mengumpulkan beberapa Tuanku di Luhak Agam untuk mendukung ide para haji ini. Mereka kemudian membentuk suatu ikatan dalam *Harimau Nan Salapan*³ yaitu delapan orang ulama yang ada di Luhak Agam (Radjab, 1954, 11).

Tuanku Nan Renceh kemudian juga melakukan pendekatan kepada Tuanku Pamansiangan⁴ sebagai salah seorang ulama yang disegani. Setelah ada kesatuan ide, Tuanku Nan Renceh kemudian mengangkat Tuanku Pamansiangan menjadi pemimpin yang kemudian populer dengan sebutan Paderi untuk menyosialisasikan pemurnian tauhid dan fiqh (Syarifuddin, 1993, 14). Upaya ini mendapat perlawanan dari kelompok yang tidak suka dengan gerakan kaum agama ini yang pada umumnya berasal dari kaum adat. Episode pertama gerakan Paderi ini ditandai dengan pertentangan antara kaum Paderi dengan kaum adat. Selanjutnya, kaum adat kewalahan menghadapi kaum Paderi dan meminta bantuan kolonial Belanda dalam menyelesaikan konflik adat dan agama ini. Sampai akhirnya mereka menyadari taktik dan politik adu domba penjajah sehingga kaum adat menyesali dan akhirnya bergabung dengan kaum Paderi dalam mengusir kolonialisme dari ranah Minangkabau.

Hanya saja, ketika daerah *darek* (pusat) Minangkabau tidak bisa menerima Islam Paderi maka di *rantau* (perbatasan) mereka lebih bisa menerima gerakan “puritan” tersebut. Penerimaan ideologi Paderi berbanding lurus dengan kesetiaan masyarakat Minangkabau terhadap adat

³ *Harimau Nan Salapan* adalah kelompok ulama Minangkabau yang berjumlah delapan orang, yaitu Tuanku Nan Renceh di Kamang, Tuanku Lubuk Aur di Canduang, Tuanku Berapi di Bukit Candung, Tuanku Padang Laweh dan Tuanku Padang Lua di Banuhampu, Tuanku Galuang di Sungai Pua, Tuanku Banesa dan Tuanku Kapau di Agam. Kiasan nama harimau menggambarkan keberanian mereka dalam memberantas kemungkar dan memurnikan ajaran agama dari bentuk-bentuk penyimpangan (Hamidah, 2009, 35).

⁴ Tuanku Pamansiangan merupakan ulama yang terkenal alim dan dihormati oleh ulama-ulama yang hidup pada masanya. Kewibawaan ulama ini karena kedalaman ilmu, kearifannya dan keturunan dari Syekh terkenal.

mereka. Daerah *darek* dikenal dengan masyarakat yang kuat menjalankan tradisi, sedangkan *rantau* karena kultur perbatasannya, agak longgar dalam penerapan tradisi sehingga ideologi Paderi lebih cepat diterima. Sebagaimana Graves (2007, 51) menjelaskan bahwa misi gerakan Paderi menunjukkan ketidakmampuan untuk memantapkan dirinya di keempat kawasan dataran tinggi pedalaman. Di pihak lain, fenomena Paderi berkembang dengan cepat dan segera menyebar di wilayah-wilayah pinggiran Minangkabau, daerah perbatasan yang terletak di sekitar titik api bagian utara dan di nagari-nagari berbukitan yang menyentuh daerah dataran itu sendiri. Gerakan Paderi lebih baik dicirikan sebagai tanggapan “orang luar” (*outsider*) orang marginal, dan daerah-daerah yang secara tradisional dianggap sebagai pinggiran dari peradaban Minangkabau. Tokoh-tokoh agama dalam perkampungan mereka yang dibentengi agama memilih untuk menempati bagian luar dari nagari dan memilih hidup secara eksklusif di luar adat (Graves, 2007, 51).

Bahkan dalam Dobbin (1992, 189), gerakan Paderi juga tidak berdampak di sebelah selatan pedalaman Minangkabau. Wilayah Sungai Pagu dan Kerinci, walaupun dihuni oleh orang-orang Minangkabau, daerahnya berbukit-bukit, daerahnya sangat terpencil serta penduduknya tidak seberapa. Berbeda dengan daerah di sebelah utara Minangkabau, terdapat dua lembah bersebelahan yang subur, dihuni orang-orang Minangkabau, dan di sini ajaran Paderi cukup banyak pendengarnya. Inilah lembah Alahan Panjang dan Rao; keduanya terkenal dalam sejarah Minangkabau sebagai daerah yang sebenarnya dari dua pemimpin Paderi penting, Imam Bonjol dan Tuanku Rao (Dobbin 1992, 189). Di samping daerah *rantau* perbatasan yang ramai dan dinamis, lembah Alahan Panjang dan lembah Rao ini merupakan daerah kaya sumber daya alamnya sehingga pemimpin Paderi berusaha keras menguasai sebagai sumber pendanaan pergerakan Paderi.

Lembah Alahan Panjang adalah daerah yang dikelilingi oleh pegunungan di sebelah barat dan di sebelah timur, di sinilah terletak daerah Bonjol itu. Seperti laporan Van den Bosch dalam Dobbin (1992, 189) pada tahun 1823, desa-desa di Alahan Panjang di kelilingi oleh sawah-sawah yang terindah, ternak, ikan,

buah-buahan yang melimpah, semuanya membuktikan kemakmuran dan kesuburan yang tak tertandingi. Dalam sistem sosial politik, lembah ini berbeda dengan nagari-nagari di pedalaman Minangkabau, mereka mempunyai sistem nagari dan peran penghulu dalam Raja Empat Sila atau empat kelompok yang mempunyai wakil yang disebut raja. Sistem ini tidak ditemukan di daerah pedalaman Minangkabau.

Setelah Imam Bonjol menetapkan kekuasaannya di lembah Alahan Panjang, dia memalingkan matanya ke utara ke arah tetangganya yang kaya, daerah Rao yang kaya dengan tambang emas (Dobbin, 1992, 211). Rao merupakan daerah pertambangan emas yang paling penting di Minangkabau sesudah Alahan Panjang. Lembah yang panjang dan sempit ini juga merupakan daerah yang makmur. Dalam sumber Belanda, tahun 1830-an lembah Rao diperkirakan berpenduduk sekitar 25.000 orang, terbagi dalam dua puluh desa besar dengan dukuh-dukuh satelitnya, semuanya terawat apik dan dikelilingi oleh sawah-sawah luas. Sistem sosial politik Rao mirip dengan daerah pinggiran lainnya, setiap desa dihuni oleh sejumlah suku yang masing-masing membentuk federasi di bawah seorang raja (Dobbin, 1992, 211). Kekayaan alam dan daerah perlintasan perdagangan inilah yang membuat Gerakan Paderi yang dipimpin oleh Tuanku Imam Bonjol sangat diuntungkan secara ekonomi dengan menguasai Rao.

Penyebaran gerakan Paderi di Perbatasan utara Minangkabau terutama Rao ini menandai permulaan suatu episode dalam sejarah gerakan Paderi yang tidak banyak diketahui. Fakta sejarah hanya menceritakan tentang bagaimana heroiknya pemimpin perang Rao atau Tuanku Rao mengusir Belanda dari daerahnya (Radjab, 1954, 231; Ahmad Yani, 2009, 27). Padahal, Rao merupakan ujung tombak penyebaran gerakan Paderi ke tanah Batak yang menerima ideologi dan asas-asas Wahabisme lewat pusat gerakan di lembah Alahan Panjang (Zed, 2009, 149). Di Rao ini, ajaran Paderi diterima dan mempunyai banyak pengikutnya. Kehadiran Tuanku Rao di lembah Rao disambut baik oleh Yang Dipertuan Padang Nunang, pembesar Rao pada waktu itu. Pola pendekatan Paderi Rao seperti di Agam juga diterapkan di sana. Melakukan dakwah

dan berkompromi dengan pemuka masyarakat setempat. Upaya ini berhasil dengan baik karena Yang Dipertuan menerima ajaran Paderi dengan kesediaan untuk menerapkan *hokum syara'* dan merombak atau lebih baik menambah unsur pemerintahan yang lama (Zed, 2009, 152).

Pada tahun 1820, gerakan Paderi melakukan ekspansi ke kawasan utara yang dihuni oleh orang-orang Batak di bawah komando Tuanku Rao sebagai Imam Besar Rao. Gerombolan Paderi menyeberangi bukit-bukit dan menyerbu lembah Mandailing Atas di sekitar hulu Batang Gadis, Huta Nopan dan Pakantan. Kemudian mereka terus menelusuri lebih ke utara ke lembah Sungai Angkola dan Sungai Taru yang berhulu di Danau Toba. Di samping motivasi keagamaan, gerakan Tuanku Rao ini juga mempunyai motif penguasaan jalur perdagangan di pelabuhan Air Bangis sebelum akhirnya ditaklukkan Belanda tahun 1837 (Zed, 2009, 155). Namun, motif ekonomi dan politik lebih kentara dalam ekspansi Paderi ke daerah utara, karena kaum Paderi ingin menguasai jalur perdagangan di pelabuhan Air Bangis yang melewati daerah-daerah taklukan tersebut sebelum dikuasai kolonialisme Belanda.

Hanya saja, histografi tradisional etnik Mandailing dan etnik Batak berupa tradisi lisan yang hidup di kalangan penduduk lokal lebih mengeksplorasi dari aspek penaklukan gerakan keagamaan yang bersifat radikal dan ekstrem. Menurut Azhari (2009, 112), bermunculannya buku-buku serangan terhadap Tuanku Rao dan gerakan Paderi seperti Parlindungan, Basyral Harahap, Sihombing dan lainnya, lebih banyak bersumber dari tradisi lisan ini. Tradisi lisan yang dibuat oleh pengarang dan ditafsirkan sesuai selera dan keadaan pada waktu itu sangat marak ditemukan dalam sejarah lokal etnik Mandailing dan Batak Toba. Sumber tradisi Batak dari sisi orang yang mengalami langsung pergerakan itu, sebagaimana tulisan Sihombing (2008, 12) menjelaskan bahwa serangan Paderi dianggap sebagai periode paling pahit dan gelap dalam sejarah orang Batak, Angkola, Mandailing, Padang Lawas, dan Toba. Situasi tanah Batak menjadi begitu morat-marit sepeninggal pasukan Paderi. Hingga akhirnya menurut sumber tradisional Batak dalam Azhari (2009, 120),

gerakan dan penyerangan Paderi berakhir dan pasukan mundur karena wabah kolera. Epidemii berjangkit tiba-tiba yang tidak hanya menyerang penduduk setempat, tetapi juga pasukan Paderi. Karena banyaknya penduduk dan pasukan yang meninggal terserang penyakit berbahaya itu, pemimpin Paderi memerintahkan semua serdadunya meninggalkan Tapanuli Utara.

Namun, sayangnya, sumber lokal Minangkabau tentang penaklukan Paderi ke kawasan utara ini tidak banyak atau bahkan bisa dikatakan langka. Hanya sejarah versi Minangkabau dalam Aboe Nain (2008, 117) mengakui bahwa Tuanku Rao mengembangkan Islam ke Tapanuli Selatan, Tapanuli Tengah, dan Tapanuli Timur. Sementara itu, Tuanku Tambusai mengembangkan Islam dari Timur Tapanuli melalui wilayah Padang Lawas, Sipirok, dan Panai. Bahkan, akhir gerakan Paderi di utara ditandai dengan peristiwa heroik masyarakat Rao dalam merebut benteng “Fort van Amerongen” dari pendudukan Belanda pada bulan Januari 1833 yang dipimpin oleh Tuanku Rao dan Tuanku Tambusai. Namun, setelah Tuanku Rao tewas di Air Bangis, perjuangan tetap diteruskan oleh Tuanku Tambusai. Selanjutnya, Tambusai mundur ke arah Padang Lawas dan Dalu-Dalu di perbatasan Riau (Yani 2009, 20–21).

Misi gerakan Paderi ke Tapanuli ini terkendala di Tapanuli Tengah karena munculnya misionaris Jerman pada pertengahan abad ke-19. Menurut catatan Sitor Situmorang dalam Yani (2009, 21), Tuanku Tambusai terpaksa meninggalkan area Riau di akhir tahun 1836 dan memperkuat pertahanan antara Mapat Tunggul dan Kampar. Dalam tulisan Situmorang lagi, pasukan Belanda menyerang Dalu Dalu sebagai benteng terakhir Tuanku Tambusai dan Paderi. Setelah bertahan satu tahun, akhirnya benteng Dalu Dalu dikuasai Belanda pada 28 Desember 1838, tetapi Tuanku Tambusai tidak diketahui keberadaannya.

GERAKAN ISLAM RADIKAL KAUM PADERI DI PERBATASAN UTARA MINANGKABAU

Pada prinsipnya, gerakan keagamaan Paderi bertujuan untuk memurnikan ajaran Islam dari tahayul dan khurafat yang berkembang di tengah

masyarakat. Gerakan Paderi yang militan bukan hanya mengutuk praktik-praktik bid'ah dan khurafat, tetapi langsung membasminya dengan kekuatan fisik (Aboe Nain, 2008, 24). Upaya tersebut tentunya mendapat tantangan dari kaum adat sebagai pemilik otoritas adat dan kebudayaan yang sudah diwarisi secara turun-temurun. Datuak Bandaro sebagai pemimpin gerakan Paderi generasi kedua misalnya. Sebagai alumni Koto Tuo murid dari Tuanku nan Tuo yang menjabat sebagai Rajo Ampek Sila di Alahan Panjang Bonjol, Datuak Bandaro menerapkan Islam kaffah yang dilihatnya di Agam. Ia menjadi pelopor dalam gerakan pembersihan Nagari Alahan Panjang dari perbuatan sambung ayam, judi, dan minum arak. Berbeda dengan pemuka adat lainnya yang ada di luhak Agam, Tanah Datar, dan Luhak Nan Bungsu Lima Puluh Kota. Justru pimpinan adat menjadi lokomotif penentang penerapan nilai-nilai Islam, malah mereka mau mengangkat senjata demi mempertahankan kebiasaan lama dan melakukan perlawanan terhadap para ulama. Menurut Taufik Abdullah, pertentangan antara kaum agama dengan kaum adat tanpa sengaja menciptakan isu baru, yaitu keretakan-keretakan di kalangan masyarakat Minangkabau. Sampai akhirnya keduanya mencapai proses ke arah perdamaian secara tiba-tiba sebagai akibat campur tangan Belanda pada tahun 1921 M (Abdullah, 1986, 117).

Bahkan, gerakan Paderi ke arah utara mulai dari Mandailing Bawah dalam catatan Dobbin cenderung menekankan kekerasan dan menimbulkan kekacauan masyarakat. Walaupun orang Batak sebelumnya telah menganut agama Islam, Tuanku Rao selaku pimpinan rombongan masih tetap menyerbu dan terus memperkenalkan bentuk administrasi Paderi di desa-desa Batak dengan mengangkat orang-orang Minangkabau sebagai hakim atau *Qadhi*. Mereka juga mencoba memberlakukan semua puritanisme agama dalam kehidupan sehari-hari (Dobbin, 1992, 218). Motivasi ekonomi dan penguasaan jalur perdagangan berkait berkelindan dengan motivasi keagamaan dalam penaklukan gerakan Paderi Tuanku Rao ke utara ini sehingga para pembaca agak terkendala dalam membedakan mana kekerasan atas nama agama dan mana kekerasan atas nama penaklukan wilayah ekonomi.

Apalagi sumber tradisional Batak yang dikutip MOP Parlindungan (2007, 32) menggambarkan bahwa antara tahun 1816–1818 tentara Paderi mulai menyerbu Tapanuli Selatan dan menduduki Mandailing, Sipirok, dan Padang Lawas, sekaligus mengislamkan penduduk yang masih menyenbah berhala. Setelah Tapanuli Selatan dikuasai, beberapa tahun kemudian dilakukan penyerbuan Tapanuli Utara. Di sini, tentara Paderi membakar puluhan rumah, menawan, dan membunuh penduduk tanpa pandang bulu.

Berdasarkan fakta sejarah di atas, sebagian penulis baik Barat maupun lokal seperti Holt (1990), Christine Dobbin (1992), Parlindungan (2007), Sihombing (2008), dan Harahap (2009) berpendapat bahwa gerakan keagamaan yang dilancarkan Paderi bersifat keras dan radikal. Gerakan Paderi mirip dengan gerakan revivisme Islam yang dilakukan oleh rekan-rekan mereka dalam perkumpulan tarekat di Afrika Utara, khususnya di Maroko, Sudan, dan India. Gerakan ini menyapu bersih lawan-lawan mereka khususnya dari kaum adat yang membela ajaran adat lama dan kerajaan (Zed, 1996, 5).

Setidaknya, ada dua alasan para ahli menetapkan bahwa ideologi gerakan Paderi bersifat radikal dan fundamentalis; *Pertama*, sifat keras dari Tuanku pemimpin Paderi sendiri dalam memahami gerakan Wahabi yang disadurnya dari Haji Miskin. Kebobrokan Minangkabau bahkan daerah utara lainnya sudah berada dalam lampu merah hingga pemberantasannya memang harus menggunakan kekuatan fisik. Namun sayangnya, apa yang dilakukan pemimpin Paderi ini kemudian menjadi contoh kongkret bagi pengikut-pengikut Paderi lainnya yang dangkal pemahaman keislaman mereka hingga penilaian kafir secara sepihak menjadi alasan untuk bolehnya melakukan pembunuhan, perampasan, penyitaan harta benda orang-orang yang tidak seide dengan mereka. *Kedua*, tindakan penumpang ilegal dalam tubuh Paderi yang *menangguak* di air keruh dengan mendompleng gerakan Paderi menjadi gerakan jihad. Kelompok *parewa*⁵ ini kemudian bersembunyi dibalik

⁵ *Parewa* di Minangkabau identik dengan istilah preman. *Parewa* bertindak atas kemauan hati. Hidup bebas, tidak terorganisasi dan mereka menjadi pasukan terdepan bagi *datuak-datuak* di pasukuan masing-masing nagari

gerakan agama untuk memuaskan nafsu mereka. Mereka melakukan penculikan, pemerkosaan, dan menjual wanita untuk kepentingan mereka. *Parewa* yang tidak memahami agama inilah kemudian menjadikan wajah Paderi menjadi hitam dan anyir berbau darah akibat dari perbuatan yang jauh dari nilai-nilai agama.

Gerakan Paderi yang lepas kontrol, kontra-produktif dengan Al-Qur'an dan hadis bahkan menghilangkan identitas golongan putih yang seharusnya cinta terhadap perdamaian dan penuh kasih sayang. Dobbin kemudian mencibir keuletan Paderi dalam mempertahankan wilayah kekuasaannya dengan menggunakan tenaga budak membendung serangan Belanda, "Tidak mungkin para Paderi dapat bertahan begitu lama dalam peperangan di lembah-lembah mereka yang sempit, kalau mereka tidak mempunyai budak-budak sebagai tentara cadangan dan budak-budak untuk bekerja di ladang" (Dobbin, 1992, 165).

Namun, sejarah juga mencatat bagaimana jauh-jauh hari kaum Paderi telah berusaha dan mulai sadar dengan persoalan intern pergerakan dan gempuran kolonial Belanda dengan membujuk kaum adat untuk bekerja sama melawan Belanda. Untuk mencapai maksudnya, kaum Paderi melonggarkan standar pergerakan seperti larangan menyabung ayam dan meminum candu sebagai kebiasaan kaum adat. Mereka tidak bersikap keras dan mencegah lagi, malahan bersikap longgar (Radjab, 1954, 166). Sikap moderat dalam hal akomodasi dengan tradisi ini membuat sebagian kaum adat bergabung dengan kaum Paderi dan bekerja sama menghadap lawan bersama, yaitu kolonial Belanda. Ada motivasi politik untuk menyatukan kekuatan kaum agama dan kaum adat untuk mengusir kolonialisme Belanda dari ranah Minangkabau. Di samping itu, pengaruh perubahan sosial yang tidak dapat dihindari oleh gerakan keagamaan seperti Paderi yang terus berhadapan dengan kaum adat yang kukuh mempertahankan tradisi mereka.

Bahkan, memoar Tuanku Imam Bonjol sebagai sumber-sumber dan tangan pertama pergerakan Paderi juga menjelaskan koreksi dari tuduhan bahwa Paderi sebagai gerakan ra-

di Minangkabau hingga tidak heran mereka kemudian sering berbuat di luar aturan-aturan Islam.

dikal bahkan brutal. Jeffrey Hadler melukiskan sebagai tindakan keberanian moral yang besar seorang Tuanku yang mengalami epifani penyesalan mengenai ajaran mirip Wahabi. Tuanku secara terbuka mengungkapkan penyesalannya yang menggabungkan peperangan dengan konsiliasi akhirnya melepaskan ideologinya, melakukan perbaikan dan minta maaf atas penderitaan yang ditimbulkan akibat gerakan Paderi (Hadler, 2010, 46). Bahkan, Basyral Hamidy Harahap berpendapat pengunduran dan penyesalan ini merupakan koreksi total terhadap paham Mazhab Hambali yang dianut Paderi ke Mazhab Syafi'i yang lebih toleran pada tradisi (Harahap, 2009, 94). Dalam naskah Tuanku Imam Bonjol yang raib, dijelaskan bahwa Tuanku membatasi wewenang keagamaan hanya pada urusan syariah dan membiarkan kepala-kepala adat mengambil keputusan dalam hal-hal sosial (Hadler, 2010, 47).

Berdasarkan fakta sejarah tersebut, para penulis menyimpulkan bahwa gerakan Paderi bukan seradikal gerakan keagamaan Wahabi ala Saudi Arabia, tetapi telah mengalami perubahan dan modifikasi sesuai dengan kultur dan sosiologi masyarakat Minangkabau. Pendapat ini dianut B.J.O. Schrieke (1973) dan Steenbrink (1884) serta penulis lokal seperti Radjab (1954), Khatib (1991), Aboe Nain (2008), Hamidah (2010). Setidaknya harus ditegaskan ada perbedaan dan persamaan antara gerakan Paderi dan gerakan Wahabi. Persamaannya adalah metode kekerasan yang digunakan, pakaian, ruh gerakan dalam sikap dan perbuatan, sedangkan perbedaannya adalah persoalan sosial yang dihadapi berdasarkan kultur Minangkabau sendiri serta adanya indikasi gerakan Paderi yang akomodatif dan bekerja sama dengan para pemimpin adat.

Walhasil, sebuah gerakan keagamaan harus ditelaah secara menyeluruh dan tidak parsial. Gerakan keagamaan tidak hadir dalam ruang vakum dan kosong, tetapi berdialog dengan realitas sekelilingnya. Ditambah lagi, gerakan sosial kadang terorganisasi dan berada dalam regulasi elitnya, tetapi tidak jarang meluas ke segala arah dan tidak sepenuhnya terkendali sesuai dengan relasi tokoh, situasi, dan kondisi-kondisi yang begitu kompleks. Gerakan keagamaan,

sebagaimana gerakan radikal, tumbuh sebagai reaksi keras terhadap struktur yang dipandang tidak adil dan mengancam eksistensinya. Di samping itu, agama dan gerakan keagamaan itu hadir di tengah-tengah pergumulan masyarakat dalam menghadapi persoalan yang dipandang memerlukan respons. Oleh karena itu, gerakan keagamaan di manapun tidak hanya bersentuhan dengan aspek-aspek ajaran agama belaka, tetapi juga berpautan dengan aspek lain seperti politik, ekonomi, dan lainnya (Natsir, 2009, 42).

PERAN GERAKAN PADERI DALAM MENCIPTAKAN KERAGAMAN ISLAM DI PERBATASAN UTARA MINANGKABAU

Gerakan Paderi yang bertujuan memberantas semua penyimpangan agama sangat berperan besar terhadap corak keagamaan yang berkembang di daerah perbatasan ini, yaitu lebih cenderung puritan atau lebih mengarah pada ajaran agama yang asli dan orisinal dalam ajaran dan praktik keagamaan. Kaum Paderi menunjukkan serangan dan hantaman mereka terhadap segala penyimpangan dalam masyarakat Minangkabau. Menurut Taufik Abdullah (1986, 117) jika di Timur Tengah sikap puritan yang dilancarkan oleh Wahabi mempunyai efek menguntungkan bagi gerakan revitalisasinya, di Minangkabau gerakan puritan ini menjadi sumber inspirasi tenaga dinamis, yang tidak sadar dalam mentransformasi lingkungan, dengan tujuan menghancurkan segala sesuatu yang dianggap jahiliah yang sinkretis dan terbelakang untuk menciptakan masyarakat Islam walaupun dengan kekuasaan.

Unsur purifikasi dalam gerakan keagamaan ini bertujuan menghendaki keselarasan antara kepercayaan dengan perilaku pribadi dan masyarakatnya. Hal ini merupakan inti dan tujuan ideal agama yang ingin dicapai oleh setiap penganut dan aliran keagamaan apa pun. Menurut Sutiyono (2010, 8) gerakan puritan menginginkan kembalinya sistem kehidupan beragama Islam yang serba otentik dengan berpedoman pada sistem budaya yang berasal dari teks suci. Namun, sikap keagamaan yang puritan tersebut tidak sekadar intrinsik atau tumbuh di dalam diri gerakan sebagai suatu sistem keyakinan, tetapi juga bertemali

dengan realitas sosial yang tumbuh atau dihadapi di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Dalam kaitan ini, gerakan keagamaan berkembang menjadi bentuk respons aliran yang saling berhadapan dengan kelompok sosial lain dalam kehidupan masyarakat (Natsir, 2009, 22).

Dalam kasus puritanisme Paderi, terdapat respons sektarian keras yang harus berhadapan dengan kelompok adat yang sama-sama keras di Minangkabau, bahkan respons radikal juga dihadapi oleh pasukan Paderi dalam penyebaran gerakan di utara. Gerakan Paderi merupakan lanjutan dari kembali ke syariah sebagai perkembangan Islam Minangkabau yang berasal dari Ulakan. Misi mereka adalah membersihkan berbagai pengaruh jahiliah dan tradisi menyimpang dalam praktik keagamaan. Puritanitas gerakan Paderi telah mengilhami tumbuhnya sikap puritan dalam aliran keagamaan apa pun di perbatasan utara Minangkabau ini. Sekalipun mereka bercorak tradisional yang cenderung sinkretis dengan tradisi lokal, namun kecenderungan puritan dalam menggali nilai otentik keagamaan sangat dominan dalam praktik keagamaan mereka. Apalagi aliran yang bercorak modernis sendiri yang lebih dominan kecenderungan puritannya (Rozi, 2013, 230).

Di samping itu, daerah perbatasan utara yang strategis dan jalur masuk ke daerah utara Minangkabau dan pantai Barat Samudra Hindia menjadikannya tempat persinggahan dan incaran tempat tinggal kaum migran dari berbagai penjuru, seperti etnik Minangkabau dan etnik Mandailing sebagai dua etnik yang dominan di daerah itu. Bahkan, sumber daya alam berupa pertanian dan sumber emas dahulu kala membuat daerah Rao ibarat gula yang dikerubungi semut-semut. Gerakan Paderi berperan dalam proses migrasi etnik Mandailing ke daerah perbatasan utara ini. Walhasil, gerakan keagamaan yang awalnya radikal ini mempunyai andil dalam membentuk masyarakat Islam Rao yang pluralis sekarang ini.

Menurut Aboe Nain (2009, 53), kedatangan pertama etnik Tapanuli memasuki abad ke-19 dan tidak terlepas dari munculnya gerakan Paderi. Namun, Undri berpendapat, interaksi etnik Tapanuli sebelum abad ke-19 ini baru sebatas aktivitas perdagangan, yakni adanya *barter*, emas

di pihak orang Pasaman dan kebutuhan sehari-hari pada pihak orang Mandailing. Ini diikuti oleh pesatnya perkembangan pelabuhan dengan aktivitas perdagangannya. Interaksi tersebut juga dilakukan pada kegiatan pertambangan, di mana selain Rao, Mandailing Atas (daerah yang terletak di Tapanuli Selatan) juga merupakan daerah penghasil emas (Undri, 2008, 73). Kedatangan etnik Tapanuli ke Rao menurut mereka dalam rangka penyebaran ajaran Paderi oleh tokoh-tokoh, seperti Tuanku Rao, Tuanku Tambusai, Bagindo Usman ke daerah Tapanuli Selatan (Parlindungan, 2007, 188). Hal ini tentu diikuti pula dengan proses pengislaman serta menguasai daerah tersebut. Bagi penduduk yang dapat diislamkan kemudian dibawa ke daerah Rao dan disertai tanah (Dobbin, 1992, 24). Menurut Gusti Asnan (2009, 50), sumber Belanda juga mengatakan, selama Perang Paderi berlangsung sejumlah besar warga Tapanuli juga dibawa masuk oleh laskar Paderi. Bahkan, di Bonjol mereka diperlakukan sebagai budak dan dipekerjakan sebagai penggarap sawah, ladang, dan kebun.

Dengan demikian, gerakan Paderi tidak hanya berkuat dalam hal purifikasi dan penyebaran Islam, tetapi mereka yang masih dalam “tahap penjinakan” dihadiahi tanah dan lahan serta sumber ekonomi. Dalam satu sumber ditemukan bahwa hadiah tanah kepada masyarakat dari etnik Mandailing oleh Tuanko Rao, karena ia berprinsip bahwa perbedaan sistem patrilineal yang dianut etnik Mandailing dan matrilineal yang dianut etnik Minangkabau bukanlah sebuah perbedaan mencolok dan terus dipertentangkan. Perbedaan ini bisa dipertautkan menjadi satu potensi besar untuk mengaktualisasikan gerakan intelektual dan spiritual Paderi (Marjohan, 2009, 73). Pertautan sistem patrilineal dan matrilineal sebagai representasi perbedaan sistem agama dan adat Minangkabau adalah cikal bakal lahirnya tatanan baru adat Minangkabau dalam prinsip adat yang bersendi syara’ dan syara’ yang bersendi Kitabullah yang lahir belakangan.

Selanjutnya, dampak yang paling berarti dari episode Paderi bagi masyarakat Minangkabau secara umum, bahkan masyarakat perbatasan, adalah asimilasi yang terjadi antara doktrin agama ke dalam adat Minangkabau sebagai pola

perilaku ideal. Dalam perkembangan gerakan Paderi di Utara, terutama Paderi Bonjol dalam catatan Dobbin (1992, 192) bahwa Bonjol adalah satu-satunya nagari di Minangkabau yang bisa memberi keterangan mengenai hubungan kaum agama dengan kaum adat. Walaupun sistem Paderi tidak pernah berhasil menyingkirkan kebiasaan kaum adat, di sana terjadi kompromi dan akomodasi budaya. Urusan administrasi kepemimpinan sosial dalam nagari tetap ditangani para penghulu, sedangkan urusan keagamaan dan sosial dipegang oleh pemimpin agama.

Dalam sejarah di atas tercatat bahwa Tuanku Imam Bonjol menyadari kekeliruan dalam proses pergerakan terutama dalam sistem pergerakan serta dampak yang diakibatkannya terutama menjadi konflik yang berkepanjangan dengan kaum adat. Maka sang Tuanku menginisiasi pertemuan dengan pemuka masyarakat Alahan Panjang serta mengundang tokoh Paderi dari Rao; Tuanku Rao dan Tuanku Tambusai untuk bermusyawarah di Bonjol. Dari musyawarah tersebut disepakati sebuah prinsip hukum “adat bersendikan syara” yaitu prinsip mengakui adat harus sejalan dengan agama yang berlaku di seantero Minangkabau dan Mandailing (Aboe Nain, 2009, 29). Namun, tiba-tiba adagium ini diubah oleh seorang *administer* Belanda pada tahun 1837, memperluasnya menjadi *Adat basandi syara’, syara’ basandi kitabullah*, yang menyimpulkan bahwa baik syariat Islam maupun adat istiadat lokal sama-sama berlaku dan saling bergantung (Hadler, 2010, 47). Dalam rumusan ini, adat direkodifikasi dan posisi agama sebagai sistem keyakinan diperkuat. Doktrin agama diidentifikasi lebih jelas sebagai satu-satunya standar perilaku. Dalam kehidupan sehari-hari peraturan adat haruslah merupakan manifestasi perencanaan agama: *agamo mangato, adat mamakai*. Dalam perumusan baru dilakukan kontradiksi lebih tajam antara adat Islamiyah dan adat jahiliah (Abdullah, 1986, 119).

Negosiasi Islam dengan adat dalam gerakan Paderi ternyata awalnya tidak hanya adat Minangkabau, tetapi juga melingkupi adat Mandailing yang juga tumbuh dan berkembang di sana. Hanya saja saat ini, adagium ini menjadi filosofi dan dominasi etnik Minangkabau. Namun, setidaknya gerakan Paderi berperan dalam men-

ciptakan paham keagamaan masyarakat Islam perbatasan utara Minangkabau yang cenderung puritan dalam paham keagamaan, lebih pluralis karena dihuni oleh beberapa etnik dan bahkan agama, serta yang terpenting akomodasi antara adat dan agama.

ISLAM PERBATASAN YANG PLURALIS

Saat ini, daerah perbatasan utara Minangkabau merupakan daerah multietnik yang dihuni oleh beberapa etnik seperti Minangkabau, Mandailing, dan Batak Toba. Dengan latar belakang etnik tersebut, mereka juga mempunyai keragaman agama dan paham keagamaan. Khusus bagi Muslim terdapat beberapa paham keagamaan seperti Muhammadiyah, Nadhlatul Ulama, Perti, dan beberapa tarekat. Berdasarkan penelitian di lapangan yang penulis lakukan, ditemukan bahwa kalangan modernis seperti pengikut Muhammadiyah yang pada prinsip umumnya ingin selalu menerapkan ajaran agama yang asli dan tidak terkontaminasi dengan tradisi budaya, namun di perbatasan utara Minangkabau ini mereka mulai akomodatif memasukkan budaya lokal dalam paham dan perilaku keagamaan mereka. Karakteristik Muhammadiyah di daerah perbatasan ini tidak bisa dikategorikan gerakan puritan yang berusaha secara radikal membersihkan paham keagamaan dari budaya sinkretis yang mengarah pada penyimpangan agama sebagaimana penelitian Geertz dan Sutiyono dalam Rozi (2013, 240). Temuan penelitian ini cenderung mendekati penelitian Peacock, Nakamura, Beck, dan Beaty dalam Rozi (2013, 241) yang membahas masyarakat Muhammadiyah lebih toleran dan moderat. Menurut mereka sikap toleran dan moderat yang dianut kelompok modernis ini bertujuan untuk menyesuaikan dan memperlihatkan sikap toleran terhadap kelompok tradisional yang sinkretis. Sementara itu, sikap toleran yang dimunculkan kalangan modernis di daerah perbatasan ini adalah adanya kesadaran bersama untuk saling menghargai dan menjaga stabilitas masing-masing. Walhasil, dengan sikap toleran dan moderatnya ini, Muhammadiyah berkembang di daerah perbatasan yang dihuni oleh mayoritas kalangan tradisional.

Sementara itu, kalangan tradisionalis seperti NU, Perti, dan Tarekat Naqsyabandiah pada prinsipnya lebih sinkretis dan akomodatif dengan budaya lokal. Namun, di Perbatasan ini mereka “mulai agak” selektif dalam memasukkan unsur budaya lokal dalam pemahaman dan perilaku keagamaan mereka. Kalangan tradisionalis di daerah perbatasan juga tidak bisa disebut sebagai sinkretis dalam perspektif sinkretisme agama seperti penelitian Benda, Peacock, Woodward dan Beaty sebagaimana penelitian Rozi (2013, 243). Mereka tidak ragu menyebutkan Islam sinkretis⁶ untuk penganut paham keagamaan tradisionalis. Dalam analisisnya, karena budaya dan agama sinkretis dianggap agama campuran maka muncul gerakan pemurnian agama yang disebut gerakan puritan guna membersihkan agama campuran tersebut. Namun, fenomena lain ditemukan di lapangan bahwa kalangan tradisionalis mulai menyadari agama campuran akan merusak orisinalitas prinsip-prinsip agama. Ibarat gayung bersambut kesadaran kelompok tradisionalis ini menjadikan kelompok modernis semakin moderat dan toleran.

Dengan demikian, interaksi paham keagamaan di perbatasan utara Minangkabau ini antara kelompok modernisme dan tradisionalisme menghasilkan corak keagamaan yang pluralis, baik dalam hubungannya dengan paham keagamaan masyarakat maupun budaya lokal yang sudah mentradisi. Sebuah masyarakat pluralis yang menghargai perbedaan paham keagamaan dan latar belakang etnik. Integrasi dalam masyarakat perbatasan masih terintegrasi dengan baik terutama dalam kelompok modernis dan kelompok tradisionalis. Kalau boleh dikatakan perpaduan tersebut sebagai pluralisme baru dalam aspek agama karena merupakan sebuah konstruksi sosial budaya sebagai upaya saling

memahami dan toleran di antara masing-masing paham keagamaan. Hal ini dapat dipahami bahwa pluralisme tidak hanya dipahami dari ranah agama *ansich* secara sempit sebagai percampuran antara dua prinsip atau lebih yang terjadi ketika masyarakat mengadopsi sebuah ‘agama’ baru dan berusaha tidak membuatnya bertabrakan dengan gagasan dan praktik budaya lama. Namun, Islam pluralis merupakan konsep yang mengandung harmonisasi dari paham keagamaan dan nilai-nilai budaya yang berbeda. Islam pluralis ini mengarah pada pencarian titik temu dan menghilangkan perbedaan.

SIMPULAN

Gerakan Paderi adalah revolusi intelektual dan sebuah batas sejarah yang menentukan bagi Minangkabau, seperti tesis yang dikemukakan Taufik Abdullah. Di dalamnya ada fanatisisme, resistensi kolonialitas, kesalehan, heroik, sejarah yang amat gradual dan juga negosiasi budaya. Kompleks untuk dijustifikasi pada satu penafsiran, karena begitu banyak implikasi yang bisa dijadikan beraneka ragam perspektif. Meski demikian, menafsirkan sejarah pergerakan keagamaan ini agaknya tidak hanya sekadar dalam makna *time*, *space*, dan *actor*, namun harus dipahami secara komprehensif dan mendalam dengan melihat dinamika sosialnya.

Genealogi gerakan Paderi di perbatasan terbentuk melalui berbagai tradisi dan wacana yang berkembang di setiap wilayah dan etnisitasnya yang telah memperlihatkan corak yang khas dan cenderung berbeda dengan fenomena gerakan Islam di dunia Islam lainnya seperti gerakan Wahabi di Saudi Arabia, misalnya. Wilayah sosial Islam menggambarkan adanya pertemuan budaya, sosial, politik, dan intelektual antara budaya lokal dan Islam. Penting dicatat bahwa makna dan fungsi Islam dalam suatu wilayah pasti tidak bisa disamakan dengan keadaan wilayah lain.

Walhasil, gerakan Paderi yang pada awalnya dituduhkan sebagai gerakan radikal dan fundamentalis dalam genealogi sejarah gerakan ini cenderung bercorak pluralis dalam pergerakan sosial dan pengamalan prinsip keagamaan yang diyakininya. Di samping fase Paderi adalah babak baru

⁶ Islam sinkretis adalah sistem keagamaan yang menggambarkan percampuran antara budaya Islam dan budaya lokal. Kelompok ini amat permisif terhadap unsur budaya lokal karena mereka berprinsip bahwa kebudayaan itu dinamis, jadi Islam semestinya menyesuaikan dengan budaya dinamis itu (Sutiyono, 2011, 5). Tradisi *slametan*, *tahlilan*, *yasinan*, dan ziarah adalah beberapa tradisi keagamaan Islam sinkretis yang diproduksi dari praktik keagamaan yang mengakomodasi tradisi budaya. Tradisi-tradisi tersebut sebenarnya tidak ada dalam ajaran agama yang asli.

migrasi etnik lain ke daerah etnik Minangkabau, juga sebagai pencapaian klimaks dalam mengkomodasi antara paham keagamaan dan budaya setempat. Gerakan keagamaan ini berperan dalam menciptakan paham keagamaan masyarakat Islam perbatasan utara Minangkabau, yang cenderung pluralis karena latar belakang perbedaan paham keagamaan dan keragaman etnik dalam interaksi sosial mereka. Pencapaian yang terpenting dalam masyarakat Islam pluralisnya adalah aktualisasi dan implementasi nyata dalam akomodasi antara adat dan agama.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- Abdullah, Amin. (2010). Dari fundamentalisme ke Islamisme: Asal usul, perkembangan dan penyebarannya. Dalam Gazali, *Genealogi Islam Radikal di Nusantara*, Bukittinggi, STAIN Bukittinggi Press.
- Abdullah, Taufik. (1971). *Schools and politics: The kaum muda movement in West Sumatera 1927-1933*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.
- _____. (1986). Adat dan Islam: Suatu tinjauan tentang konflik di Minangkabau. Dalam Taufik Abdullah dkk., *Sejarah dan masyarakat: Lintasan historis Islam dan masyarakat*. Jakarta: Firdaus.
- Aboe Nain, Sjafnir. (2004). *Naskah Tuanku Imam Bonjol*. Padang: PPIIM.
- _____. (2008). *200 Tahun Tuanku Imam Bonjol, sejarah intelektual Islami di Minangkabau 1784-1832*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- _____. (2009). Islam di Minangkabau landasan perjuangan Tuanku Imam Bonjol. Dalam Marjohan dkk., *Gerakan paderi pahlawan dan dendam sejarah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Azhari, Ichwan. (2009). Tuanku Rao dalam historiografi tradisional di Tapanuli. Dalam Marjohan dkk., *Gerakan Paderi pahlawan dan dendam sejarah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Asnan, Gusti. (2009). Tuanku Imam Bonjol dan penulisan sejarah. Dalam Marjohan dkk., *Gerakan paderi pahlawan dan dendam sejarah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Dobbin, Christine. (1992). *Kebangkitan Islam dalam ekonomi petani yang sedang berubah di Sumatera Tengah 1784-1847*. Jakarta: INIS.
- Graves, Elizabeth. (2007). *Asal usul elite Minangkabau modern*. Jakarta: YOI.
- Hadler, Jeffrey. (2010). *Sengketa tiada putus*. Jakarta: Freedom Institute.
- Hamidah. (2010). Dalam Yudian Wahyudi. *Gerakan Wahabi di Indonesia*. Yogyakarta: Nawesae Press.
- Harahap, Basyral Hamidy. (2009). *Greget Tuanku Rao*, Jakarta: Komunitas Bambu.
- Holt, PM. (1990). *The Cambridge history of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press
- Marjohan. (2009). *ABS-SBK, Pergulatan antara historisitas dan implementasi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Natsir, Haedar. (2009). Menyibak purifikasi Islam Tuanku Imam Bonjol dan Tuanku Rao dalam Marjohan dkk. *Gerakan paderi pahlawan dan dendam sejarah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Parlindungan, Mangaraja Onggang. (2007). *Pongki-nangolngolan Sinambela gelar Tuanku Rao: Teror agama Islam Mazhab Hambali di tanah Batak 1816-1833*. Yogyakarta: LKIS.
- Radjab, Muhammad. (1954). *Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1838)*. Jakarta: Dikbud.
- Schrieke. (1992). *Pergolakan agama di Sumatera Barat*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Schrieke, B.J.O. (1993). *Pengelolaan agama di Sumatera Barat*. Djakarta: Bhratara.
- Sihombing, PTD. (2008). *Pendeta Mangaradja Hezeikiel Manullang, pahlawan perintis kemerdekaan bangsa Indonesia dan pelopor semangat kemandirian gereja di tanah Batak 1887-1979*. Jakarta: Arbett-Orem Ministry.
- Sutiyono. (2011). *Benturan budaya Islam: Puritan dan sinkretis*, Jakarta: Kompas Press.
- Steenbrink, Karl Adrian. (1984). *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Syarifuddin, Amir. (1993). *Hukum waris Islam dan adat Minangkabau*. Jakarta: Panji Mas.
- Yani, Ahmad. (2009). *Tuanku Rao dan rakyat Rao melawan penjajah*. Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah.
- Yahya, Ismail. (2008). Ancaman kelompok radikal: mitos atau realitas belajar dari pengalaman Surakarta dalam *Generasi baru peneliti muslim Indonesia mencari ilmu di Australia*, Jakarta: Australia-Indonesia Institute.
- Zed, Mestika. (2009). Islam dan budaya lokal Minangkabau modern, Makalah tidak dipublikasikan.
- _____. (1996). Tuanku Rao: Riwayat hidup tokoh paderi di kawasan utara Minangkabau. Dalam

Marjohan dkk. *Gerakan paderi pahlawan dan dendam sejarah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Jurnal

- Mastuki HS. (1997). Neo-sufisme di nusantara, Kesinambungan dan perubahan. *Jurnal Kebudayaan dan Peradaban Ulumul Qur'an*, No. 6/VII/1997.
- Undri. (2008). *Hulului Anak Hulului Tona: Menelusuri tradisi migrasi orang Mandailing ke Pasaman*. *Jurnal Suluah Media Komunikasi Kesejarahan, Kemasyarakatan dan Kebudayaan*, Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang (BPSNT) Vol. 8 No. 9, Desember 2008.

Van Bruinesen, Martin. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post Soeharto Indonesia. *South East Asia Research*, Vol. 10

Disertasi

- Khatib, Adrianus. (1991). *Kaum Paderi dan pemikiran keagamaan di Minangkabau*. (Disertasi). Pascasarjana IAIN Jakarta.
- Rozi, Syafwan. (2013). *Konstruksi identitas agama dan budaya etnis Minangkabau di daerah perbatasan perubahan identitas dalam interaksi antaretnis di Rao Kabupaten Pasaman Sumatera Barat*. (Disertasi). UIN Bandung.

KITAB KUNING DAN KITAB SUCI: PENGARUH AL-JABIRI TERHADAP PEMIKIRAN KEAGAMAAN DI NU DAN MUHAMMADIYAH

Ahmad Najib Burhani

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

E-mail: najib27@yahoo.com

Diterima: 19-12-2014

Direvisi: 30-1-2015

Disetujui: 25-6-2015

ABSTRACT

This article aims to answer the following questions: First, why did the study of al-Jabiri's ideas so fertile in Nahdlatul Ulama (NU), especially among the post-traditionalist group, while in Muhammadiyah, including the progressive group, this did not receive a similar response? Second, how did the post-traditionalist group of NU read and interpret al-Jabiri's ideas and implement them in the context of the organization (NU), in particular, and Indonesia, in general. This article shows that: 1) the difference between NU and Muhammadiyah in their treatment and appreciation to al-Jabiri mostly stems from the religious tradition in these two organizations. NU's tradition is strongly influenced by kitab kuning, while Muhammadiyah's tradition is strongly influenced by kitab suci (holy book). 2) The study of al-Jabiri's ideas encourages critical thought and discourse within NU, particularly when these ideas were used as a tool to read established doctrines, e.g. the sunni doctrine, and to read the involvement of NU in the 1965 massacre.

Keywords: *Post-traditionalism, modernism, 'aṣāla (authenticity), 'aṣr al-tadwīn (era of codification), turāth (heritage), tradition, nahḍa (renaissance).*

ABSTRAK

Tulisan ini ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut ini: Pertama, mengapa kajian tentang pemikiran al-Jabiri begitu subur di lingkungan NU (Nahdlatul Ulama), terutama kelompok *post-traditionalist*, sementara di lingkungan Muhammadiyah, termasuk kelompok progresifnya, kajian al-Jabiri tidak mendapat respons serupa? Kedua, bagaimana kelompok *post-traditionalist* NU membaca pemikiran al-Jabiri dan menerjemahkannya dalam konteks ke-NU-an dan ke-Indonesia-an? Tulisan ini ingin menunjukkan bahwa 1) Perbedaan sikap antara NU dan Muhammadiyah dalam mengapresiasi pemikiran al-Jabiri terutama disebabkan karena tradisi keberagamaan yang berkembang di NU banyak dibentuk oleh Kitab Kuning, sementara di Muhammadiyah, Kitab Suci lebih dominan dalam membentuk tradisinya. 2) Kajian tentang al-Jabiri telah melahirkan nalar kritis di NU terutama ketika mereka membaca doktrin dan wacana yang selama ini telah mapan seperti Aswaja dan keterlibatan NU dalam peristiwa 1965.

Kata Kunci: *Post-traditionalism, modernism, 'aṣāla (otentisitas), 'aṣr al-tadwīn (era kodifikasi), turāth (heritage), tradisi, nahḍa (renaisans).*

PENDAHULUAN

Pertanyaan bagaimana mengembalikan kejayaan Islam telah lama berlangsung di Indonesia. Dirunut dari sejarahnya, gerakan Islam yang mulai menyadari tentang pertanyaan ini bisa dilihat sejak awal abad ke-19 ketika kelompok Kaum Padri di Sumatra Barat melancarkan gerakan purifikasi atau pemurnian keagamaan dari unsur-unsur yang dianggap sinkretis atau berasal dari luar Islam yang banyak dipraktikkan oleh Kaum Adat. Gerakan Padri yang dipimpin oleh Tuanku Imam Bonjol ini sering disebut memiliki keterkaitan

dengan gerakan Wahhabi yang dipimpin oleh Muḥammad ibn `Abd al-Wahhab (1703–1792 M) pada abad ke-18 di Arabia yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai “*the 'first throb of life' in Islam after its rapid decline in the preceding several centuries*” [‘denyut kehidupan pertama’ dalam Islam setelah mengalami kemunduran pesat dalam beberapa abad sebelumnya] (Rahman, 1979, 316).¹

¹ Ulasan mengenai ada atau tiadanya pengaruh Wahhabi terhadap gerakan Padri di Sumatra dapat dibaca dalam

Setelah gerakan Padri, gairah untuk membangkitkan Islam di Nusantara kembali bergolak pada awal abad ke-20 ketika pengaruh dari Jamaluddin al-Afghani (1838–1897 M), Muhammad `Abduh (1849–1905 M), dan Rashid Ridha (1865–1935 M) masuk ke Indonesia. Gerakan reformasi Islam kala itu melahirkan organisasi semisal Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan Al-Irsyad. Semangat untuk meraih kejayaan Islam itu terus berlanjut hingga akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 ini dengan beragam gagasan dan gerakan. Untuk periode belakangan ini, di antara pemikir yang paling berpengaruh di dunia Islam, termasuk Indonesia, adalah Muhammad `Abid al-Jabiri (Maroko), Hassan Hanafi (Mesir), Muhammad Arkoun (Al-Jazair-Prancis), dan Fazlur Rahman (Pakistan-Amerika Serikat).

Pertanyaan yang melandasi berbagai gerakan Islam dan pemikir muslim di atas hampir seragam: Apa penyebab kemunduran Islam? Bagaimana caranya meraih kembali kejayaan Islam? Bagaimana kita harus bersikap terhadap Al-Qur'an dan sunah? Bagaimana umat Islam saat ini mesti memperlakukan kekayaan tradisi yang telah dibangun oleh generasi terdahulu? Dan bagaimana kita harus bersikap terhadap modernisasi? Tulisan ini secara khusus mengkaji tentang pengaruh pemikiran al-Jabiri terhadap pemikiran Islam di Indonesia dengan menganalisis dua pertanyaan: *Pertama*, mengapa kajian tentang al-Jabiri begitu subur di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), terutama kelompok *post-traditionalist*, sementara di lingkungan Muhammadiyah, termasuk kelompok progresifnya, kajian al-Jabiri tidak mendapat respons serupa? *Kedua*, bagaimana kelompok *post-traditionalist* NU membaca pemikiran al-Jabiri dan menerjemahkannya dalam konteks ke-NU-an dan ke-Indonesiaan? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, pertama-tama tulisan ini ingin melihat peta dan genealogi gerakan *nahda* (renaisans) yang dimulai dari `Abduh. Secara sekilas, tulisan ini akan melihat cara pandang `Abid Al-Jabiri (1936–2010 M) dan Hasan Hanafi (1. 1935 M) dan membandingkannya dengan perspektif dari Fazlur Rahman (1919–1988 M) dan Muhammad Arkoun (1928–2010 M) dalam melihat proyek

Jeffrey Haddler (2008), Azyumardi Azra (2005), dan Michael Laffan (2003).

nahda dari `Abduh. Bagian kedua dari tulisan ini menguraikan tentang pemikiran al-Jabiri dan hubungannya dengan *post-traditionalist* Islam. Bagian ketiga adalah respons dari kelompok Muhammadiyah terhadap al-Jabiri. Adapun tentang Jaringan Islam Liberal (JIL) akan disinggung sekilas di bagian catatan akhir.

OUTLINE PEMIKIRAN: MASA LALU, MASA KINI, DAN MASA DEPAN

Pada paruh kedua abad ke-19, Muhammad `Abduh mengindikasikan bahwa kelemahan dan kemunduran umat Islam itu terutama ditentukan oleh faktor eksternal seperti kolonialisme dan faktor internal seperti ajaran-ajaran sinkretis dan penyimpangan dari ajaran Islam yang otentik. Oleh karena itu, upaya untuk merehabilitasi kondisi umat Islam hanya bisa dicapai dengan cara kembali kepada ajaran Islam yang otentik, yakni ajaran yang pernah membawa umat Islam pada kejayaan, dan membuang semua warisan dari zaman kemunduran. Dalam proyek reformasinya, `Abduh mendengungkan slogan “kembali ke Al-Qur'an” dan menekankan perlunya sikap kritis terhadap ajaran Islam ortodoks (Haddad, 2005).² Sikap kritis `Abduh terhadap khazanah Islam ini banyak dipengaruhi oleh gurunya, Jamaluddin al-Afghani, yang terkenal dengan sikap penolakannya yang sangat keras terhadap kebiasaan umat Islam dalam membela tradisi Islam klasik secara buta. Sikap `Abduh dalam mereformasi Islam ortodoks dengan cara menghidupkan kembali ajaran Islam otentik dan interpretasi langsung terhadap Al-Qur'an ini membuatnya terkenal sebagai modernis atau revivalis muslim (Kurzman 2002a, 50). Secara ringkas, pembaruan versi `Abduh ini terpusat pada dua aktivitas: sikap kritis terhadap tradisi dan penggunaan akal untuk memahami Al-Qur'an secara langsung.

Pada abad ke-20, revivalisme yang diperkenalkan oleh `Abduh itu berkembang dalam beragam bentuk. Dua di antaranya adalah fundamentalisme dan neomodernisme.³ Funda-

² Maksud dari ortodoks Islam di sini adalah Islam yang dipahaminya oleh mayoritas umat Islam, terutama Sunni.

³ Istilah fundamentalisme dalam bidang agama ini muncul pada awal abad ke-20. Istilah ini merujuk kepada kepercayaan bahwa *Bible* tidak mengandung kesalahan

mentalis Muslim percaya terhadap kebenaran mutlak (*inerrancy*) Al-Qur'an persis seperti apa yang tertulis secara harfiah dalam kitab suci itu. Mereka percaya bahwa makna harfiah dari kitab suci itu cocok untuk setiap zaman dan tempat. Oleh karena itu, ia dapat dipakai sebagai landasan untuk menentukan nasib dan kondisi umat Islam saat ini dan masa yang akan datang.⁴ Bagi kelompok ini, agenda untuk menemukan Islam otentik sering diterjemahkan dalam program seperti penciptaan masyarakat eksklusif dan membentuk *enclave* dengan menjadikan periode awal Islam sebagai prototipe atau paradigmanya. Cara ini dianggap bisa menjadi satu-satunya '*remedy for all ills*' [obat dari semua penyakit] yang saat ini menjangkiti umat Islam (Sayeed, 1995, 270).

Di tangan Sayyid Qutb, misalnya, agenda menemukan Islam otentik yang didengungkan 'Abduh itu diterapkan dalam bentuk menirukan perilaku dan pengalaman, baik yang bersifat sosial maupun personal, umat Islam periode awal di Mekah dan Madinah pada abad ke-7, termasuk dengan menghidupkan kembali dan mentransformasikan konsep 'jahiliyah' untuk masyarakat saat ini.⁵ Penafsiran langsung terhadap Al-Qur'an yang dilakukan Qutb, seperti terefleksikan dalam tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*, juga menyimpang dari pola yang biasanya berlaku dalam tafsir klasik yang "selalu melakukan referensi silang (*cross referencing*) terhadap tafsir-tafsir terdahulu yang telah diakui oleh umat Islam dan juga terhadap sumber-sumber Islam yang mapan" (Tripp, 2005, 161). Pendeknya, bagi fundamentalis muslim, Islam otentik itu berarti kembali kepada Al-Qur'an secara harfiah. Metode ini diyakini bisa menjadi '*messianic solution*' [solusi dari juru selamat

akhir zaman] dengan kekuatan sakral yang bisa menyembuhkan segala macam penyakit dan kesulitan yang dialami oleh umat Islam saat ini dan mentransformasikan mereka menjadi masyarakat sempurna.

Selain fundamentalisme, cabang lain dari pembaruan 'Abduh berkembang menjadi gerakan neomodernisme Islam sebagaimana yang dikembangkan oleh Muhammad Arkoun dan Fazlur Rahman. Neomodernisme adalah istilah yang dipakai oleh Rahman untuk menyebut modernisasi yang telah mengalami transformasi dalam sikapnya terhadap tradisi Islam klasik dan modernisasi dari Barat.⁶ Alih-alih memutus dirinya dari tradisi Islam klasik, neomodernisme menekankan perlunya memiliki akar kuat dalam khazanah Islam klasik dan sangat kritis terhadap model pembaruan yang diusung oleh modernis muslim seperti 'Abduh. Meski berakar kuat dalam tradisi Islam klasik, Arkoun, dan Rahman juga sangat kritis terhadap muatan intelektual Islam yang dihasilkan oleh para pemikir muslim sebelumnya, termasuk Imam al-Shafi'i (767–820 M) dan Imam al-Ash'ari (874–936 M).

Arkoun, misalnya, menolak apa yang ia sebut sebagai '*classic Islamic reason*' [nalar Islam klasik] seperti yang ditampilkan oleh Imam Shafi'i dalam kita *Risalah*-nya. Bagi Arkoun, 'nalar Islam klasik' adalah sebuah wacana yang diproduksi oleh ulama pada zaman pertengahan Islam untuk mengukuhkan hegemoni politik dan kultural yang mereka pegang (Arkoun, 1998, 209). Kelahiran wacana itu juga dilatari oleh rasa ketakutan ulama akan terjadinya *chaos* di masyarakat dan sebagai upaya untuk menciptakan ketertiban (*order*) dengan cara membuat transenden, universal, dan sakral "konsep-konsep atau kutipan tertentu dari Al-Qur'an, hadis, dan/atau kejadian tertentu dalam sejarah Islam" (Armajani, 2004, 121). Konsep yang mengalami

sama sekali; penciptaan dunia dari *ex nihilo* (ketiadaan); mu'jizat adalah fakta sejarah; Jesus dilahirkan oleh Maryam yang masih perawan dan Jesus dibangkitkan secara jasmani (*bodily resurrection*); dan pengampunan dosa umat manusia melalui kematian Jesus (Ruthven, 2005, 13). Meski tidak selalu pas, istilah ini kemudian dipakai untuk sikap serupa dalam agama-agama selain Kristen.

⁴ Karena kepercayaan mereka terhadap apa yang tertulis secara harfiah dalam kitab suci itulah maka kelompok fundamentalis ini sering disebut sebagai skripturalis muslim.

⁵ Penjelasan dan penggunaan konsep 'jahiliyah' bisa ditemukan di banyak halaman dalam buku Sayyid Qutb yang berjudul *Milestones* (2008).

⁶ Ketika melakukan survei terhadap pembaruan Islam abad ke-19 dan ke-20, Fazlur Rahman mengklasifikasi gerakan pembaruan itu dalam empat kelompok: 1) *revivalisme* abad ke-18 dan ke-19 yang ia sebut '*revivalisme pra-modernis*' dengan Wahhabism sebagai contoh utamanya; 2) *modernisme* atau '*modernism klasik*'; 3) *neo-revivalisme* atau '*post-modernis revivalisme*'; dan 4) *neo-modernisme* dengan dirinya sebagai contoh dari gerakan ini. Keempat kategori ini sebetulnya saling berhubungan satu sama lain (Rahman, 1979, 316).

transendentalisasi, universalisasi, dan sakralisasi itu di antaranya adalah *umma*, shari`a, dan khilafah. Menurut Arkoun, ‘nalar Islam klasik,’ yang sangat identik dengan Sunni ortodoksi, bisa menjadi dominan di dunia Islam karena ia berhasil menekan berbagai pemahaman Islam yang lain. Oleh karena itu, untuk membebaskan umat Islam dari kungkungan ‘nalar Islam klasik,’ Arkoun mengajak umat Islam untuk memulihkan kembali ‘*a domain of meaning that has broken up*’ [domain makna yang telah terputus] dari Islam dengan cara kembali ke ‘*Qur’anic fact*’ [fakta Qur’ani] sebagai landasan terhadap ‘*Islamic fact*’ [fakta Islami] (Lee, 1997, 156–7).

Barangkali dari Fazlur Rahman-lah gagasan tentang otentisitas Islam dengan kembali ke Al-Qur’an mendapatkan dukungan intelektual paling kokoh. Seperti Arkoun, Rahman dengan gigih menunjukkan sikap kritisnya terhadap sistem pendidikan Islam tradisional dan juga sistem teologi dan hukum. Fazlur Rahman memandang Imam Shafi’i dan para intelektual sezaman dengannya telah memberikan kontribusi yang luar biasa terhadap sejarah Islam, namun Rahman mengkritik Shafi’i atas perannya, meski tidak langsung, dalam memutus kreativitas umat Islam dengan upayanya meng-kanon-kan hadis. Menurut Rahman, kanonisasi hadis itu telah menghancurkan hubungan antara sunah dan Ijma` dan mengaburkan perbedaan antara hadis dan ‘*living Sunna*’ [sunah Nabi yang hidup atau dipraktikkan umat Islam].⁷ Dalam hal ini, Rahman mengutip salah satu pernyataan Imam Shafi’i yang ia anggap memiliki dampak buruk bagi pemikiran Islam, yaitu, “sebuah hadis, meskipun itu adalah hadis *āhād (isolated)* dan diriwayatkan hanya oleh satu periwayat, ia tetap harus diterima sebagai dalil hukum” (Rahman, 1984, 26).

⁷ Penjelasan tentang ‘*living Sunna*’ itu adalah seperti ini: Karena Umar bin al-Khattab pernah hidup bersama Nabi maka ia sangat paham dengan tabiat Nabi. Kalau ada persoalan dengan pola A maka kemungkinan besar Nabi akan menjawab dengan cara X. Nah, ketika Umar memutuskan masalah zakat untuk mualaf, dasar yang dipakai adalah ‘*living Sunna*,’ bukan hadis. Bagi pikiran Umar, Nabi kemungkinan besar akan mengambil langkah seperti yang diambilnya bila beliau masih hidup dan menghadapi masalah itu. Penjelasan tentang ‘*living Sunna*’ seperti ini bisa dibaca di tulisan Fazlur Rahman (1984, 23).

Selain terhadap Imam Shafi’i, Rahman juga mengecam Imam al-Ghazali karena sikapnya yang tidak suportif terhadap ilmu-ilmu sekular (Rahman, 1984, 26). Seperti `Abduh, dalam melakukan reformasi terhadap masyarakat muslim, Rahman menyarankan agar segalanya berangkat dari Al-Qur’an karena kitab suci ini memiliki tempat yang sangat sentral bagi umat Islam. Rahman percaya terhadap makna dan relevansi norma-norma Qur’ani untuk setiap zaman dan tiadanya kontradiksi di dalam Al-Qur’an (‘*no inner contradiction*’) (1984, 6). Ia juga percaya tentang perlunya mengkaji Al-Qur’an dengan berdasarkan kitab suci itu sendiri dan tanpa bantuan dari kitab-kitab tafsir klasik (Moosa, 2000, 5). Untuk memahami Al-Qur’an, Rahman sangat terkenal dengan metode hermeneutikanya yang ia sebut ‘*double movement theory*’ [teori bolak-balik]. Ia menyatakan, “Dalam membangun tatanan hukum dan institusi Islam yang *genuine* dan layak, sebuah gerak bolak-balik harus diambil: *Pertama*, harus bergerak dari cara Al-Qur’an memperlakukan berbagai kasus nyata—dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang melingkupi kasus itu—ke prinsip-prinsip umum yang menjadi titik temu seluruh ajaran Al-Qur’an. *Kedua*, dari prinsip umum itu harus kembali bergerak ke peraturan-peraturan khusus, dengan mempertimbangkan berbagai kondisi sosial yang melingkupi” (Rahman, 1984, 20).

Proyek otentisitas yang dipelopori oleh `Abduh dan dilanjutkan serta dikembangkan dengan beragam bentuk oleh Qutb, Arkoun, dan Rahman ditanggapi secara berbeda oleh Muhammad `Abid al-Jabiri dan Hasan Hanafi. Dilatarbelakangi oleh kekalahan Arab pada perang melawan Israel tahun 1967, dua tokoh ini sangat ragu dengan proyek otentisitas yang ditempuh dengan jalan melompati khazanah Islam klasik yang sangat kaya dan langsung menuju ke sumber awal dengan anggapan ‘Islam murni’ [*the pristine Islam*] bisa ditemukan di sana. Bagi al-Jabiri, salah satu alasan mengapa masyarakat muslim, terutama di dunia Arab, tidak mengalami kemajuan yang berarti sejak al-Afghani dan `Abduh memperkenalkan *nahḍa* atau proyek renaisans Islam adalah karena mereka telah terjebak ke dalam imajinasi masa lampau.

Menurut al-Jabiri, sebagaimana diparafrasekan oleh Issa Boullata, “Ada persoalan mendasar dalam struktur berpikir orang Arab. Dan persoalan ini menjangkiti seluruh upaya intelektual mereka. Persoalan itu adalah begitu gampangnya untuk selalu menjadikan model dari masa lalu (*namūdhaj-salaf*) sebagai referensi paling otoritatif” (Boullata, 1990, 47). Alih-alih kembali ke masa awal Islam, al-Jabiri menganjurkan umat Islam untuk kembali ke *‘Aṣr al-Tadwīn* [Zaman Penulisan Peradaban Islam]. Bagi al-Jabiri, zaman keemasan Arab-Islam yang perlu dicontoh dan dihidupkan kembali bukanlah pada masa Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rashidin, tetapi pada *‘Aṣr al-Tadwīn* pada abad kedua Islam, ketika para sarjana Arab secara sistematis menuliskan dan mengklasifikasikan ilmu pengetahuan keislaman dan karya-karya lain (al-Jabiri, 1999, 1 dan 7; Abu-Rabi’, 2004, 264–266). Menurutnya, ada jeda yang panjang antara awal Islam dan *‘Aṣr al-Tadwīn*. Informasi yang kita peroleh tentang awal Islam lebih banyak berdasarkan pada informasi yang ditulis atau direkonstruksi pada *‘Aṣr al-Tadwīn* itu.⁸

Jika al-Jabiri tidak mau menjadikan masa-masa awal Islam dan Al-Qur’an-sunah sebagai referensi utama dalam membangun Islam otentik, Hasan Hanafi bahkan menganggap Al-Qur’an itu bukan isu yang perlu diperbincangkan sama sekali dalam masalah ini. Hanafi pernah mengatakan bahwa Al-Qur’an itu seperti “supermarket”. Orang bisa datang dan kemudian mengambil apa yang ia butuhkan dan mengacuhkan apa yang tak diperlukan” (Kersten, 2011, xiii). Dalam kaitannya dengan Al-Qur’an, Hanafi menyebutkan bahwa kitab suci ini akan mengikut saja kepada orang yang menafsirkan dan menampilkannya (Boullata, 1990, 41).

Pemikiran Hanafi itu akan terasa sangat ideologis, atau lebih tepatnya ke arah ‘kiri Islam’ atau Marxisme. Serupa dengan pandangannya tentang Al-Qur’an, ia juga tak terlalu mempermasalahkan khazanah Islam klasik senyampang

itu bisa dimanfaatkan sebagai perangkat untuk perubahan dan kemajuan, senyampang mereka bisa dipakai untuk menyukseskan ideologi ‘kiri’-nya. Jadi, baginya, masa lalu itu tak perlu dipuja atau dicela, tetapi dipakai untuk ideologi sekarang.⁹ Pandangan ideologis inilah yang membuatnya berseberangan dengan kelompok tradisional yang terlalu memuja khazanah klasik, seakan-akan mereka itu mampu memberikan jawaban terhadap semua persoalan masa kini. Ia juga berseberangan dengan kelompok modernis yang membuang khazanah lama dan membangun Islam otentik dengan cara kembali ke masa awal Islam dan Al-Qur’an. Pendeknya, bagi Hanafi, Al-Qur’an dan khazanah klasik itu semata-mata sebagai objek yang tak bisa dipersalahkan karena mereka hanya berfungsi sebagai alat untuk kepentingan ideologi tertentu.

AL-JABIRI DAN POST-TRADITIONALIST MUSLIM

Setelah memaparkan peta sejarah tentang revivisme atau renaissans Islam, kini saatnya kita masuk ke persoalan utama tentang pemikiran ‘Abid al-Jabiri. Di Indonesia, pemikiran al-Jabiri begitu digandrungi di kalangan tradisional dan post-tradisional muslim, dua kelompok umat Islam yang memiliki hubungan kultural dan keagamaan cukup dekat dengan Nahdlatul Ulama (NU).¹⁰ Kumpulan tulisan ‘Abid al-Jabiri yang diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Ahmad Baso pun diberi judul *Post tradisionalisme Islam* (2000).¹¹ Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) NU bahkan

⁹ Tentang sikap terhadap *turāth* dan melakukan perubahan dengan perantaraan *turāth* ini bisa dibaca di *Al-turāth wa al-tajdīd: Mawqifunā min al-turāth al-qadīm* [*Turāth dan pembaruan: Posisi kita terhadap turāth masa lalu*] (1980, 26–8 dan 37–44).

¹⁰ Kelahiran istilah *post-traditionalism* ini dapat dibaca dalam buku tulisan Ahmad Baso (2001, 24) dan Rumadi (2008, 117–8). Pendeknya, istilah ini muncul pertama kali dalam diskusi yang diadakan oleh *Institute for Social and Institutional Studies* (ISIS), sebuah LSM yang dikelola oleh anak-anak NU, di Jakarta pada Maret 2000. Istilah ini merujuk kepada ‘lompatan tradisi’ yang terjadi di NU, yaitu kesadaran untuk selalu mempertanyakan doktrin dan tradisi yang mapan.

¹¹ Tulisan lain tentang hubungan antara NU, *post-traditionalism*, dan al-Jabiri di antaranya adalah Rumadi (2008) dan Muh. Hanif Dzakiri dan Zaini Rahman (2000). ISIS bahkan menerbitkan jurnal yang diberi nama *PosTra*:

⁸ Sebetulnya yang paling dipersoalkan oleh al-Jabiri bukanlah kembali pada Al-Qur’an atau masa awal Islam itu, tetapi pola pikir yang dipakai ketika melihat masa lalu, yaitu terlalu menuhankan yang berakibat justru pada penurunan pemikiran. Penjelasan lebih lanjut tentang hal ini akan diuraikan menyusul.

menerbitkan edisi khusus No. 10 tahun 2001 yang berjudul *Post-tradisionalisme Islam: Ideologi dan Metodologi* dengan banyak bahasan tentang al-Jabiri. Tulisan yang berkaitan dengan tema ini di antaranya ditulis oleh Khamami Zada, Marzuki Wahid, Ahmad Baso, dan Zuhairi Misrawi. Pendeknya, gagasan-gagasan yang dikembangkan oleh kelompok post-tradisionalis ini menjadikan karya-karya `Abid al-Jabiri sebagai bagian dari referensi utama, selain karya sarjana Timur Tengah lain seperti Hasan Hanafi.

Pertanyaannya, mengapa kajian tentang `Abid al-Jabiri ini begitu subur dan diminati di kalangan NU? Jawabannya tentu saja berkaitan dengan tema dan isu yang diangkat oleh al-Jabiri yang banyak berkaitan dengan tradisi di NU. Sejumlah tulisan al-Jabiri merupakan kritik dan pengkajian kembali (*reassessment*) terhadap *turāth* atau ‘warisan’ budaya Islam, terutama Arab-Islam. Di antara karya al-Jabiri yang terpenting adalah tetralogi bukunya yang berjudul *Naqd al-`aql al-`arabī (1): Takwīn al-`aql al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Pembentukan Nalar Arab) yang terbit pertama kali tahun 1984, *Naqd al-`aql al-`arabī (2): Bunyat al-`aql al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Struktur Nalar Arab) dengan cetakan pertama tahun 1986, *Naqd al-`aql al-`arabī (3): Al-`aql al-siyāsī al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Nalar Politik Arab) yang muncul pertama kali tahun 1991, dan *Naqd al-`aql al-`arabī (4): Al-`aql al-akhlāqī al-`arabī* (Kritik Nalar Arab: Nalar Etis Arab) yang terbit tahun 2001.¹² Buku lain yang cukup berpengaruh di lingkungan NU adalah *Nahnu wa al-turāth: Qirā`a Mu`āshira fī turāthinā al-falsafī* (Kita dan *turāth*: Pembacaan Kontemporer terhadap *turāth* Filsafat Kita) dan *Al-turāth wa al-ḥadātha*:

Post-tradisionalisme Islam dengan edisi perkenalannya terbit pada November 2001.

¹² Edisi yang dipakai dalam tulisan ini untuk judul pertama adalah edisi ke-10 tahun 2009, untuk judul kedua memakai edisi ke-9 tahun 2009, untuk judul ketiga memakai edisi ke-4 tahun 2000, dan untuk judul keempat memakai edisi pertama tahun 2001. Terjemahan *Takwīn al-`aql al-`arabī* dalam bahasa Inggris kini telah tersedia dengan judul *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World* (2011).

Dirāsāt wa munāqashāt (Turāth dan modernitas: Kajian dan Perdebatan).¹³

Kebanyakan kritik al-Jabiri itu terutama sebetulnya ditujukan kepada intelektual Arab yang menurutnya terjebak dalam ‘*irrationality*’ (*allā `aqlāniyya*) dalam memandang Islam masa lampau (al-Jabiri, 1991: 18). Sementara di NU, kelompok *post-traditionalist* memandang para kiai dan intelektual di lingkungan jam’iyah ini juga banyak yang terperangkap dalam ‘*irrationality*’ dalam memperlakukan kitab kuning dan doktrin ‘Aswaja’ (*ahlus sunnah wal jama`ah* versi NU) (Baso, 2000, x; Rumadi, 2008, 123).¹⁴ Untuk mengatasi persoalan itu, al-Jabiri menganjurkan kelompok “tradisionalis” untuk melakukan pembacaan ulang terhadap *turāth* dengan metode yang mampu mendekonstruksi terhadap isi dari *turāth* itu. Dengan cara ini, maka *turāth* yang sering dianggap kuno dan ketinggalan zaman itu bisa dibaca kembali dengan cara modern.

Cara pandang baru dalam melihat *turāth* yang ditawarkan oleh al-Jabiri itu dimulai dari penggunaan dan analisis semantik terhadap kata *turāth* sebagai ganti dari kata “tradisi” yang selama ini banyak dipakai untuk menjelaskan khazanah masa lalu seperti kitab kuning.¹⁵ Kata *turāth* ini sulit dicarikan padanannya dalam bahasa lain, termasuk bahasa Inggris. Sebagai kategori untuk melihat khazanah Islam lama, seperti dikatakan oleh Armando Salvatore (1995), istilah *turāth* itu memiliki konotasi dengan cara pandang ke depan (*forward-looking*) dan berbalikan dengan istilah “tradisi” (*taqlīd*) yang sering memiliki makna negatif seperti mengikut secara buta apa yang dikatakan oleh ulama atau meniru pada sesuatu dari masa lampau secara pasif. Baik *turāth* mau-

¹³ Apa yang dilakukan oleh artikel ini hanyalah penyederhanaan dari pemikiran al-Jabiri yang sangat kompleks tentang problem ilmu pengetahuan, terutama yang ada di dunia Arab.

¹⁴ Kritik terhadap Aswaja dengan pendekatan yang ditawarkan al-Jabiri ini pernah dilontarkan oleh Said Aqil Siradj pada tahun 1990-an. Ia menyatakan bahwa Aswaja versi Hasyim Asy`ari itu kaku dan statis. Perdebatan itu telah dibukukan dalam *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Interpretasi* (1999). Di antara yang terlibat di dalam perdebatan itu, selain Aqiel Siradj yang merupakan tokoh utama, adalah Abdurrahman Wahid, Husein Muhammad, Ma`ruf Amin, dan Abdul Muchith Muzadi.

¹⁵ Kajian tentang *turāth* dalam Bahasa Inggris bisa dibaca di buku Nelly Lahoud (2005).

pun *taqlīd* sebetulnya memiliki objek yang sama, namun cara pendekatan yang dipakai berbeda; yang pertama menekankan pendekatan kritis dan rasional, sedangkan yang kedua mendekatinya dengan fanatik, tertutup, dan irasional. Makna dari kata *turāth* ini juga berbeda dari kata yang sama yang dulu biasanya dipakai. Dalam makna lama, kata *turāth* itu berasal dari *wirāth* yang berarti “warisan”. Dalam makna baru, *turāth* sering diterjemahkan sebagai ‘*heritage*’ yang memiliki bobot ideologis dan kultural.¹⁶

Dalam wacana tentang modernitas, seperti judul buku al-Jabiri *Al-turāth wa al-ḥadātha*, kata *turāth* sering dihadapkan dengan kata *ḥadātha* yang sering berarti westernisasi atau modernisasi. Dalam hal ini, *turāth* dipakai sebagai benteng pertahanan budaya dan identitas dari gempuran westernisasi dan modernitas. Al-Jabiri menjadikan *turāth* sebagai mekanisme untuk menciptakan sebuah perubahan yang *genuine*, tidak sekadar “membebek” Barat atau memindahkan masa lalu Islam ke masa kini. Pendeknya, dengan konsepnya tentang *turāth* al-Jabiri ingin menjembatani tiga hal: khazanah intelektual muslim klasik, khazanah intelektual Barat modern, dan dunia Arab pascakolonial. Mengikuti al-Jabiri, di NU ajakan kembali mengkaji *turāth* diharapkan bisa menjadikan warga NU mampu melakukan kritik terhadap masa lampau dan masa kini, kemudian bergerak dengan semangat progresif ke masa depan.

Mengapa pembahasan tentang *turāth* mendapat tempat yang penting dalam karya intelektual al-Jabiri? Ini tidak lain karena titik pijak pertama dari proyek al-Jabiri yang terkenal dengan sebutan *Naqd al-`Aql al-`Arabī* atau “Kritik Nalar Arab” adalah pada *turāth*. “Kritik Nalar Arab” tidak akan bisa dilakukan tanpa terlebih dahulu membawa seluruh “warisan” intelektual Islam ke ruang bedah untuk dikritik dan dianalisis. Demikian pula yang terjadi di NU.¹⁷ Bagi

¹⁶ Makna lama dari *turāth* adalah “hilangnya atau meninggalnya bapak dan naiknya anak laki-laki di posisi atau peran bapak tersebut”. Sementara makna baru dari *turāth* adalah “kehadiran bapak pada diri anak, kehadiran leluhur pada anak cucunya, dan kehadiran masa lampau di masa kini” (Lahoud, 2004, 323).

¹⁷ Meminjam ungkapan Rumadi, “NU dengan berbagai tradisi dan lembaga pendidikannya (pesantren) hanya menjadi semacam “dapur pengawet” ilmu-ilmu keislaman

mereka, meninggalkan khazanah klasik Islam itu seperti bunuh diri intelektual, tetapi pembacaan yang tidak tepat terhadap khazanah itu juga tidak akan bermanfaat.¹⁸ Karena itu, kelompok *post-traditionalist* menganggap perlu membawa seluruh khazanah kitab kuning ke ruang bedah intelektual. Pertanyaan awal yang dipakai kelompok *post-traditionalist* dalam melihat khazanah lama, mengikuti kata-kata al-Jabiri (1991, 9), adalah ‘*kaifa nata `āmalu ma`a al-turāth, ya ustadh?*’ Bagaimana kita harus bersikap terhadap *turāth* yang kita miliki? Sebagai generasi NU, mereka tak mungkin membuang begitu saja khazanah pesantren yang telah mendarah daging di lingkungan NU atau membakar tumpukan kitab kuning yang ada di perpustakaan pesantren dan kemudian menggantinya dengan buku-buku dari Barat yang berbahasa Inggris, Jerman, dan Prancis. Mereka tidak bisa serta-merta menjadi kelompok modernis atau neomodernis yang pengaruh Baratnya lebih dominan daripada pengaruh Arab karena kekuatan mereka memang pada tradisi Arab itu. Tugas yang perlu dilakukan oleh generasi NU dalam kaitannya dengan modernitas, mengikuti penjelasan al-Jabiri (1991, 15–16), adalah bagaimana membuat khazanah kitab kuning itu dinamis dan menjadi unsur yang tak terpisahkan dari modernitas. Bukan sebaliknya, mereka menjadi beban dalam upaya mengembangkan masyarakat di dunia modern.

Setelah melakukan pendefinisian ulang terhadap *turāth* dan melihat posisinya dalam pemikiran Islam, lantas bagaimana *turāth* itu harus dipahami? Dalam kaitan ini, generasi *post-traditionalist* itu banyak memakai tiga pendekatan epistemologi yang dikembangkan oleh al-Jabiri (2009a: 299) yaitu *al-bayān* (eksplikasi), *al-`irfān* (iluminasi), dan *al-burhān* (demonstrasi) untuk

an. Tidak ada upaya serius untuk merevitalisasi, apalagi melakukan transformasi terhadap khazanah tersebut (2003, 9). Referensi untuk kutipan berasal dari http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/rumadi_edit.pdf sehingga besar kemungkinan berbeda dari yang di edisi cetak.

¹⁸ Mengikuti penjelasan al-Jabiri yang menyebutkan bahwa khazanah Islam klasik itu bisa menciptakan irasionalisme, takhayul, dan hambatan berpikir bila tidak diperlakukan dengan benar, Rumadi mengatakan, “Tradisionalisme NU di satu pihak merupakan hambatan perkembangan NU, namun di pihak lain hal itu sekaligus merupakan modal sosial-intelektual dan kekuatan bagi NU” (Rumadi, 2003, 8).

membaca pemikiran Arab-Islam untuk diterapkan dalam pembacaan khazanah NU. Dunia pesantren dan tradisi keilmuan para kiai itu NU sering kali berada dalam lingkup dua horizon epistemologi, yaitu *al-bayān* dan *al-`irfān*. Pendekatan *al-bayān* cenderung melihat sesuatu sekadar pada taraf *lafdh* dan makna. Ini berlaku, misalnya, dalam pembacaan kitab-kitab fikih di pesantren. Epistemologi *al-`irfān* juga berkembang di pesantren dalam bentuk tasawuf yang menekankan pada perbedaan antara makna lahir dan makna batin. Sementara itu, epistemologi *al-burhān* yang menekankan pada pendekatan rasional masih lebih banyak terpinggirkan dan di ruang epistemologi inilah diperlukan pengembangan.

Dalam kritiknya terhadap pemikiran Arab, al-Jabiri menyebutkan bahwa pemikiran yang berkembang di dunia Arab saat ini, dan juga kitab-kitab yang dipakai, hampir selalu berbicara tentang masa lalu. Kritik yang sama sering dipakai ketika berbicara tentang kitab-kitab yang dipakai di pesantren tradisional. Tema-tema fikih yang dibahas banyak yang sudah tidak sesuai dengan realitas kekinian, misalnya tema tentang perbudakan dan zakat pertanian. Debat dalam *bahtsul masail* di pesantren NU, menurut kritik dari kelompok *post-traditionalist*, selama ini masih banyak yang tidak didasarkan pada analisis objektif dan realitas yang terjadi di masyarakat, tetapi lebih merupakan adu data dan penjelasan yang diambil dari kitab-kitab lama yang sebetulnya tidak pernah ditemui oleh para penulis kitab itu pada zamannya. Persoalan tentang hukum yang berkaitan dengan kedokteran seperti bayi tabung, operasi plastik, dan operasi ganti kelamin adalah beberapa contohnya. Masalah yang terakhir ini pernah dibahas dalam Mukhtamar XXVI di Semarang tahun 1979. Para penulis kitab kuning yang dipakai di pesantren tidak pernah ada yang menemui kasus ini pada zaman ketika menulis kitab. Namun, dalam *bahtsul masail*, para kiai berusaha menemukan jawaban untuk persoalan ini dari kitab-kitab itu (Zahro, 2004, 178–9; Hooker, 2003, 157–93). Kebiasaan untuk selalu mencari rujukan ke masa lalu ini, dalam bahasa al-Jabiri, menunjukkan tiadanya *al-istiqlāl al-tārikhī* (kemandirian sejarah) atau, dalam bahasa Antonio Gramsci, ‘*incapable of complete historical independence*’ (tidak mampu

melepaskan diri dari ketergantungan sejarah) (al-Jabiri, 1994, 193; Gramsci, 1967, 59).

Untuk membebaskan dari ketergantungan sejarah, al-Jabiri lantas melontarkan kritik terhadap tokoh-tokoh Islam klasik. Tokoh sentral dalam tradisi NU, yaitu al-Shafi’i dan al-Ghazali, meskipun diakui al-Jabiri memiliki pemikiran yang genius, kedua tokoh itu ia kritik dengan tajam. Al-Shafi’i, bagi al-Jabiri, telah membatasi pemikiran manusia dengan upayanya yang menekankan kewajiban mengambil referensi ke contoh-contoh di awal Islam dan otoritas *qiyās* (analogi) ke masa lalu dan ke kitab suci (al-Jabiri, 2009a, 102–20).¹⁹ Secara khusus al-Jabiri menyebutkan bahwa *qiyās* yang sering dipakai umat Islam untuk memecahkan masalah hukum, dan juga masalah lain, justru akan membatasi gerak dan hasil. Ini karena metode *qiyās* itu membuat orang terobsesi dengan masa lalu dan selalu mencari padanan hukum yang ditemukan saat ini ke masa yang telah lewat (al-Jabiri, 1994, 193–207). Al-Ghazali juga menjadi sasaran kritik dari al-Jabiri karena pemikirannya banyak ditentukan oleh pertimbangan politik dan tercemar oleh pemikiran mistik yang tunduk pada *al`aql al-mustaqīl* (pikiran yang mengambang). Al-Jabiri bahkan menyebut apa yang dilakukan oleh al-Ghazali kala itu telah membuat luka yang mendalam (*jarḥan `amīqan*) terhadap nalar Arab yang hingga kini darah luka itu masih mengalir (al-Jabiri, 2009a, 290). Bagi al-Jabiri, hanya di tangan Ibn Rushd, Ibn Bajja, Ibn Hazm, dan Ibn Tūmart-lah (semuanya adalah pemikir dari Maghrib) pemikiran Islam yang berdasarkan rasio itu berkembang.²⁰

Setelah melakukan pemetaan terhadap pemikiran Arab-Islam, apa metode yang ditawarkan al-Jabiri dalam membaca *turāth*? Buku-buku al-Jabiri memang dipenuhi oleh kritik dan itu memang tema besar dari proyeknya. Ketika berbicara tentang metode pembacaan *turāth*, apa yang ia tawarkan sangat mirip dengan apa yang disampaikan Fazlur Rahman dalam “teori bolak-balik”-nya (*double movement*). Metode yang ditawarkan al-Jabiri juga berupa

¹⁹ Kritik ini hampir sama dengan kritik yang disampaikan Fazlur Rahman terhadap al-Shafi’i (Rahman, 1984, 26).

²⁰ Maghrib dalam pemahaman al-Jabiri meliputi negara seperti Maroko, Aljazair, Spanyol, dan Portugal.

dua langkah: *Pertama*, mengambil jarak dari teks yang dikaji (*iftisāl*) dan, *kedua*, membaca kembali teks itu dengan memberikan makna baru, tetapi tetap terkait dengannya (*ittiṣāl*) dengan mempertimbangkan potensi kritis dan rasional dari teks itu. Langkah pertama diperlukan untuk memperoleh pemahaman yang kritis. Sementara itu, langkah kedua adalah pembacaan kembali terhadap teks dengan pendekatan yang rasional untuk menemukan makna baru. Al-Jabiri begitu mengidolakan Ibn Rusyd karena menurutnya ia adalah representasi dari Islam rasional. Bagi kalangan modernis dan neomodernis, tawaran metodologis dari al-Jabiri ini mungkin terasa mengherankan karena pada ujungnya hampir sama dengan apa yang selama ini mereka emban. Namun, perlu dilihat bahwa perbedaan terbesar antara kelompok neomodernis dan al-Jabiri adalah dalam memperlakukan *turāth*. *Turāth* memiliki posisi sentral dalam pemikirannya. Inilah yang di antaranya membuat al-Jabiri diminati di lingkungan NU.²¹

Terakhir, bagaimana metode pembacaan *turāth* yang ditawarkan oleh al-Jabiri itu diterapkan oleh kelompok post-tradisionalis dalam membaca *turāth* nonkitab kuning? Seperti dipaparkan al-Jabiri, makna *turāth* tidak bisa dibatasi dalam bentuk karya tulis, tetapi juga pemahaman yang hidup di masyarakat. Dalam konteks ini, kelompok *post-traditionalism* membawa kritisisme terhadap *turāth* untuk membaca berbagai kasus faktual di lingkungan NU seperti kasus Tenaga Kerja Perempuan, hubungan antaragama, dan hubungan masa lalu NU dengan Partai Komunis Indonesia (PKI). Untuk kasus yang terakhir ini, anak-anak *post-traditionalist* tidak segan untuk membaca kembali keterlibatan NU dalam pembantaian orang-orang PKI pasca kegagalan pemberontakan G 30 S/PKI tahun 1965. Hasilnya, berbeda dari pandangan yang selama ini umum dipegang, mereka tidak malu untuk mengakui adanya kesalahan langkah yang diambil NU untuk mau diperalat oleh kekuatan negara dalam melakukan pembunuhan massal.

²¹ Upaya memperkenalkan al-Jabiri di Indonesia oleh kelompok *post-traditionalist* di antaranya karena motivasi untuk melakukan perlawanan terhadap wacana yang diusung oleh kelompok modernis, neomodernis, dan Islam Liberal (Baso, 2001, 24).

Kesadaran ini lantas ditindaklanjuti dengan upaya rekonsiliasi dengan para keluarga atau keturunan korban peristiwa 1965 itu.²²

AL-JABIRI DALAM WACANA PEMIKIRAN DI MUHAMMADIYAH

Jika di lingkungan tradisionalis dan *post-traditionalist* pemikiran `Abid al-Jabiri begitu diminati, tidak demikian halnya di lingkungan modernis dan neomodernis. Di lingkungan Muhammadiyah, yang akrab dengan sebutan gerakan modernis Islam, misalnya, meski hal ini sempat menjadi wacana, namun tak seramai di NU. Salah satu karya yang mencoba menerapkan pemikiran al-Jabiri di Muhammadiyah adalah buku *Tafsir tematik Al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama* (2000) yang diterbitkan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI) yang kala itu dipimpin oleh M. Amin Abdullah. Abdullah-lah yang memperkenalkan pemikiran al-Jabiri di lingkungan Muhammadiyah dan dia juga yang paling sering mewakili organisasi ini dalam diskusi tentang pemikiran baru yang berasal dari Timur Tengah. *Tafsir tematik* bisa dikatakan sebagai penerapan epistemologi *al-burhān* yang ditawarkan al-Jabiri karena buku ini secara setia mempergunakan khazanah Islam klasik dan modern. Khazanah klasik dalam buku itu tidak digunakan sebagai tempat melarikan diri atau menolak persoalan baru atau sekadar romantisisme. Buku itu mengangkat persoalan faktual di masyarakat seperti pernikahan beda agama dan kerja sama dengan nonmuslim dan menjadikan *turāth* sebagai referensi utama, tetapi tetap berpijak pada analisis faktual terhadap persoalan.

Alasan mengapa kajian tentang al-Jabiri tidak begitu semarak di Muhammadiyah bisa diklasifikasikan dalam dua poin. *Pertama*, berbeda dari NU yang masih kuat memelihara dan menggunakan khazanah kitab kuning, tradisi yang

²² Ulasan tentang pembacaan ulang peristiwa 1965 itu dapat dibaca pada Jurnal *Tashwirul Afkar* edisi No. 15 (2003) yang berjudul "Peristiwa '65-66". Tulisan lain yang membahas persoalan ini dibuat oleh E. Katharine McGregor (2009). Contoh-contoh lain penerapan "kritik nalar" yang dikembangkan oleh *post-traditionalist* dapat dibaca pada tulisan Djohan Effendi (2008) dan Rumadi (2008).

berkembang di Muhammadiyah adalah kembali ke kitab suci Al-Qur'an. Tradisi ini lantas sering menelantarkan kitab kuning. Tawaran al-Jabiri mengenai *turāth* banyak berhubungan dengan nalar Arab yang menjadi dasar dari *turāth* itu sehingga ini menjadi tidak terlalu bersentuhan dengan Muhammadiyah. *Kedua*, tiga struktur epistemologi yang dibangun oleh al-Jabiri (*al-bayān*, *al-irfān*, dan *al-burhān*) tidak terlalu tepat ketika dipakai untuk membaca tradisi keilmuan di Muhammadiyah karena sufisme yang masuk dalam kategori *al-irfān* merupakan tradisi pinggir, kalau tidak terabaikan, di organisasi ini. Hanya kategori pertama dan ketiga yang bisa diterapkan di organisasi ini; epistemologi *al-bayān* untuk membaca kelompok konservatif atau "Islam murni," sementara epistemologi *al-burhān* untuk membaca kelompok progresif.²³ Pemikirannya yang sangat berhubungan dengan kelompok modernis adalah kritiknya terhadap *nahḍa* (renaisans) yang dimulai dari zamannya Muhammad 'Abduh. Menurut al-Jabiri, proyek *nahḍa* itu hanya berputar-putar di tempat dan bahkan gagal. Kesalahan kelompok modernis ini, bagi al-Jabiri, terutama terletak pada cara pandang mereka terhadap masa lalu, yaitu anggapan bahwa masa lalu yang dekat ke masa kini adalah penyebab dekadensi Islam, sementara masa awal Islam adalah penyebab kemajuan Islam. Cara pandang seperti itulah yang mendasari pemikiran kelompok modernis bahwa cara membangkitkan Islam adalah dengan kembali ke masa lalu yang jauh dengan melompati masa lalu yang lebih dekat.

Penjelasan tentang kuatnya tradisi kitab suci di Muhammadiyah itu misalnya bisa dilihat dari langkah yang diambil Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Ia disebut Michael Feener (2007) sebagai bagian dari 'new direction' (arah baru) dari Muhammadiyah, namun sejak awal pendiriannya di tahun 2003 juga mengusung tema kembali ke Al-Qur'an. Tema konferensi JIMM yang menandai berdirinya gerakan ini adalah "Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke Al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman." Makalah-makalah yang dipresentasikan pada konferensi yang diselenggarakan di Malang pada 18–20

²³ Bahasan tentang kelompok progresif dan konservatif di Muhammadiyah bisa dibaca dalam tulisan Pradana Boy (2011).

November 2003 ini kemudian diterbitkan dalam buku dengan judul yang sama, yaitu *Kembali ke Al-Qur'an, menafsir makna zaman* (2004). Dari makalah-makalah yang diterbitkan, pemikiran al-Jabiri hanya dibahas sambil lalu. Referensi yang dominan dalam buku itu masih berkisar pada penulis-penulis Barat seperti Antonio Gramsci dan Robert Bellah. Bisa dikatakan bahwa al-Jabiri juga mengadopsi beberapa pemikiran Gramsci, namun minimnya referensi ke khazanah Timur Tengah, dan juga khazanah klasik Islam, dalam makalah-makalah itu menunjukkan bahwa pengaruh Barat lebih dominan di grup ini daripada Timur Tengah. Untuk kajian tentang Al-Qur'an, minimnya referensi dari al-Jabiri barangkali ini bisa dimaklumi mengingat pembahasan tokoh dari Maroko itu tentang Al-Qur'an tidak sebanyak dan sekuat proyek utamanya, "Kritik Nalar Arab". Namun, tema tentang "Islam sebagai imajinasi intelektual" yang menjadi judul salah satu bab di buku itu, yang merupakan tema yang berkaitan dengan pemikiran al-Jabiri, juga tidak menjadikan al-Jabiri sebagai referensi.

Kelompok modernis, dan juga pada tataran tertentu kelompok neomodernis, lebih tertarik mengkaji Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun yang banyak memberikan pemikiran tentang pembacaan Al-Qur'an daripada al-Jabiri.²⁴ Di antara yang menekuni Rahman ini adalah Ahmad Syafii Maarif (l. 1935) dan Nurcholish Madjid (1939–2005 M), dua murid Fazlur Rahman dari Indonesia di Universitas Chicago, Amerika Serikat. Syafii Maarif yang merupakan Ketua Umum Muhammadiyah pada periode 2000–2005 mengambil metode pembacaan Al-Qur'an dari Rahman dan selama ini telah berusaha mengimplementasikannya di Muhammadiyah dan Indonesia secara umum. Bagi Rahman, misi utama dari Al-Qur'an adalah perbaikan perilaku manusia. Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia dalam berhubungan dengan sesama (Rahman, 1984, 14). Dengan mengikuti Rahman ini, Maarif menjadi begitu peduli dengan persoalan moralitas yang dihadapi bangsa ini, seperti korupsi, nepotisme,

²⁴ Al-Jabiri sebetulnya juga menulis buku tentang Al-Qur'an yang berjudul *Madkhal ilā al-Qur'ān: Fī al-ta'rif bi al-Qur'ān* (Pengantar terhadap Al-Qur'an: Tentang Definisi Al-Qur'an) (2006), namun buku ini kalah pengaruhnya dibandingkan "Kritik Nalar Arab"-nya.

dan kultus individu. Akan tetapi, Maarif dan juga anak-anak Muhammadiyah, kecuali sedikit dari mereka seperti Amin Abdullah, kurang peduli dengan epistemologi ilmu pengetahuan sebagaimana terjadi di NU.²⁵

Jika kurang semaraknya kajian tentang al-Jabiri di kelompok modernis, seperti Muhammadiyah, disebabkan karena tradisi yang melatarbelakangi kelompok ini, lantas bagaimana dengan kelompok neomodernis yang, seperti kelompok tradisionalis, memiliki akar kuat pada khazanah Islam klasik? Perbedaan antara neomodernis dan *post-traditionalist* bisa dilihat pada pengaruh mana yang dominan; pemikiran Barat atau Timur Tengah/Islam. Pada orang seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur), yang sering dianggap sebagai tokoh neomodernis di Indonesia, pengaruh pemikiran dan cara pandang dari Barat, terutama dari gurunya Fazlur Rahman, begitu kuat ketika ia melihat persoalan keagamaan tertentu. Referensi yang dipakai kadang lebih condong ke pemikiran Barat. Ini berbeda dari kelompok *post-traditionalist*, yang menurut Ahmad Baso (2001) dimulai dari Abdurrahman Wahid (1940–2009 M), lebih banyak mengambil referensi dari Timur Tengah dan khazanah Islam klasik. Meski tidak dipungkiri bahwa mereka juga tidak buta dan terbuka untuk menerima inspirasi dari pemikiran Barat. Kesimpulan ini tentu berbeda dari Greg Barton (1995; 1997) yang menganggap neomodernis sebagai sintesis dari modernis dan tradisionalis. Perbedaan antara Gus Dur dan Cak Nur lebih ditentukan pada besarnya pengaruh luar dan memperlakukan *turāth* pada pemikirannya. Neomodernisme Islam itu identik dengan Fazlur Rahman dan murid-muridnya, sementara Gus Dur sulit dimasukkan dalam

²⁵ Kekurangtertarikan Syafii Maarif pada perdebatan teoretis tentang teologi itu misalnya bisa dilihat ketika ia berbicara tentang Tuhan, “Dalam pada itu Tuhan tidaklah perlu dibuktikan melalui debat teologis panjang dan rumit seperti asyiknya para *mutakallimun* (teolog) muslim pada abad-abad klasik. Yang perlu dilakukan adalah bagaimana menggoncangkan manusia agar beriman dengan menarik perhatiannya terhadap fakta-fakta yang nyata dan kemudian melalui fakta ini orang boleh jadi akan ingat kepada Tuhan” (Maarif, 1995, 6). Sebetulnya pandangan ini juga mengikuti Fazlur Rahman juga yang mencoba memberikan penekanan pada aspek pesan moral Al-Qur’an daripada menjadikannya sebagai kajian filosofis atau teologis (Rahman, 1989).

kategori ini.²⁶ Pendeknya, seperti dikemukakan Khamami Zada (2001, 5), perbedaan antara *post-traditionalism* dan neomodernisme itu terletak pada perbedaan pintu masuk: Pintu masuk dari *post-traditionalism* adalah tradisi, sementara pintu masuk dari neomodernisme adalah modernitas. Tekanan pada modernitas inilah yang menyebabkan neomodernisme juga tak sebergairah tradisionalis muslim dalam merespons pemikiran al-Jabiri.

SIMPULAN

NU dan Muhammadiyah memiliki komunitas dengan sejarah dan tradisi panjang yang berbeda. Perbedaan itulah yang menjadi dasar mengapa mereka memiliki respons yang berbeda terhadap pemikiran-pemikiran al-Jabiri. Kuatnya tradisi kitab kuning di tubuh NU membuat kelompok *post-traditionalist*, yang memiliki akar kultural kuat dari organisasi ini, memiliki sikap yang sangat reseptif terhadap ide-ide yang ditawarkan oleh al-Jabiri. Ini tidak lain karena gagasan-gagasan yang diperkenalkannya bisa dipakai sebagai sarana yang ampuh dan efektif untuk melakukan kritik terhadap doktrin dan tradisi yang mapan di lembaga itu.

Sementara itu, kelompok progresif di Muhammadiyah merasa lebih bisa mengambil manfaat dari gagasan yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman daripada al-Jabiri karena tradisi keagamaan di organisasi ini banyak dibangun di atas tradisi kitab suci. Pendekatan epistemologi al-Jabiri pernah dipromosikan oleh Amin Abdullah, yang ketika itu menjadi ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam di

²⁶ Ulasan tentang perbedaan neomodernisme dan *post-traditionalism* bisa dilihat di tulisan Ahmad Baso (2001). Baso, misalnya, menyebutkan bahwa ketertarikan generasi muda NU pada karya-karya al-Jabiri merupakan kelanjutan dari ketertarikan mereka pada pemikiran Gus Dur (2001, 32). Kelemahan tulisan Baso ini adalah ketika ia mengaburkan antara modernis dan liberal Islam. Ini misalnya terlihat ketika dalam tulisannya itu (h. 28) ia mengutip Kurzman (1998, 9–10) yang menyebutkan bahwa di antara yang menyebarkan ide liberalisme ke Indonesia adalah Ahmad Dahlan. Meski Kurzman kemudian memasukkan Dahlan dalam kategori modernis Islam dalam bukunya yang lebih baru, *Modernist Islam: A sourcebook* (2002b), Baso tidak merevisi pandangannya dalam tulisan yang diterbitkan di jurnal *Tashwirul Afkar* (2001) itu ketika ia diterbitkan ulang dalam bukunya *NU Studies* (2006, 162).

Muhammadiyah, dan secara resmi dipakai sebagai pendekatan dalam tarjih, namun respons dari warga Muhammadiyah, termasuk intelektualnya, masih kalah semarak daripada NU. Aktivistis JIMM yang disebut-sebut mewakili pemikiran progresif di Muhammadiyah juga hanya mengutip al-Jabiri sekadarnya.

Mengenai Jaringan Islam Liberal (JIL), mereka yang tergabung dalam kelompok ini merupakan campuran dari anak-anak yang berasal dari dua organisasi itu, atau organisasi keagamaan lain, ditambah mereka yang tak tergabung atau tak melibatkan diri dalam organisasi masa lama. Bagi aktivis yang berasal dari NU dan Muhammadiyah, lembaga JIL itu seakan seperti rumah kedua. Rumah pertamanya adalah tetap organisasi keagamaan itu. Kajian tentang al-Jabiri di JIL lebih terfokus pada wacana dan kritik secara umum dengan implementasi yang terbatas karena organisasi ini tidak memiliki basis masa yang riil, berumur lama, dan dengan tradisi dan kultur tertentu seperti yang dimiliki oleh Muhammadiyah dan NU. Walhasil, ketika mengkaji kritik nalar yang dibawa al-Jabiri maka subjek yang dituju tidak lain adalah tradisi dan kultur yang ada di organisasi-organisasi Islam di Indonesia, terutama NU dan Muhammadiyah.

Tulisan ini sengaja hanya menampilkan pembahasan tentang hubungan antara al-Jabiri dan JIL secara sekilas pada bagian catatan akhir karena al-Jabiri memang bukan tokoh sentral dalam pemikiran JIL. Karya-karya al-Jabiri hanya menjadi salah satu inspirasi dan tema diskusi di lingkungan Islam Liberal. Al-Jabiri lebih merupakan tema khas dari kelompok *post-traditionalist* daripada kelompok Islam Liberal. Tidak sentralnya pemikiran al-Jabiri dalam JIL ini bisa dilihat dari salah satu buku yang menjadi *framework* pemikiran JIL, yaitu buku *Liberal Islam: A sourcebook* (1998) yang diedit oleh Charles Kurzman, bukan karya-karya dari Timur-Tengah. Semua penulis dalam buku itu adalah pemikir Islam, namun kerangka yang dipakai untuk memilah-milah nama-nama yang bisa dimasukkan dalam kategori liberal dan enam tema liberalisme yang menjadi patokan dari Islam Liberal (yaitu melawan teokrasi, demokrasi, hak-hak perempuan, hak-hak nonmuslim, kebebasan

berpikir, dan ide kemajuan) adalah banyak terinspirasi dari Barat.

PUSTAKA ACUAN

- Abu-Rabi', Ibrahim M. (2004). *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab intellectual history*. London: Pluto Press.
- al-Jabiri, Muhammad `Abid. (1991). *Al-turāth wa al-ḥadātha: Dirāsāt wa munāqashāt* [Turāth dan modernitas: Kajian dan perdebatan]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (1993). *Nahmu wa al-turāth: Qirā'a Mu`āshira fī turāthinā al-falsafī* [Kita dan turāth: Pembacaan Kontemporer terhadap Turāth Filsafat Kita]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī.
- _____. (1994). *Al-khiṭāb al-`arabī al-mu`āshir: Dirāsa taḥlīliyya Naqdiyya* [Wacana Arab kontemporer: Studi analisis kritis]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (1999). *Arab-Islamic Philosophy: a Contemporary Critique*. Terj. Aziz Abbassi. Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin.
- _____. (2000a). *Post Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.
- _____. (2000b). *Naqd al-`aql al-`arabī (3): Al-`aql al-siyāsī al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Nalar Politik Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2001). *Naqd al-`aql al-`arabī (4): Al-`aql al-akhlāqī al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Nalar etis Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2006). *Madkhal ilā al-Qur`ān: Fī al-ta`rīf bi al-Qur`ān* [Pengantar terhadap Al-Qur`ān: Tentang definisi Al-Qur`ān]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2009a). *Naqd al-`aql al-`arabī (1): Takwin al-`aql al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Pembentukan Nalar Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2009b). *Naqd al-`Aql al-`Arabi (2): Bunyat al-`aql al-`arabī* [Kritik Nalar Arab: Struktur Nalar Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.
- _____. (2011). *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I.B. Tauris & Co.
- Arkoun, Mohammed. (1998). Rethinking Islam today. Dalam *Liberal Islam a Source Book*, ed. Charles Kurzman, 205–221. New York: Oxford University Press.

- Armajani, Jon. (2004). *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age*. New York: University Press of America.
- Azra, Azyumardi. (2005). *Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism*. Melbourne, Vic: Centre for the Study of Contemporary Islam, Faculty of Law, University of Melbourne.
- Baehaqi, Imam (ed.). (2000). *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.
- Barton, Greg. (1995). Neo-modernism: a Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamika*. 2 (3): 1–75.
- _____. (1997). Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought. *Islam and Christian Muslim Relations*. 8 (3): 323–350.
- Baso, Ahmad. (2000). Posmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis 'Kritik Nalar' Muhammad Abed al-Jabiri. Pengantar untuk *Post-Tradisionalisme Islam*, oleh Muhammad Abed al-Jabiri. Yogyakarta: LKiS.
- _____. (2001). Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam. *Tashwirul Afkar*. 10: 24–46.
- _____. (2006). *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal*. Ciracas, Jakarta: Erlangga.
- Boullata, Issa J. (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. SUNY Series in Middle Eastern studies. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Boy ZTF, Pradana. (2011). *The Defenders of Puritan Islam: The Conservative-progressive Debate within a Modern Indonesian Islam*. Saarbrücken: LAP Lambert.
- Boy ZTF, Pradana dan M Hilmi Faiq (eds.). (2004). *Kembali ke Al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman*. Malang: UMM Press.
- Dhakiri, Muh. Hanif, and Zaini Rahman. (2000). *Post-tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*. Jakarta: Isisindo Mediatama.
- Effendi, Djohan. (2008). *A Renewal Without Breaking Tradition: the Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During the Abdurrahman Wahid Era*. Yogyakarta: Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia.
- Feener, R. Michael. (2007). *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, Antonio. (1967). *The Modern Prince and Other Writings*. New York, NY: International Publishers.
- Haddad, Yvonne. (2005). Muhammad Abduh: Pioneer of Islam Reform. Dalam *Pioneers of Islamic Revival*, ed. Ali Rahnama. London 2ed Books.
- Hadler, Jeffrey. (2008). A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History. *The Journal of Asian Studies*. 67 (3): 971–1010.
- Hanafī, Hasan. (1981). *Al-turāth wa al-tajdīd: Mawqifunā min al-turāth al-qadīm* [Turāth dan pembaruan: Posisi kita terhadap turāth masa lalu]. Kairo: al-Markaz al-‘ArabīAlil-Baḥṡh wa-al-Nashr.
- Hooker, M. B. (2003). *Indonesian Islam Social Change Through Contemporary Fatāwā*. Crows Nest, NSW: ASAA in association with Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Kersten, Carool. (2011). *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*. New York: Columbia University Press.
- Kurzman, Charles (ed.). (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- _____. (2002a). Introduction to 'Laws Should Change in Accordance with the Conditions of Nations' and 'the Theology of Unity,' by Muhammad 'Abduh. Dalam *Modernist Islam: a Sourcebook, 1840-1940*, ed. Charles Kursman. New York: Oxford University Press.
- _____. (ed.). (2002b). *Modernist Islam, 1840-1940: a Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Laffan, Michael. (2003). The Tangled Roots of Islamist Activism in Southeast Asia. *Cambridge Review of International Affairs*. 16 (3): 397–414.
- Lahoud, Nelly. (2004). Tradition (*turath*) in Contemporary Arabic Political Discourse. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. 13 (3): 313–333.
- _____. (2005). *Political Thought in Islam: a Study In Intellectual Boundaries*. London: Routledge-Curzon.
- Lee, Robert D. (1997). *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Maarif, Ahmad Syafii. (1995). *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- McGregor, E. Katharine. (2009). Confronting the Past in Contemporary Indonesia. *Critical Asian Studies*. 41 (2): 195–224.

- Misrawi, Zuhairi. (2001). Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam: Geliat Pemikiran Baru Islam Arab. *Tashwirul Afkar*. 10: 47–61.
- Moosa, Ebrahim. (2000). 'Introduction' untuk *Revival and Reform in Islam: a Study of Islamic Fundamentalism*, oleh Fazlur Rahman, 1-31. Oxford: Oneworld.
- MTPPI (Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam). (2000). *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM.
- Qutb, Sayyid. (2008). *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service.
- Rahman, Fazlur. (1979). Islam: challenges and opportunities. Dalam *Islam, Past Influence and Present Challenge*, eds. Alford T. Welch and Pierre Cachia, 315-30. Albany: State University of New York Press.
- _____. (1984). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Univ. of Chicago.
- _____. (1989). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.
- Rumadi. (2003). Post-tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU. *Istiqra`*. 2 (1). Referensi untuk tulisan ini diambil dari http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/rumadi_edit.pdf (Diakses 8/8/2010).
- _____. (2008). *Post-tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. [Cirebon, Jawa Barat]: Fahmina Institute.
- Ruthven, Malise. (2005). *Fundamentalism the search for meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Salvatore, A. (1995). The Rational Authentication of *Turāth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad Abid al-Jabiri and Hasan Hanafi. *Muslim World*. 85 (3/4): 191–214.
- Sayeed, S. M. A. (1995). *The Myth of Authenticity: a Study in Islamic Fundamentalism*. Karachi: Royal Book Co.
- Tripp, Charles. (2005). Sayyid Qutb: The Political Vision. Dalam *Pioneers of Islamic Revival*, ed. Ali Rahnama, 154–83. London: 2ed Books.
- Wahid, Marzuki. (2001). Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia. *Tashwirul Afkar* 10: 7–23.
- Zada, Khamami. (2001). Mencari Wajah Post-Tradisionalisme Islam. *Tashwirul Afkar*. 10: 2–5.
- Zahro, Ahmad. (2004). *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926–1999*. Yogyakarta: LKiS.

THE JAKARTA CHARTER IN POST-SOEHARTO INDONESIA: POLITICAL THOUGHTS OF THE ELITES IN MUHAMMADIYAH

Ridho Al-Hamdi¹

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta
E-mail: ridhoalhamdi@yahoo.com

Diterima: 23-10-2014

Direvisi: 16-2-2015

Disetujui: 4-5-2015

ABSTRAK

Sebagai negara muslim terbesar di dunia, sejumlah gerakan Islam di Indonesia meyakini bahwa Piagam Jakarta merupakan jalan terbaik untuk mewujudkan syariat Islam karena nilai sejarah yang mulia dalam piagam tersebut. Namun, misi tersebut belum tercapai karena mayoritas kelompok dan kekuatan politik Muslim beranggapan bahwa Piagam Jakarta sudah tidak relevan lagi dengan kondisi saat ini. Tulisan ini mencoba menganalisis pemikiran politik para elite Muhammadiyah, organisasi Islam moderat yang paling berpengaruh di Indonesia, terhadap gagasan pembentukan syariat Islam dengan menerapkan Piagam Jakarta sebagai prinsip negara selama masa transisi terutama seputar Sidang Tahunan MPR RI 1999–2002. Para elite Muhammadiyah memiliki peranan penting dalam menentukan dinamika politik di masa kini dan mendatang. Oleh karena itu, menguraikan pemikiran-pemikiran merupakan hal yang menarik. Hasil tulisan ini menunjukkan bahwa terdapat tiga model pemikiran politik di Muhammadiyah, yaitu moderat-transformatif, moderat-realistis, dan akomodatif-pragmatis. Masing-masing pemikiran memiliki karakteristik yang berbeda-beda, namun satu hal yang pasti adalah bahwa tidak ada elite Muhammadiyah yang mendukung gagasan negara Islam.

Kata Kunci: *Piagam Jakarta, syariat Islam, elite Muhammadiyah, pemikiran politik*

ABSTRACT

As the world's largest predominantly Muslim country, certain Muslim communities in Indonesia believe that the Jakarta Charter is an effective bridge to realize Islamic sharia due to its virtuous historical values. Nevertheless, the aim is not reached yet, as major Muslim groups and main political forces in the parliament assume that the Charter is no longer relevant with current circumstances. This paper is an attempt to examine political thoughts of the elites in Muhammadiyah, the most influential Muslim-moderate organization in Indonesia, towards the notion of the establishment of Islamic sharia by applying the Jakarta Charter as the state principle during transition era, particularly surrounding the annual sessions of the People's Consultative Assembly (MPR) in 1999–2002. Indeed, elites in Muhammadiyah have a significant role to maintain the present and future political trajectory. Thus, it is a fascinating study to depict contemporary thoughts of the Muslim elites. As a result, the paper found three models of political thoughts in Muhammadiyah namely the moderate-transformative, the moderate-realistic, and the accommodative-pragmatic. Each thought has its features and reasons, but one thing for sure is that there is none of the elite in Muhammadiyah encourages the concept of the Islamic state.

Keywords: *Jakarta Charter, Islamic sharia, elites in Muhammadiyah, political thoughts*

INTRODUCTION

After the fall of President Soeharto in May 1998, Indonesian political situation experienced rapid changes. The weakness of political Islam under New Order regime eventually reached its

resurgence during reformation era by the desire to adopt Islamic sharia as an Indonesian principle. A number of Muslim communities want to put the content of the Jakarta Charter into the 1945 Constitution.² It can be seen that Indonesia as

¹ He is currently a Ph.D. student in Political Science, TU Dortmund University Germany sponsored by DIKTI Republic of Indonesia.

² The Charter is the source for the notion of Islamic state which consists of seven or eight words: "...dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-

the world's largest Muslim country is the driving factor for Muslim people to apply the Charter as quickly as possible to gain a noble Islamic goal.

Therefore, when political Islam obtained its resurgence particularly under the president of Abdurrahman Wahid (famously known as Gus Dur) between 1999 and 2001, the amendment to the 1945 Constitution Article 29 on religion was a heated debate upcoming the annual sessions of the People's Consultative Assembly (MPR) in 1999. Some Muslim communities and Islam-based political parties took this chance to change the Article by lobbying the others during the sessions (*Suara Muhammadiyah*, 2002, p. 34). Regarding the article 29 before the amendment, it consists of two fold point. Firstly, the state shall be based upon belief in the One and Only God. Secondly, the state guarantees the freedom for each citizen to adhere their credence and worship (UUD, 1991; *Kompas*, 2/09/2002, 30).³

Various regional demonstrations demanded the parliament to implement the Jakarta Charter in the Constitution. In South Sulawesi, through "Declaration of Makassar", local people desired to adopt Islamic sharia (*Kompas*, 2/11/2001, p. 7; 26/04/2001, p. 6). Likewise, it also took place in Banten, Cianjur, Aceh, and Padang. Even in the capital of the state, mayor of West Jakarta issued the rule on the obligation for Muslim pupils to wear an Islamic dress on Friday and follow the speech and praying *Jumatan* (Sumarjan et al., 2002, p. 1).

Other reinforcements to the Charter also came from militant Muslim organizations such as *Hizbut Tahrir* (The Freedom Party), *Majelis Mujahidin* (The Council of Jihad Fighters), *Front Pembela Islam* (The Islamic Defender Front, FPI), *Dewan Dakwah Islam Indonesia* (The Council of Indonesian Islamic Propagation, DDII) and *Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia* (The Indonesian Student Action Movement, KAMMI). They continuously carried out the protest rally in some regions (Ambardi, 2008, p. 217–218).

pemeluknya" (With the obligation for the followers of the Islamic faith to abide by the Islamic sharia).

³ The original text in Indonesian version is 1) *Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa*; 2) *Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaan itu*.

Conversely, Muhammadiyah and Nahdhatul Ulama (NU),⁴ two largest predominantly Muslim organizations in Indonesia, rejected the Charter due to the consideration of the plurality among society.

To portray this point, the paper explores various political thoughts amongst elites in Muhammadiyah during transition era in post-New Order regime Indonesia. More interestingly, although Muhammadiyah issued an official decision to reject the introduction of Islamic sharia, its elites have different thoughts which will be scrutinized further.

THE RISE OF ISLAMIC SHARIA IN THE TRANSITION ERA: A POLITICAL OPPORTUNITY APPROACH

Historically speaking, the debate on the Jakarta Charter took place three times in the official session. First is in the sessions of *Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia* (The Committee for Preparatory Work for Indonesian Independence, BPUPKI) upcoming Indonesian Independence Day, held on May 29th–June 1st, 1945. Second is in the sessions of *Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia* (The Preparatory Committee for Indonesian Independence, PPKI), a day after the Independence, held on August 18th, 1945. Third is in the sessions of *Majelis Konstituante* (The Constitutional Assembly) 1955–1959. During these three sorts of the sessions, the Muslims-nationalist group wanted to make the Jakarta Charter an Indonesian principle. Meanwhile, the secular-nationalists group maintained that Indonesia is a multi-religious nation, and therefore, it should be a secular state which is characterised by the separation between politics and religion (Anshari, 1976, p. 23–78).

An analytical classification regarding the concept of polity in Indonesia was conducted by Assyaukanie (2009, p. 12–19, 57–176). His study's finding demonstrates that there are three

⁴ Muhammadiyah is the largest modernist Muslim organization in Indonesia established in Yogyakarta, November 18th, 1912. Meanwhile, Nahdhatul Ulama (The Renaissance of Islamic Scholars, NU) is the largest traditionalist Muslim organization in Indonesia established in Surabaya (East Java), January 31st, 1926.

models of polity imagined and endorsed by Indonesian Muslims. First is the Islamic Democratic State (IDS). This model makes Islam as the basis of the state and advocates Muslims to have their fundamental roles in Indonesian and political life. Second is the Religious Democratic State (RDS) which underlines the significance of religious pluralist life in Indonesia and aims to make the state the guardian of all religions. Third is the Liberal Democratic State (LDS) or Secular Democratic State (SDS). The last model aspires to separate religions from the domination of the state (as is proposed in the second model) and advocates secularization as the basis of the state.

With regard to the Jakarta Charter in post-Soeharto regime, the first and second models are a precise category to depict the reality surrounding the sessions of MPR between 1999 and 2002. More obviously, Sumarjan et al. (2002, p. 37) classify two distinctive thoughts. On the one hand, the Muslim-nationalist group concurs to apply the Charter because Indonesia is not merely the most populous Muslim country in the world, but Islamic sharia is also an alternative way to solve people's problems due to the failure of secular laws. This thought was reinforced by *Partai Persatuan Pembangunan* (The United Development Party, PPP) and *Partai Bulan Bintang* (The Star Crescent Party, PBB). On the other hand, the nationalist-secular group refuses the Charter as the notion is no longer relevant with current circumstances. This group believes that the implementation of the Charter only create disharmony among people who have different belief and it will destroy Indonesian unity. The notion was supported by some major parties such as *Partai Demokrasi Indonesia*

Perjuangan (The Indonesian Democracy Party-Struggle, PDI-P), *Partai Golkar* (The Party of the Functional Groups), *Partai Kebangkitan Bangsa* (The National Awakening Party, PKB), and the Reform-Fraction.

The debate amongst members of the parliament on the 1945 Constitution Article 29 eventually recommend four alternatives forms on the state principle as depicted in Table 1.

The nationalist-Muslim group states that the realization of the Charter can resolve public problems such as corruption, prostitution and casino. As the result, Muslim communities can worship calmly. Meanwhile, the nationalist-secular group believes that the Charter will discriminate small tribes and ethnics as well as affecting Indonesian disintegration (Sumarjan et al., 2002, p. 45). As a matter of fact, the result of the debate demonstrates that the Muslim group failed, as most members of parliament are not encouraging the Charter. However, although the Charter broke Muslim unity, according to some political analysts, the failure is not finale yet. The struggle should be continued, as winning or losing is part of the struggle (Suara Muhammadiyah, 2002, p. 6).

Some Muslim communities believe that the seven words aim to earn better political life, but in fact its existence only affects Indonesian breakdown. It is a tricky choice, because there is no comprehensive dialogue among Muslim elites on the topic both on the notion of Islamic state and the strategy on how to fight for it. In addition, Muslim elites have no consensus for some major things. First is the notion of Islamic sharia and its institution in the national life. Second is political

Table 1. Four Alternative Forms on the State Principle during the Sessions of MPR, August 2000

No.	Alternative Suggestions	Proponents
1	The state shall be based upon belief in the One and Only God.	PDIP and Golkar
2	The state shall be based upon belief in the One and Only God with the obligation upon Muslims to carry out Islamic laws.	PPP and PBB
3	The state shall be based upon belief in the One and Only God with the obligation upon the followers of each religion to carry out its teachings.	PKB and Reform-Fraction
4	The state shall be based upon belief in the One and Only God, humanitarianism, Indonesian unity, democracy, and social justice.	None proponents

Source: Laporan Panitia Ad Hoc, Buku II, Jilid Ketiga, Sekretariat Jendral MPR RI, 2000 and Sumarjan et al. (2002, p. 42).

strategy amongst Muslim elites. Third is the dilemma to decide whether to reinforce or reject the Charter. If the Charter is to be rejected, this group will be stamped as anti-sharia. On the contrary, if the Charter is to be approved, the group will be alleged as a fraction who takes advantage of the Charter as a political commodity. PPP was blamed for this case although it refuted. Other fractions testified that PPP doesn't reinforce the Charter sincerely, just merely to attract Muslim supports (*Suara Muhammadiyah*, 2002, p. 6).

The failure in implementing seven words of the Charter in the Article 29 is caused, at least, by four factors. Firstly, the notion does not obtain a support from major parties in the parliament. Secondly, two main Indonesian Muslim organizations both Muhammadiyah and NU assumed that the Charter is no longer compatible with current Indonesian circumstances. Thirdly, Muslim communities unanimously are still able to execute their organizational programs without changing article 29. Fourthly, the notion is merely part of the effort of small groups to increase popular supports (*Suara Muhammadiyah*, 2002, p. 34).

Theoretically, the emergence of reformation movement in 1998 and the desire to support the introduction of Islamic sharia during transition era is not an accident. It is a long history of political tensions among Indonesian elites as they have a political opportunity to do it. From various tensions, like an ice mountain, the peak of the turmoil affects the downfall of Soeharto as the president of Indonesia. As the result, a number of social movements, democratization waves, and reformation deeds emerge in the public sphere. Thus, to illustrate this situation—the desire to introduce the sharia, the paper attempts to apply a theory on political opportunity.

According to Tocqueville (Situmorang, 2007, p. 3–4), reformation movements will appear if the political and economic systems are changed from blocked to openness. McAdam (1982) and Tarrow (1998) in particular explain how the political chance works within reformation movements. Firstly, social movements will emerge in the public sphere if the access of various political institutions is opened. Secondly, interest groups will appear when political circumstances are unstable while new political system is not shaped yet.

Thirdly, social movements will come out when among political elites suffered gigantic conflicts and in turn, the conflicts are utilized by other actors to reach the political chance. Fourthly, social movements will be formed if elites who created the alteration are invited by other elites in the government to set up the change.

Tarrow (1998, p. 15) and Cragun et al. (Nd, p. 233–234) highlight that sort of political tensions will increase rapidly when the actors got external supports to solve the problems or to reach the goals. Charles D. Brockett and Dieter Rucht add as quoted by Situmorang (2007, p. 5) that the increasing of political tensions is caused by the opened access to political parties and government institutions which political actors got backing from other actors who have similar interests.

In the case of Indonesia, political anxieties during New Order regime were started in 1970s when General Soemitro resisted the policy of General Ali Moertopo. Consequently, student movements organized demonstration that condemn the economic policy in which government tends to receive foreign investors, failed to build economic prosperity as well as the rise of bribery cases among Indonesian elites. The tensions appeared for a second time in 1980s when LB. Moerdani, Soeharto's stalwart, criticized Soeharto's interventions to military and his family involvement in business. It affected the military fraction in the parliament which asked the government to give freedom in political and economic affairs. Soeharto eventually concurred with the demand. Nonetheless, the conflict between Soeharto and military re-emerged when Soeharto decided to choose Harmoko as the top leader of Golkar and B. J. Habibie as his running mate which both figures are not originated from military. Indeed, Soeharto's verdict expressed his disillusionment to the military (Situmorang, 2007, p. 64–65).

The conflict continuously took place in the following case when Soeharto replaced his cabinet with closed colleagues, even his daughter. This situation was not good for Soeharto's administration. The peak of the tension occurred when Harmoko, the spokesperson of the parliament at the time, suggested Soeharto to resign from his position. This unstable tension was supported by the resignation of some ministries

from the cabinet as well as the reinforcement of domestic and international parties. Besides, additional proponents came from a number of opposition elites such as Amien Rais (chairman of Muhammadiyah), Gus Dur (chairman of NU), Megawati (the nationalist activist), Nurcholish Madjid (public elder), Arifin Panigoro (businessman) as well as several NGO's activists e.g. Adnan Buyung Nasution and Munir. They played a fundamental role to demand the reformation movement (Situmorang, 2007, p. 65–66).

ELITES IN MUHAMMADIYAH: CONCEPT AND ITS CLASSIFICATION

The term of “elite” etymologically means the richest, most powerful, best educated or best trained group in a society (Cambridge Dictionary, 2008; Oxford Dictionary, 2008, p. 145). According to Higley (2010, p. 1), this term academically was introduced by Pareto, Mosca and Michels in Europe. Scholars define elites as superior groups in society (Gauba, 2003, p. 440), the most talented and admirable individuals (Pareto, 1915/1935), organized and ruling classes who usually have a certain material, intellectual, and moral superiority over those they govern (Mosca, 1923/1939, p. 51), leaders who have an ability to control of funds, information flows, promotions, and other aspects of organizational power (Michels, 1915/1962; see Linz, 2006), a controlling group less than a majority in size (Dahl, 1958, p. 464), persons who are able to affect political outcomes (Higley, 2010), and individuals who are at the top of the pyramid or pyramids of political, economic and social power (Putnam, 1976, p. 14). Thus, Higley (2010) posits that elites encompass not merely of prestigious leaders such as top politicians, important businessmen, high-level civil servants and senior military officers, but also less individually known leaders of mass organizations such as trade unions, important voluntary associations and politically consequential mass movements. Moreover, Whitmeyer (2002, p. 322) argues that elites are people with attributes that lead other to be ranked higher and accorded more prestige and respect than ordinary people. Meanwhile, Delican (2000, p. 334) explicitly

assumes that the key concept of elites is “power” and whoever has the power, they are the leader of society. Heredity, wealth, intellect, organizations are the bridge to reach power. Thus, it can be understood that elites are petite quantities who have power to govern common people and to control organizational resources. They are brilliant and respected individuals who have strong influences to direct social changes.

In the context of Islam, the concept of elites can refer to Geertz's (1976, p. 5–6) thesis on the classification Javanese society into three groups, i.e. *abangan*, *santri*, *priyayi*. More specifically, Mulkhan (1989, p. 17) states that elites in Islam can be symbolized by *kyai* (Muslim elders), *ulama* (religious scholars, jurists), *mubaligh* (Islamic missionary, propagandist), and *ustadz* (religious/Islamic teachers). Nonetheless, there is vagueness on the concept between *ulama* and intellectual. According to Latif (2005, p. 583–585), it can be traced back since 1980s when most Muslim scholars particularly graduates of IAIN (State Institute of Islamic Studies) studied to western colleges and pupils in secular schools earned Islamic teachings and vice versa. On the one hand, a number of intellectuals behave like *mubaligh* or *ustadz* by referring to Al-Qur'an verses. On the other hand, most *ulama* have an ability to illustrate their personality as an intellectual who can talk about secular topics. Afterward, the phenomena of Islamic colleges which have secular faculties (social and natural sciences) and *ulama* earn academic honorary insert the ambiguity this concept. Thus, it needs a new name for this category, i.e. Muslim intellectual. The term is frequently employed in the academic environment since 1980s, particularly to demonstrate explosive changes from intellectuals to *ulama* and *ulama* to Muslim intellectuals.

In Islam, elites can be classified into two groups: *Ulama* and Muslim intellectuals. There are threefold feature for *ulama*. Firstly, they have comprehensive knowledge, good quality in belief and attitudes and useful charities. Secondly, they have entire knowledge on Islamic studies such as *aqidah* (faith), moral and Islamic laws. Thirdly, they have wide-range knowledge on practical and experimental sciences (BRM, 1995, p. 14–15). Meanwhile, Muslim intellectuals also have

threefold feature. Firstly, they typically focus to analyze social problems and how to solve them. Secondly, they promote critical thoughts by creating models of community development. Thirdly, they wrote precious works and perpetually disseminate previous Muslim scholars' works (Rahardjo, 1996, p. 24–26, 66).

By applying Putnam's (1976) thesis on the classification of elites into three group namely positional (who hold official positions in organizations), decisional (who have capability to make policies), and reputational (those who have credentials as leaders), elites in Muhammadiyah can be defined as who became functionaries in the central board of Muhammadiyah between 1999 and 2005. The elites have influential power to direct public opinions and organizational decrees as well as maintain proponents' doctrines. Therefore, elites in Muhammadiyah frequently have, at least, thoughts concerning the debate on Islamic sharia including the Jakarta Charter.

More specifically, elites in Muhammadiyah were restricted between 1999 and 2005. The year of 1999 is a periode of replacement of Amien Rais by Syafi'i Ma'arif when Amien led PAN

since 1998. Meanwhile, 2005 is a final period of Muhammadiyah under Syafi'i Ma'arif since he was elected for a second time as the chairman of the Central Board of Muhammadiyah in the 44th Congress in Jakarta, 2000. Selecting the period cannot be separated from the debate on the Jakarta Charter during the annual sessions of MPR 1999–2002. Table 2 revealed the functionaries of the Central Board of Muhammadiyah in the period of 1999–2000 (post-Tanwir⁵ in Bandung).

In the following year, Muhammadiyah held the 44th congress in Jakarta, 8–11 July 2000. The congress eventually decided Ahmad Syafi'i Ma'arif as the chairman of the Central Board of Muhammadiyah in 2000–2005. For more detail, the elites who assist Ma'arif leadership are presented in Table 3.

During Ma'arif leadership, Muhammadiyah succeeded to keep neutral relationship with the government and any political parties. Besides, a number of young elites at the time were elected such as Din Syamsuddin, Haedar Nashir, and Hajriyanto Y. Tohari. It demonstrates that Muhammadiyah appreciates and recruits young generation.

Table 2. Functionaries of the Central Board of Muhammadiyah in 1999–2000

No.	Name of Elites	Position
1	Prof. Dr. H. Ahmad Syafi'i Ma'arif	Chairman
2	Drs. H. Sutrisno Muhdam	Vice chairman
3	Drs. H. A. Rosyad Sholeh	Vice chairman
4	H. M. Muchlas Abror	Secretary
5	Dr. H. A. Watik Pratiknya	Secretary
6	Drs. H. M. Syukriyanto AR	Treasurer
7	H. Rahimi Sutan	Treasurer
8	Prof. Drs. H. Asjmuni Abdurrahman	Advisor for religious affairs
9	Prof. Drs. H. Abdul Malik Fadjar, M.Sc.	Advisor for human resource and culture development
10	H. Ramli Thaha, S.H.	Advisor for organisational affairs
11	Dr. H. Yahya A. Muhaimin	Advisor for educational affairs
12	Prof. Dr. H. M. Amien Rais, M.A.	Advisor for political affairs
13	H. Rusydi Hamka	Advisor for external affairs

Source: Laporan PP Muhammadiyah in the 44th Congress, Jakarta, 8–11 July 2000, p. 30–31.

⁵ Tanwir is the highest meeting in Muhammadiyah after *Muktamar* (congress) which should be held, at least, three times for one period (AD/ART Muhammadiyah, 2011, p. 18).

Table 3. Functionaries of the Central Board of Muhammadiyah in 2000–2005

No.	Name of Elites	Position
1	Prof. Dr. H. Ahmad Syafi'i Ma'arif	Chairman
2	Prof. Drs. H. Abdul Malik Fadjar, M.Sc.	Vice chairman
3	Drs. H. A. Rosyad Sholeh	Vice chairman
4	Prof. Dr. H. M. Din Syamsuddin	Vice chairman
5	Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah	Vice chairman
6	Drs. H. Haedar Nashir, M.Si	Secretary
7	Drs. H. M. Goodwill Zubir	Secretary
8	Dr. H. Abdul Munir Mulkhan	Vice secretary
9	Drs. H. Hajriyanto Y. Thohari, M.A.	Vice secretary
10	Ir. H. M. Dasron Hamid, M.Sc	Treasurer
11	Dr. H. Bambang Sudibyo	Treasurer
12	Dr. H. Yahya A. Muhaimin	Advisor for research and educational affairs
13	Prof. Dr. H. Ismail Sunny, S.H., M.C.L.	Advisor for political, human rights, and international affairs
14	Prof. Dr. H. M. Dawam Rahardjo	Advisor for economy and community empowerment
15	Dr. dr. H. A. Watik Pratiknya	Advisor for healthy and people welfare
16	H. M. Muchlas Abror	Advisor for organisational management
17	Prof. Drs. H. Asjmuni Abdurrahman	Advisor for religious affairs
18	Drs. H. M. Syukriyanto, AR., M.Hum	Advisor for human resources and autonomous councils
19	Drs. H. Muhammad Muqoddas, Lc., M.Ag.	Advisor for Islamic propagation

Source: Laporan PP Muhammadiyah in the 45th Congress, Malang, 2005, p. 6–7; BRM, September 2005, p. 4–5; Suara Muhammadiyah, 16-31/03/2002, p. 2.

From both periods, the paper found nineteen names which can be categorized as the elite. They were Syafi'i Ma'arif, Amien Rais, Din Syamsuddin, Haedar Nashir, Rosyad Sholeh, Dawam Rahardjo, Munir Mulkhan, Amin Abdullah, Asjmuni Abdurrahman, Muhammad Muqoddas, Goodwill Zubir, Malik Fadjar, Yahya Muhaimin, Rosyad Sholeh, Ismail Sunny, Watik Pratiknya, Syukriyanto AR, Muchlas Abror and Hajriyanto Y. Tohari. These names gave significant thoughts concerning the Jakarta Charter. The rest is not selected as they have no statements and no academic works regarding the topic.

POLITICAL THOUGHTS OF THE ELITES IN MUHAMMADIYAH

Political thoughts can be grasped as the perception and attitude which based on the belief, knowledge and previous experiences. To classify the elites' thoughts, the paper applies two opposite models. First is inclusive thought. It prefers to adopt substantial values rather than symbolic ways. It

can be found in some models of thoughts namely transformative, critical, realistic, accommodative and pragmatic. Second is exclusive thought. It intends to use formalistic and symbolic texts rather than universal values. It can be found in the type of formalistic, idealistic, and totalistic thoughts.

According to Indonesian Muslim scholars, the totalistic, idealistic and formalistic thoughts stress that Al-Quran and As-Sunnah are the only guidance for Muslim daily activities (Anwar, 1995, p. 144–183; Fakhri, 2001, p. 35; Nashir, 2000, p. 150–151; Jurdi, 2010, p. 40). Solution to overcome the problems in the social, economic and political fields should be based on the two Islamic fundamental sources. Meanwhile, the attitude of moderate and substantive underline their outlooks on the substance of Islamic teachings. Islam has the whole doctrines and principles and it should be transformed to resolve particular problems in different cases. Furthermore, the transformative stresses its thoughts on human values. Islamic teachings should be transformed

into reality in order to liberate human from ignorance, injustice, and backwardness. Besides, it should be written into scholar works to affect social changes.

Afterward, the critical highlights its thoughts on problem solving by paying attention into the government system. Structural approaches will help to identify injustice and misunderstanding in seeing a reality such as terrorism acts. Additionally, the realistic thought emphasizes the relationship between substantive meaning and realities. Islam must be understood into different meaning because of various cultures. Moreover, the accommodative thought points up cooperation with other parties although it still gives critiques towards injustice deeds. This thought is flexible in coping with political dynamics. Last but not least, the pragmatic thought views that Muslim people should apply practical ways in the political stage and leave idealistic outlooks. This thought avoids personal and communal conflicts.

Muhammadiyah already issued an official letter with the number 10/EDR/I.0/I/2002 concerning the explanation of the attitude of Muhammadiyah towards the implementation of Islamic sharia and the change of the 1945 Constitution Article 29. The letter was signed by the chairman and secretary of the Central Board of Muhammadiyah, Ahmad Syafi'i Ma'arif and Haedar Nashir in Yogyakarta, August 16th, 2002. Moreover, the letter was circulated among Muhammadiyah members and supporters across the country through an authorized magazine *Suara Muhammadiyah* and an organizational report book *Berita Resmi Muhammadiyah* (BRM). In various meetings and religious teachings, regional leaders of Muhammadiyah also disseminated the letter, even discussed it.

With respect to the content of the letter, this is some relevant sentences:

“... As one of the largest Muslim organizations in Indonesia which had participated to solve national problems, Muhammadiyah cannot avoid from a current controversial issue. Thus, Muhammadiyah officially rejects the notion of the change of the 1945 Constitution Article 29. It does not mean that Muhammadiyah refuses Islamic sharia in Indonesia as common people misunderstood as well as Muhammadiyah members and supporters.

Muhammadiyah as an Islamic propagation movement certainly reinforces the concept of whole Islamic sharia, because implementing Islamic teachings is part of Muslim faith.

... Muhammadiyah usually considers the circumstances and other significant aspects to decide a strategy. Believing to Islamic sharia and its implementation is compulsory for Muslims, but the strategy can adjust with contemporary circumstances. As a result, Muhammadiyah believes that using the seven words explicitly into the Constitution is not a precise approach. This assumption is based on two things. First is the reality that Muslim power in the parliament is petite. Second is the terrible impact of disharmony amongst religious people. For now, through Muslim elites in the parliament, Muhammadiyah expects that the rules are not contradicting with sharia and asks to revise the rules which opposed with Islamic values. Most importantly, the realization of sharia should be reflected in Muslim daily activities in order to give peaceful values...”

However, as a matter of fact, elites in Muhammadiyah have distinctive thoughts towards the official decree. It demonstrates that the pattern of the leadership in Muhammadiyah has various models. The paper analyses that from both literature and interview references, elites in Muhammadiyah have, at least, three distinctive political thoughts concerning the Jakarta Charter in-post Soeharto regime.

1. The Moderate-transformative Group

This group has a number of features. Firstly, they believe that Islam is a humanist religion which has universal tenets. Secondly, they are emphasizing more in solving social problems, teaching civil rights, and divesting people from backwardness and social injustice rather than struggling with Islamic-formalistic symbols. Thirdly, Islamic values should be implemented in community empowerment activities by creating social institutions such as NGO. Fourthly, the values have to be reflected into advantageous works which have people welfare-oriented goals (Al-Hamdi, 2013, p. 281).

Sociologically, they are academicians and social activists in NGOs. Their thoughts occasionally became a heated issue in public spaces.

Most of them studied in western colleges and, at least, understood western perspectives and methodologies. This paper identifies some elites in Muhammadiyah such as Syafi'i Ma'arif, Dawam Rahardjo, Munir Mul Khan, Amin Abdullah, and Haedar Nashir. In addition, this group has a wide relationship with various communities embracing the Muslim liberal group or "Islamic Left". Therefore, the stamp "liberal thinker" is frequently closed to them.

Prior to the breakdown of New Order regime, Ma'arif (1984, p. 76) evidently rejected the implementation of the Jakarta Charter as the state principle. He believes that the engagement of Muslim elites in two historical moments, the sessions of PPKI and *Majelis Konstituante*, which discussed the Constitution is tangible that Islamic sharia is no longer applicable in Indonesia. Thus, when certain Muslim communities wish to implement the Charter, Ma'arif assumes that the notion will be supported merely around ten percent of parliamentarians (Kompas, 7/02/2002). His prediction is not wrong. The finale decision of the annual session of MPR stated that *Pancasila* is still the Indonesian principle.

Nonetheless, Ma'arif (1996, p. 31) has an understanding to the first principle of *Pancasila*. He is not hesitant that the Godliness principle is an alteration for seven or eight lose words. It depicts monotheism teachings as an Islamic belief. Afterward, the principle also allowed non-Muslims to adhere their faith. According to the Qur'an, Muslims are prohibited to force other to follow their credence.⁶ This view, as a matter of fact, ultimately became an authoritative attitude of Muhammadiyah.

According to Rahardjo (2002, p. 241–242), *Pancasila* is a synthesis between tradition, religion, and modernity in contemporary Islamic tradition. *Pancasila* is an excellent contemplation of Indonesian intellectuals in searching an identity. Thus, *Pancasila* is not only an identity for Muslims but also for Christians, Catholics, Buddhist, Hindu as well as Confucians. Moreover, Rahardjo believes that the emergence of *Pancasila* will eliminate extremist-radical Muslim movements. On the contrary, if Islam–social Islam, cultural

Islam, and political Islam is feeble, *Pancasila* will suffer similar fate.

"... The history for a long time has created Islam as main aspect for nationality. *Pancasila* without Islam is like a skeleton without meat and soul," Rahardjo wrote in his book (2002).

Meanwhile, Mul Khan evaluates that Muslims sadly are not considering real circumstances. They are more normative and romantic. As shown by the history that the Jakarta Charter repeatedly copes with the failure. Therefore, Mul Khan thinks that the implementation of the seven words is no longer compatible with recent Indonesian cultures.

"Who want to support the Charter? Previous evidences demonstrated the failure. Nowadays, Muslim politicians not merely enrolled with Islamist parties like PKS and PPP, but also signed up with Golkar, Democrat, PDI-P, and other secular parties," Mul Khan said in his residence in Kotagede, Yogyakarta, 20 October, 2010.

Thus, he provides an alternative notion on the pattern of the state with the concept of "substantial-Islamic state". The notion has similar values with Muhammadiyah's goal: *Masyarakat Islam yang Sebenar-benarnya* (the real Islamic society, known as MIYS). If this is the concept of Islamic state, the citizens are not obligated to join up with Islam, but they only conduct daily activities which are appropriate with Islamic values.

"It is my concept on Islamic state, not Kartosuwiryo's version," he added obviously.

Likewise, Nashir (2007, p. 220–281) assumes that Muslim communities have to consider historical proofs. If the Muslim community is only trapped to implement Islamic sharia, they have no capability to deal with the future. Thus, Abdullah (2002, p. xiii-xiv) believes that the universal values in Islam should be contextualized and transformed into local cultures. We will meet with various local customs which they have different values on goodness and badness. In other word, Abdullah explains that local customs have philosophical messages in a number of social aspects–spiritual, morals as well as critiques.

⁶ See, Al-Qur'an *Surah* Al-Baqarah verses 256.

2. The Moderate-realistic Group

This group has some features. Firstly, they are confident that there is a correlation between the substances of Islamic tenets with the reality, and in turn the universal values in Islam have to be presented among different society. Secondly, they prefer to struggle by applying a slogan “politics of salt” rather than “politics of lipstick”. It is more suitable with Islamic values. Thirdly, it is possible to contextualize Islam with local customs in order to attract other communities to understand Islamic teachings with distinctive ways. This paper ultimately detects some elites in Muhammadiyah: Amien Rais, Malik Fadjar, Yahya A. Muhaimin, Ismail Sunny, Watik Pratiknya, Rosyad Sholeh, Muchlas Abror, Syukriyanto AR, Hajriyanto Y. Tohari, Muhammad Muqoddas, Asjmun Abdurrahman, and Goodwill Zubir (Al-Hamdi, 2013, p. 282).

Sociologically, they are lecturers as well as civil servants in the state institutes. Most of them graduated from western colleges. This group has close linkages with various segments in the society and helps them to solve their problems. Even some of them held governmental positions both in legislative and executive such as Amien Rais, Malik Fadjar, and Yahya Muhaimin.

Rais argues that *Pancasila* as the state ideology is adequate to represent Indonesian Muslim interests. On the contrary, the notion of Islamic state will trigger religious conflicts amongst society. Therefore, the Indonesian constitution has the aroma of “Theo-democracy”.

“The Article 29 can be changed eternally,” Rais said obviously.

Furthermore, Rais (2008, p. 12–13) expects that Islam should apply the philosophy of “politics of salt” rather than “politics of lipstick or flag”. He states that the lipstick or flag, indeed, will appear in the public, but unfortunately its advantages cannot be tasted immediately by people.

“So, why we are still fascinated to display the flag or wear the lipstick thickly?” Rais asked as quoted in www.majalah.tempointeraktif.com, 5 November, 2001.

Rais is optimistic that *Pancasila* is the best way that Indonesia does not get caught up in secularism or theocracy.

“For the future of sharia, when Muslims in Indonesia have an obvious objective and most members of parliament concur to establish the Islamic state, that’s a precise time to decide it,” Rais added (2008, p. 13).

Muhaimin has a similar thought that theo-democracy is the greatest way for the state principle. If Indonesia utilizes secular system like America and Turkey, it will curb human rights to worship, conversely, if Indonesia applies theocracy system, it will discriminate the plurality among Indonesian society. Although Muhaimin agrees with *Pancasila*, he still criticizes that *Pancasila*, however, has no obvious goal. As a matter of fact, *Pancasila* cannot guarantee people’s rights in the case of Prita Mulyasari, Minah, and other marginal citizens.

“They are some victims of the ambiguity of *Pancasila*. Thus, the government must rule this affair. The grains of *Pancasila* is not merely to be memorised,” Muhaimin said at the office of Department of International Relation, Gadjah Mada University, 29 October, 2010.

Furthermore, Fadjar utters that we have to learn from Indonesian long history. In fact, the Jakarta Charter is no longer relevant with current circumstances although the values of the 1945 Constitution is suitable with Islamic teachings.

“If the Charter eventually is applied, it will be exploited by certain interest groups. The group will say that this is *halal* (allowed in Islam) and that is *haram* (prohibited),” he confirmed in his house in Yogyakarta, 23 October 2010.

Tohari assumes that the driving factor of interest conflict among Muslim elites is that they have no consensus about Islamic state. They have dissimilar perspectives with regard to the amendment Article 29 during the MPR’s sessions.

“Each Muslim elite still has huge ego,” Tohari said as cited by *Suara Muhammadiyah*, 16-30/09/2002, p. 7.

Moreover, Syukiyanto also has a similar thought. He suggests that we are not only too formalistic but also implement the substance of Islamic tenets.

“If the Jakarta Charter is utilized as the state principle, but the people are not practicing it, could we enforce it?” Syukiyanto asked.

Syuki obviously rejects sort of religious propagation by employing violence and brutality movements. He argues that we have to build gigantic power to resist corruption and awful bureaucracy. To build the power, Muslim communities can create it through economy (such as Islamic-based banks), education (such as Islamic schools and colleges) as well as other potential channels.

“If it is clear, we can use the Charter as the basis of the state,” he added.

More specifically, Syuki provides a real instance that he has a Muslim friend in Bali. The friend develops a ranch and irrigation surrounding his dwelling. The ranch and irrigation give various advantages for society as well as non-Muslim inhabitants. As the result, the society respects him and offers to build a mosque beside his home.

“It is a story that the Islamic propagation not employs violence ways, but by applying peaceful,” he told in the headquarters of the central board of Muhammadiyah Yogyakarta, 19 October 2010.

The last refusal to the Jakarta Charter revealed in the article of Sunny (1995, p. iii-vii). He believes that the first principle of *Pancasila* is part of God’s teachings. Thus, the Charter is not required to be embraced in the Constitution.

“That’s good if the seven words in the Article 29 are merely maintained in the regulation, as the Constitution commonly rules the state and the nation. Regarding the seven words is too technical,” Sunny, who became an ambassador of Indonesia for Saudi Arabia, explored in a press conference at the headquarters of the Central Board of Muhammadiyah as cited in *Kompas*, 7 February 2002.

3. The Moderate-accommodative Group

This group has some features. Firstly, they have cooperative and accommodative attitudes towards various interest groups. Secondly, they assume that an ideology is not too fundamental for political matters. They prefer seeking a legitimate foundation to strengthen a bargaining position with other competitors. Thirdly, they have inconsistent attitudes in reacting to Muslim politics. We will find these attitudes to the personality of Din Syamsuddin (Al-Hamdi, 2013, p. 283).

On one occasion, when Muhammadiyah officially rejected the notion of Islamic state, Syamsuddin powerfully reinforces this decision. Prior to his position as one of the chairmen in Muhammadiyah, Syamsuddin wrote in *Journal of Ulumul Qur’an* No. 2 Vol. IV (1993, p. 4–9) that he obviously rejected the implementation Islamic sharia in Indonesia. Furthermore, in his following article, Syamsuddin (2000, p. 43–44) believes that the notion of *Pancasila* essentially is Islamic state. It can be seen that, in fact, *Pancasila* reached a noble position among society and has similar meaning with universal Islamic tenets such as *tauhid* (unity of God), humanism, fraternity, democracy, and justice. Thus, *Pancasila* is frequently called as a model of principle for a religious democracy.

“*Pancasila* will receive a respected position. It is not only based on a constitutional guarantee but also an acknowledgment in *Garis-garis Besar Haluan Negara* (The Outlines of State Policy, GBHN) that *Pancasila* is a foundation for the national development while religion is a spiritual and moral foundation for the development,” Syamsuddin stated.

On the other occasions, Syamsuddin who appeared as a Muslim figure gives an approval statement to the implementation of the Jakarta Charter as the basis of the state. At the time, Syamsuddin assumes that we should consider the notion of the implementation Islamic sharia, because, indeed, Islamic teachings repeatedly are eliminated from the national life (www.majalah.tempinteraktif.com, 5 November 2001). Furthermore, Syamsuddin suggests that it is a sparkling notion if we can adopt Islamic sharia in decentralization

era. The sharia will change previous constitution and provide solution for a better circumstance (Republika, 19 October 2001).

“As a matter of fact, the implementation of Islamic sharia needs a long time. First of all, we must give a positive impression to the public that the discourse on sharia is not scary. Thus, we do not hurry,” Syamsuddin explained in a public lecture on Islamic studies in Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 13 October 2001.

However, Syamsuddin states that if we count the vote in the parliament, the support to the Jakarta Charter will fail. It means that most Islam-based parties do not concur with the Charter. The proponent of the Charter is merely PPP, PK, and PBB.

“I’m saying yes to the Islamic sharia, but the struggle to realize it is a different matter” he added as cited by Republika, 19 October 2001.

CONCLUDING REMARKS

To sum up, the given data said that although Muhammadiyah officially declared to reject the introduction of Islamic sharia, in fact, we found different political thoughts among its elites. There are three kinds of model of political thoughts in response towards the Jakarta Charter during reformation era:

- 1) The moderate-transformative. This group rejects to establish an Islamic state due to the plurality of Indonesia with a number of cultures and ethnics. They prefer to adopt substantive values of Islam and stress that Islamic tenets should be transformed to solve social problems such as alleviating poverty, eradicating corruption, and restoring education system.
- 2) The moderate-realistic. This group prefers to utilize the philosophy “politics of salt” rather than “politics of lipstick” as well as refuses symbolic and violence ways. Thus, it is impossible to implement the notion of Islamic state in Indonesia because of its complex society.
- 3) The moderate-accomodative. This group frequently demonstrates accommodative

and cooperative attitudes to others. Thus, they never give an extreme position to any cases. If they conduct it, it will damage their image. They usually tend to exploit political opportunities to appeal Muslims sympathy.

It is noticeable that among three models of thought, there are no elites who concur to establish the Islamic state although current dynamics demonstrated that a few of local elites in Muhammadiyah do not refuse the notion. Nonetheless, Islamic sharia permanently will be a part of Indonesian political dynamics due to the majority of the Muslims within. Current issues regarding extremist-Islamic movements around the world such as *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS) and *Boko Haram* in Nigeria are the real evidence that Indonesia is the main target for these hazardous organizations to establish the Islamic state.

Therefore, Muslim elites have to contribute their most excellent thoughts to invent Islam as a universal religion whose claims of being *salih li kulli zaman wa makan* (suitable for all times and conditions) and to create Indonesia to become *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* (a welfare and secure state). We should also encourage and promote bravely these notions. If not, the notion on the establishment of the Islamic state threatens the development of democracy and sovereignty in Indonesia.

BIBLIOGRAPHY

List of Interviewees

- Abdul Malik Fadjar: interviewed in Yogyakarta, 23 October 2010
- Abdul Munir Mulkhan: interviewed in Yogyakarta, 20 October 2010
- Asjmundi Abdurrahman: interviewed in Yogyakarta, 27 October 2010
- M. Syukriyanto AR: interviewed in Yogyakarta, 19 October 2010
- Yahya A. Muhaimin: interviewed in Yogyakarta, 29 October 2010

Dissertation/Thesis and Journals

- Al-Hamdi, R. (2013). Islam and politics: Political attitudes of the elites in Muhammadiyah 1998–2010. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 3(2): 267–290.

- Anshari, S. (1976). *The Jakarta charter of June 1945: A history of the gentleman's agreement between the Islamic and the secular nationalists in modern Indonesia*. (Thesis for Master Degree, Institute of Islamic Studies). McGill University, Montreal.
- Ambardi, K. (2008). *The making of the Indonesian multiparty system: A cartelized party system and its origin*. (Ph. D. Dissertation). The Ohio State University.
- Dahl, R. A. (1958). A critique of the ruling elite model. *The American Political Science Review*, 52(2): 463–469.
- Delican, M. (2000). Elite theories of Pareto, Mosca and Michels. *Sosyal Siyaset Konferanslari Dergisi* (43), 323–336.
- Ma'arif, A. S. (1984). Islam dan konstitusionalisme: pengalaman Indonesia. *Prisma*, Nomor Extra, Th. XIII.
- Rais, A. (2008). Undang-undang dasar negara kita beraroma teo-demokrasi. *Suara Muhammadiyah*, 16, Th. 93, 16–31 Agustus.
- Syamsuddin, M. D. (1993). Usaha pencarian konsep negara dalam sejarah pemikiran politik Islam, *Ulumul Qur'an*, IV(2): 4–9.
- Whitmeyer, J. M. (2002). Elites and popular nationalism. *British Journal of Sociology*, 53(3): 321–341.
- Books, Chapters in a Book and Other Scholar Sources**
- Abdullah, A. (2002). "Kata Pengantar" in *Agama dan pluralitas budaya lokal*. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial, UMS bekerjasama dengan The Ford Foundation & Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam.
- Anwar, M. S. (1995). *Pemikiran dan aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian politik tentang cendikiawan muslim orde baru*. Jakarta: Paramadina.
- Assyaukanie, L. (2009). *Islam and the secular state in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Cambridge advanced learner's dictionary. (2008). Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cragun, R. et al. (No date). *Introduction to sociology*. Blackstreet River.
- Fakih, M. (2001). *Pendidikan populer membangun pendidikan kritis*. Yogyakarta: INSIST.
- Gaub, O. P. (2003). *An introduction of political science*. London: Hutchinson and Co. (Publishers) Ltd.
- Geertz, C. (1976). *The religion of Java*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Higley, J. (2010). Chapter 9: Elite theory in political sociology. In K. T. Leicht and J. C. Jenkins (Eds.), *Handbook of Politics: State and society in global perspective*. Springer Science + Business Media, LLC.
- Jurdi, S. (2010). *Muhammadiyah dalam dinamika politik Indonesia 1966-2006*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Latif, Y. (2005). *Intelegensia muslim dan kuasa: Genealogi intelegensia muslim Indonesia abad ke-20*. Bandung: Mizan.
- Linz, J. J. (2006). *Robert Michels, political sociology, and the future of democracy*. New Brunswick NJ: Transaction Publishers.
- Ma'arif, A. S. (1996). *Islam dan politik: Teori belah bambu masa depan demokrasi terpimpin 1959–1965*. Jakarta: Gema Insani Press.
- McAdam, Doug. (1982). *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Michels, R. (1915/1962). *Political parties: A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracies*. New York: Collier Books.
- Mosca, G. (1923/1939). *The ruling class*. English translation edited by Arthur Livingston. New York: McGraw-Hill.
- Mulkhan, A. M. (1989). *Perubahan pola perilaku dan polarisasi umat Islam 1965–1987*. Jakarta: Rajawali Press.
- Nashir, H. (2000). *Perilaku politik elite Muhammadiyah*. Yogyakarta: Tarawang.
- Nashir, H. (2007). *Gerakan Islam syariat: Reproduksi salafiyah ideologis di Indonesia*. Jakarta: PSAP.
- Oxford learner's pocket dictionary. (2008). Oxford: Oxford University Press.
- Pareto, V. (1915/1935). *The mind and society: A treatise on general sociology*. English translation edited by Arthur Livingston. New York: Dover.
- Putnam, R. D. (1976). *The comparative study of political elites*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Rahardjo, M. D. (1996). *Intelektual, intelegensia, dan perilaku politik bangsa*. Bandung: Mizan.
- _____. (2002). *Islam dan transformasi budaya*. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa.
- Situmorang, A. W. (2007). *Gerakan sosial: Studi kasus beberapa perlawanan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Sumarjan, J. *et al.* (2002). *Tinjauan kritis respon parlemen terhadap masalah piagam Jakarta: Debat penerapan syariat Islam*. Jakarta: INSIDE.
- Sunny, I. (1995). Islam di negara Pancasila menghadapi tantangan. In M. Yunan Yusuf *et al.* (Ed.). *Masyarakat utama: Konsep dan strategi*. Yogyakarta: Perkasa bekerjasama dengan Lembaga Pengkajian dan Pengembangan PP Muhammadiyah.
- Syamsuddin, M. D. (2000). *Etika agama dalam membangun masyarakat madani*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu.
- Tarrow, S. (1998). *Power in movement: Social movement and contentious politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Documents and Official Decrees

- Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah*. (2011). Yogyakarta: PP Muhammadiyah.
- Berita Resmi Muhammadiyah (BRM)*. No. 25/1990-1995 Muharram 1416 H/Juni 1995 M. Yogyakarta: PP Muhammadiyah.
- Berita Resmi Muhammadiyah (BRM)*. No. 01/2005 Rajab 1426 H/September 2005 M. Yogyakarta: PP Muhammadiyah.
- Catatan Hasil Rapat Amandemen UUD 1945*. (2000). Buku II, Jilid 3. Jakarta: Badan Pekerja MPR, Sekretariat Jenderal.
- Laporan PP Muhammadiyah Periode 1995-2000*. (2000). Presented at the 43rd Congress in Jakarta.
- Laporan PP Muhammadiyah Periode 2000-2005*. (2005). Presented at the 44th Congress in Malang, East Java.
- PP Muhammadiyah. (2002). *Surat Edaran* No. 10/EDR/I.0/I/2002 on “Penjelasan sikap Muhammadiyah tentang penegakan syari’at Islam dan perubahan pasal 29 UUD 1945”, issued in Yogyakarta, 16 August 2002.
- Undang-Undang Dasar: Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*. (1991). Ketetapan MPR No. II/MPR/1978. Jakarta: BP-7 Pusat.

Newspapers, Magazines and Website

- Kompas*. 26 April 2001
- Kompas*. 2 November 2001
- Kompas*. 7 February 2002
- Kompas*. 2 September 2002
- Republika*. 19 October 2001
- Suara Muhammadiyah*. No. 06 Th. 87, 16–31 March 2002
- Suara Muhammadiyah*. No. 18 Th. 87, 16–30 September 2002
- www.majalah.tempointeraktif.com. (2001, November 5). Gunakan Politik Garam, Jangan Gincu atau Bendera.

MAJLIS TAFSIR AL-QUR'AN DAN KEBERAGAMAAN DI INDONESIA: STUDI TENTANG PERAN DAN KEDUDUKAN HADIS MENURUT MTA

Muhammad Alfatih Suryadilaga
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
E-mail: alfatih Suryadilaga@yahoo.com

Diterima: 11-12-2014

Direvisi: 16-2-2015

Disetujui: 4-5-2015

ABSTRACT

Social development of Muslim society in Indonesia related to the study of hadith seems quite dynamic. Each organization has its own characteristics in defining and positioning hadith as the second of Islamic authority after Qur'an, such as the Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA). The problem begun since there is a research mentioning that MTA is almost considered not positioning hadith as explanatory of Qur'an. It is dealing with the MTA jargon its self, returning to the Qur'an and sunnah shahihah. This article discusses about how MTA, which is currently led by Ahmad Sukino, positions the hadith as the second of Islamic authority after Qur'an. In addition, MTA states that only sunnah shahihah can be used as dalil or hujjah. MTA also distinguishes human cultural behaviors with pure religious behaviors as they are generally called 'ibadah. Thus, for MTA, no 'ibadah except there is nash sharih, both from the Qur'an and sunnah. Then, when we read more deeply and critically, MTA is actually inconsistent in understanding and practicing Islam textually, but sometimes they use the fikih and usul fikih as a means to analyse the Qur'an and hadith.

Keywords: MTA, Textualist, Hadith, Islamic Authority

ABSTRAK

Perkembangan sosial masyarakat Islam Indonesia terkait dengan kajian hadis tampak sangat dinamis. Setiap organisasi kemasyarakatan (ormas) memiliki karakteristik berbeda dalam memaknai dan memosisikan salah satu sumber ajaran Islam tersebut. Salah satunya adalah Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Problem akademik yang muncul adalah terdapat riset yang menyebut bahwa MTA hampir tidak mendudukkan Hadis sebagai salah satu dalil *syar'iy* sebagai penjelas Al-Qur'an. Tesis ini berhadapan dengan jargon MTA sendiri, yaitu kembali ke ajaran Al-Qur'an dan sunnah yang sahih. Artikel ini mendiskusikan bagaimana MTA—saat ini dipimpin oleh Ahmad Sukino—menempatkan posisi hadis (yang benar-benar sahih) sebagai sumber ajaran Islam setelah Al-Qur'an. Namun, MTA menyebut hanya sunnah yang kualitasnya sahih saja yang dapat dijadikan dalil. Selain itu, MTA juga membedakan perilaku-perilaku kemanusiaan yang terkait dengan seni dan budaya dengan perilaku keagamaan murni yang umumnya disebut dengan 'ibadah. Maka, bagi MTA, tidak ada ibadah kecuali ada dasarnya berupa *nash sharih*, baik dari Al-Qur'an maupun sunnah. Kemudian, apabila dilihat lebih mendalam dan kritis, sebenarnya MTA tidak mempertahankan konsistensi dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam secara tekstualis, namun terkadang disiplin ilmu fikih dan usul fikih digunakan sebagai salah satu sarana dalam menganalisis ayat Al-Qur'an dan hadis.

Kata Kunci: MTA, Tekstualis, Hadis, Sumber Ajaran Islam

PENDAHULUAN

Kajian sejarah dan perkembangan Islam Indonesia tidak pernah sepi dari pemikiran para kaum intelektual muslim maupun nonmuslim. Hal itu karena besarnya jumlah pemeluk agama yang dibawa

oleh Muhammad saw. ini. Islam di Indonesia pada dasarnya memiliki corak dan karakter beragam, baik dari sisi pemikiran maupun gerakan.¹

¹ Fakta ini beranjak dari variatifnya corak pemikiran keagamaan yang melatari mereka. Heterogenitas juga menjadi salah satu faktor penentu keberbedaan

Keragaman ini tecermin dari jumlah organisasi keislaman dan kelompok kepentingan atas nama Islam yang semakin bervariasi dari waktu ke waktu.

Tersebut sebagai salah satu gerakan keagamaan Islam yang memiliki misi dakwah purifikasi Islam dan berpusat di kota budaya Surakarta, Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) mulanya memegang jargon kembali kepada Al-Qur'an dengan tanpa menyebut hadis atau sunah di dalamnya.² Hal ini kemudian dipertegas dengan tafsir beberapa ayat Al-Qur'an yang semata hanya sekedar memahami apa yang tertera dalam teks tanpa menguraikan penjelasannya melalui hadis.³ Walhasil, sebagian muslim lain menganggap MTA telah keluar dari koridor prinsipil agama yang dipegang oleh mayoritas ulama, yaitu menempatkan hadis atau sunah sebagai penjelas (*al-bayan*) atas ayat-ayat Al-Qur'an yang *mujmal* dan hanya sebatas membaca dan menerjemah-tafsirkan ayat.⁴

Meski tidak terlarang menerjemah-tafsirkan atau menafsirkan satu ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an yang lain—dengan mengindahkan hadis karena memang masih dalam perdebatan oleh sekelompok kecil umat muslim⁵—namun menjadi masalah ketika keberadaannya memicu pertikaian atau konflik internal sesama muslim. Permasalahannya bukan pada tak mau mengakui risalah kenabian Muhammad saw., melainkan

tersebut. Sementara itu, cendekiawan mengklasifikasi gerakan tersebut menurut ideologi setidaknya menjadi dua *inclusivists* dan *exclusivists* yang masing-masing juga memiliki kelompoknya, dari yang skriptual hingga liberal.

² Lihat dalam website resmi MTA <http://www.mta-online.com/> yang diakses pada tanggal 10 Mei 2014. Lihat juga Sunarwoto, Antara tafsir dan ideologi; telaah awal atas tafsir Al-Qur'an MTA (Majlis Tafsir Al-Qur'an) dalam *Jurnal Refleksi* vol. XII Oktober 2011, hlm. 118

³ Kalaupun mendasarkan pada hadis maka apabila dianggap bertentangan dengan bunyi teks ayat Al-Qur'an, hadis tersebut secara otomatis gugur mengingat kedudukan hadis di bawah Al-Qur'an. Sunarwoto, Antara tafsir dan ideologi, hlm. 126.

⁴ Sunarwoto, Antara tafsir dan ideologi, hlm. 124–126.

⁵ Muhammad Abu Syuhbah. (1995). *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihah al-Sittah* (Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, hlm. 11; M. Syuhudi Ismail. (1992), *Hadis nabi menurut pembela, pengingkar dan pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, hlm. 14; M. Syuhudi Ismail. (1995). *Kaedah kesahihan sanad hadis telaah kritis dan tinjauan dengan pendekatan ilmu sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang. hlm. 89.

pada keraguannya dalam mendudukkan hadis sebagai salah satu *mashdar al-tasyri'* dan terutama sebagai penjelas (*mubayyin*) bagi ayat-ayat Al-Qur'an yang *mujmal*.⁶ MTA dalam beberapa kesempatan tampak menduduki posisi—yang oleh ulama hadis disebut sebagai—*munkiru al-sunah* atau setidaknya sangat kritis terhadap hadis.

Namun, pada sisi yang lain, hal tersebut dianggap sebagai uraian yang tak mendasar atau tidak sepenuhnya utuh mengungkap seperti apa sebenarnya pandangan hadis MTA. Sebab, fakta yang terjadi adalah bahwa MTA yang dipimpin oleh Sukino menjadikan sunah yang sahih sebagai dasar kedua setelah Al-Qur'an.⁷ Dalam berbagai kesempatan, baik ceramah dalam pengajian rutin maupun tulisan, Ahmad Sukino, sebagai pimpinan tertinggi Majelis, tidak jarang menggunakan hadis Nabi saw. sebagai dalil atau dasar pijakan suatu amal ibadah.⁸ Bahkan, sesekali digunakan pula kaidah-kaidah usul fikih guna membantu pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.⁹

Berangkat dari fakta-fakta ilmiah polemis tersebut, peneliti tergugah untuk meninjau lebih dalam tentang kedudukan dan peran hadis dan berbagai hal terkait yang dipegang oleh Majelis

⁶ Muhammad 'Ajjaj al-Khathib. (1988). *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah. hlm. 23–24. Selain itu, menurut Asroni, teologi MTA mengadopsi teologi salafi yang dikenal tidak berkompromi dengan tradisi-tradisi keagamaan. Akibatnya, banyak konflik yang melibatkan warga MTA dengan gerakan keagamaan “tradisionalis” di beberapa daerah. Konflik yang terjadi biasanya dilatarbelakangi perbedaan teologis (khilafiyah) menyangkut praktik keagamaan. Lihat Ahmad Asroni, Islam puritan vis a vis tradisi lokal: Meneropong model resolusi konflik Majelis Tafsir Al-Qur'an dan Nahdlatul Ulama di Kabupaten Purworejo, Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS XII): Surabaya, 2012, hlm. 2671.

⁷ Bahkan kecenderungan ini semakin bertambah terutama semenjak periode kedua, yaitu pada masa kepemimpinan Ust. Ahmad Sukina. Lihat Sunarwoto, Antara tafsir dan ideologi, hlm. 119.; lihat juga Sunarwoto, Antara Tafsir dan Ideologi: Telaah Awal atas Tafsir Al-Qur'an MTA (Majlis Tafsir Al-Qur'an)” dalam *Jurnal Refleksi* Vol. XII No. 2 Tahun 2011, hlm. 159.

⁸ Lihat misalnya dalam Lihat Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 17 Juli 2011, hlm. 1. Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 18 Maret 2011, hlm. 10.

⁹ Data diperoleh dari hasil wawancara penyiar radio dengan Ahmad Sukino dalam Rdf FM pada tanggal 12 Februari 2012.

Tafsir Al-Qur'an (MTA) Surakarta. Hal ini menjadi penting mengingat eksistensi MTA dalam keberagaman masyarakat muslim di Indonesia cukup merakyat, bahkan telah menjadi semacam gerakan sosial keagamaan tersendiri, yang membawa cita-cita dan visi misi tertentu dengan melibatkan jamaah yang masif.¹⁰ Penelitian ini berusaha menjawab tiga pertanyaan khusus:

- 1) Bagaimana peran dan kedudukan hadis menurut Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) serta relevansinya dengan salah satu fungsi hadis sebagai *al-bayan li al-Qur'an*?
- 2) Apa ragam kajian hadis yang diajarkan dalam pengajian Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA)?
- 3) Bagaimana peran Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dalam membumikan hadis perspektif *living* hadis?

Dalam kajian terdahulu, persoalan MTA sudah pernah dijadikan objek penelitian oleh beberapa akademisi. Miswan lebih memfokuskan pada dakwah MTA melalui radio FM.¹¹ Senada dengan Miswan, penelitian Fendi Kurniawan juga mengupas retorika dakwah Ahmad Sukino dalam pengajian Ahad pagi di radio FM.¹² Dalam konteks sosiologi, kajian tentang MTA pernah dilakukan oleh Darmono.¹³ Dakwah Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di desa Ngrombo adalah sebuah proses untuk mewujudkan sebuah keteraturan/ketertiban sosial yang berlandaskan norma-norma dan nilai-nilai ajaran agama Islam. Hampir senada dengan Darmono, kajian M. Alfandi, menunjukkan

fenomena berbeda dalam kaitan hubungan antara MTA dan NU di Surakarta.¹⁴ Selain itu, penelitian tentang MTA terkait dengan Tafsir atau Al-Qur'an dilakukan oleh Mir'atun Nisa'.¹⁵ Ada dua aspek yang ditemukan dalam pemahaman Al-Qur'an MTA, yakni aspek penulisan dan pemaknaan. Dari beberapa penelitian tersebut, kajian MTA dalam perspektif hadis belum ditemukan.

SEKILAS TENTANG MTA

Sejarah dan Perkembangan MTA

Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) merupakan lembaga pendidikan dan dakwah islamiyah yang berkedudukan di Surakarta. MTA didirikan oleh Alm. Abdullah Thufail Saputra di Surakarta pada tanggal 19 September 1972 dengan tujuan utama untuk mengajak umat Islam kembali pada pedoman tertinggi, Al-Qur'an al-Karim. Sesuai dengan nama dan tujuannya, pengkajian Al-Qur'an dengan tekanan pada pemahaman, penghayatan, dan pengamalan Al-Qur'an menjadi kegiatan utama MTA.

Pendirian MTA dilatarbelakangi oleh kondisi umat Islam pada akhir dekade 60-an dan awal dekade 70-an ketika umat Islam yang telah berjuang sejak zaman Belanda untuk melakukan emansipasi, baik secara politik, ekonomi, maupun kultural, justru semakin terpinggirkan. Abdullah Thufail Saputra—seorang mubalig, dan karena profesinya sebagai pedagang, ia mendapat kesempatan berkeliling hampir ke seluruh Indonesia, kecuali Irian Jaya—melihat bahwa kondisi umat Islam di Indonesia semacam itu tidak lain karena umat Islam di Indonesia kurang memahami Al-Qur'an. Abdullah Thufail Saputra yakin bahwa umat Islam Indonesia hanya akan dapat melakukan emansipasi apabila mereka

¹⁰ Hingga saat ini, menurut penuturan Ahmad Sukina, MTA telah memiliki 222 cabang dan 48 perwakilan yang tersebar di beberapa kota dan kabupaten terutama di pulau Jawa, Bali-NTB, Sumatra, dan Kalimantan. Meski demikian, tidak menutup kemungkinan terdapat pendengar setia—yang secara resmi belum bergabung—pengajian MTA melalui media elektronik, baik internet maupun radio. Data diperoleh dari hasil wawancara penyiar radio dengan Ahmad Sukino dalam Rdf FM pada tanggal 12 Februari 2012.

¹¹ Lihat Miswan, Strategi Dakwah Majelis Tafsir Al-Qur'an Melalui Radio MTA 107,9 FM Surakarta, Skripsi Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, 2010.

¹² Lihat Ferdi Kurniadi, Retorika Dakwah KH Ahmad Sukino dalam Pengajian Ahad Pagi di Radio 107,9 FM di Surakarta, Skripsi Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2013.

¹³ Lihat Darmono, Peranan Majelis Tafsir Al-Qur'an dalam Perubahan Sosial, http://digilib.uns.ac.id/pengguna.php?mn=detail&d_id=8746

¹⁴ Lihat M. Alfandi, Prasangka: Pemicu Konflik Internal Umat Islam, Jurnal Walisongo, Vol. 21, No. 1 Mei 2013, 113-140. Lihat juga kasus yang sama dengan tempat berbeda di Purworejo. Asroni, Islam Puritan vis a vis Islam Tradisional: Meneropong Model Resolusi Konflik antara MTA dan NU di Kabupaten Purworejo, dalam Proceeding AICIS ke-11 di Surabaya tahun 2012.

¹⁵ Lihat Mir'atun Nisa', Pemahaman terhadap Al-Qur'an dalam Rubrik Tausiyah di Majelis Tafsir Al-Qur'an, Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011. Lihat juga Sunarwoto, Gerakan Religio-Kultural MTA, Dakwah Mobilisasi dan Tafsir Tanding, dalam Jurnal Afkaruna, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman Vol. 8 No. 2, Juli-Desember 2012, 153-169.

kembali pada Al-Qur'an. Karena dorongan itulah didirikan MTA di kota Surakarta yang menjadi pusat kajian Al-Qur'an sehingga umat dapat secara benar dan sungguh-sungguh belajar dan menerapkan ajaran-ajaran Al-Qur'an di berbagai sisi kehidupan.

MTA diharapkan menjadi lembaga yang legal di hadapan negara, namun tidak dimaksudkan untuk menjadi organisasi kemasyarakatan (ormas) atau organisasi politik (orpol) yang berdiri di tengah-tengah ormas-ormas dan orpol-orpol Islam lain yang ada, dan tidak dikehendaki pula menjadi *onderbouw* ormas atau orpol lain tersebut. Oleh karena itu, bentuk badan hukum yang akhirnya dipilih adalah yayasan. Pada 23 Januari 1974, MTA resmi menjadi yayasan dengan akta notaris R. Soegondo Notodiroerjo.¹⁶

Setelah mendirikan MTA di Surakarta, Abdullah Thufail Saputra membuka cabang di beberapa kecamatan di sekitar Surakarta, yaitu di kecamatan Nogosari (di Ketintang) Kabupaten Boyolali, di Kecamatan Polan Harjo Kabupaten Klaten, di Kecamatan Juwiring Kabupaten Klaten, dan di Kecamatan Gemolong Kabupaten Sragen.

Selanjutnya, perkembangan MTA pada umumnya terjadi karena siswa-siswa MTA yang mengaji, baik di MTA pusat maupun di cabang-cabang tersebut di daerahnya masing-masing, atau di tempatnya merantau di kota-kota besar, membentuk kelompok-kelompok pengajian. Setelah menjadi besar, kelompok-kelompok pengajian itu mengajukan permohonan ke MTA pusat agar dikirim guru pengajar (siswa-siswa senior) sehingga kelompok-kelompok pengajian itu pun menjadi cabang-cabang MTA baru. Dengan cara itu, dari tahun ke tahun tumbuh cabang-cabang baru sehingga ketika di sebuah kabupaten sudah tumbuh lebih dari satu cabang dan diperlukan koordinasi, dibentuklah perwakilan yang mengoordinasi cabang-cabang tersebut dan bertanggung jawab membina kelompok-kelompok baru sehingga menjadi cabang. Kini, apabila kelompok pengajian ini pertama tumbuh di se-

buah kabupaten, ia langsung diresmikan sebagai perwakilan. Demikianlah, cabang-cabang dan perwakilan-perwakilan baru tumbuh di berbagai daerah di Indonesia sehingga MTA memperoleh strukturnya seperti sekarang ini, yaitu MTA pusat, berkedudukan di Surakarta; MTA perwakilan, di daerah tingkat dua; dan MTA cabang di tingkat kecamatan (kecuali di DIY, perwakilan berada di tingkat provinsi dan cabang berada di tingkat kabupaten). Hingga saat ini, menurut penuturan Ahmad Sukina, MTA telah memiliki 222 cabang dan 48 perwakilan yang tersebar di beberapa kota dan kabupaten terutama di pulau Jawa, Bali-NTB, Sumatra, dan Kalimantan. Meski demikian, tidak menutup kemungkinan terdapat pendengar setia—yang secara resmi belum bergabung—pengajian MTA melalui media elektronik, baik internet maupun radio.

Gedung pusat MTA saat ini berdiri megah di kota Surakarta. Pada mulanya, saat masih dipimpin oleh Abdullah Thufail Saputra, MTA berkantor di Jalan Semanggi, Surakarta. Hal itu berlanjut hingga kepemimpinan Ahmad Sukina yang dimulai sejak 1992.¹⁷ Sejak saat itu pengajian terus berkembang. Tempat di jalan Semanggi pun sudah tak lagi mencukupi. Pengajian kemudian dipindah di SMA milik MTA. Akan tetapi, perkembangan jumlah jamaah MTA terus terjadi, SMA pun tak sanggup menampungnya. Bahkan menurut penuturan salah satu pengurus, pengajian kerap dilaksanakan di beberapa gang dan jalan kampung.

AKTIVITAS DAN MEDIA DAKWAH

Majlis Tafsir Al-Qur'an, melalui para jamaah, mengaku bahwa pada dasarnya seluruh aktivitas yang dilakukan oleh mereka adalah dalam rangka dakwah islamiyah, menyeru kepada yang makruf dan mencegah yang mungkar. Masing-masing individu muslim mesti saling menyampaikan kebenaran sebagaimana yang perintahkan oleh Allah

¹⁶ Izzudin, Pendiri MTA Solo Ust. Abdullah Tufail <http://bm-muttaqien.blogspot.com/2012/07/pendiri-mta-solo-ust-abdulloh-tufail.html>. Diakses pada tanggal 7 November 2012. Penulis belum mendapatkan data lain yang lebih lengkap terkait pendirian MTA sebagai yayasan, selain dari informasi yang terdapat dalam blog ini.

¹⁷ Ahmad Sukino diangkat menjadi pimpinan MTA setelah meninggalnya pimpinan terdahulu, Abdullah Thufail Saputra. Tidak banyak dijelaskan mengenai prosesi pengangkatan pimpinan baru tersebut. Tampaknya, sebagaimana organisasi mandiri, MTA memiliki prosedur internal yang digunakan untuk rekrutmen pimpinan. Tentunya dengan kriteria dan syarat yang telah ditentukan oleh MTA itu sendiri.

SwT. melalui Rasulnya, Muhammad saw., kemudian untuk saling membantu dalam kehidupan sosial apabila terdapat sesama muslim yang kesusahan. Namun, secara formal MTA sendiri memiliki beberapa kegiatan utama sebagai berikut.

Pengajian

1) Pengajian Khusus

Sesuai dengan tujuan pendirian MTA, yaitu untuk mengajak umat Islam kembali ke Al-Qur'an, kegiatan utama di MTA berupa pengkajian Al-Qur'an. Pengkajian Al-Qur'an ini dilakukan dalam berbagai pengajian yang dapat dibedakan menjadi dua, yaitu pengajian khusus dan pengajian umum. Pengajian khusus adalah pengajian yang siswa-siswanya (juga disebut dengan istilah peserta) terdaftar dan setiap masuk diabsen. Pengajian khusus ini diselenggarakan sekali dalam seminggu, baik di pusat maupun di perwakilan-perwakilan dan cabang-cabang, dengan guru pengajar yang dikirim dari pusat atau yang disetujui oleh pusat. Di perwakilan-perwakilan atau cabang-cabang yang tidak memungkinkan dijangkau satu kali dalam seminggu—kecuali dengan waktu yang lama dan tenaga serta biaya yang besar—pengajian yang diisi oleh pengajar dari pusat diselenggarakan lebih dari sekali dalam seminggu, bahkan ada yang diselenggarakan satu semester sekali. Perwakilan-perwakilan dan cabang-cabang yang jauh dari Surakarta ini menyelenggarakan pengajian sendiri-sendiri, sekali dalam seminggu. Konsultasi ke pusat dilakukan setiap saat melalui telepon.

Materi yang diberikan dalam pengajian khusus ini adalah tafsir Al-Qur'an dengan acuan tafsir Al-Qur'an yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama dan kitab-kitab tafsir lain, baik karya ulama-ulama Indonesia maupun karya ulama-ulama dari dunia Islam yang lain, baik karya ulama salaf maupun ulama khalaf. Kitab tafsir yang sekarang sedang dikaji antara lain kitab *Tafsir Ibn Katsir*—sudah ada terjemahannya—dan kitab *Tafsir Ibn Abbas*. Kajian terhadap kitab *Tafsir Ibn Abbas* dilakukan khusus oleh siswa-siswa MTA yang memiliki kemampuan bahasa Arab memadai.

Proses belajar-mengajar dalam pengajian khusus ini dilakukan dengan teknik ceramah dan tanya jawab. Guru pengajar menyajikan materi yang dibawakannya kemudian diikuti dengan pertanyaan-pertanyaan dari siswa. Dengan tanya jawab ini, pokok bahasan dapat berkembang ke berbagai hal yang dipandang perlu. Dari sinilah kajian tafsir Al-Qur'an dapat berkembang ke kajian akidah, kajian syariat, kajian akhlak, kajian tarikh, dan kajian masalah-masalah aktual sehari-hari. Dengan demikian, meskipun materi pokok dalam pengajian khusus ini adalah tafsir Al-Qur'an, tidak berarti cabang-cabang ilmu agama yang lain tidak disinggung. Bahkan, sering kali kajian tafsir hanya disajikan sekali dalam satu bulan dan apabila dipandang perlu kajian tafsir untuk sementara dapat diganti dengan kajian-kajian masalah-masalah lain yang mendesak untuk segera diketahui oleh siswa. Di samping itu, pengajian tafsir Al-Qur'an yang dilakukan di MTA secara otomatis mencakup pengkajian hadis, sebab pembahasan berkembang ke masalah-masalah lain yang terkadang harus merujuk hadis.

Dari penjelasan tersebut, dapat dilihat bahwa yang dilakukan di MTA bukanlah menafsirkan Al-Qur'an, melainkan mengkaji kitab-kitab tafsir yang ada dalam rangka pemahaman Al-Qur'an agar dapat dihayati dan selanjutnya diamalkan.¹⁸ Kajian melalui kitab-kitab tafsir tentu tidak akan bisa lepas dari hadis, karena hadis merupakan penjelas bagi Al-Qur'an. Rasulullah sebagai sosok mufasir pertama dalam memberikan pemahaman kepada para sahabat pada waktu itu.

¹⁸ <http://www.mta-online.com>. Diakses pada tanggal 11 November 2012. Sebagai perbandingan apakah hal ini merupakan fakta atau hanya sekadar pernyataan yang diragukan kebenarannya, lihat hasil penelitian salah satu dosen Institut Agama Islam Tribakti Kediri, Sunarwoto, yang mengungkapkan bahwa pernyataan MTA yang demikian ini tidak tepat mengingat terdapat bukti fisik berupa kitab Tafsir yang secara khusus disusun dan diterbitkan oleh dan untuk jamaah MTA yang resmi. Sunarwoto, Antara Tafsir dan Ideologi: Telaah Awal atas Tafsir Al-Qur'an MTA (Majlis Tafsir Al-Qur'an) dalam Jurnal Refleksi, Vol. XII Oktober 2011, IAI Tribakti Kediri.

2) Pengajian Umum

Pengajian umum adalah pengajian yang dibuka untuk umum, siswanya tidak terdaftar dan tidak diabsen. Materi pengajian lebih ditekankan pada hal-hal yang diperlukan dalam pengamalan agama sehari-hari. Pengajian umum ini baru dapat diselenggarakan oleh MTA pusat yang diselenggarakan sekali dalam satu minggu pada Minggu pagi.

Pendidikan

Pengamalan Al-Qur'an membawa ke pembentukan kehidupan bersama berdasar Al-Qur'an dan sunah Nabi. Kehidupan bersama ini menuntut adanya berbagai kegiatan yang terlembaga untuk memenuhi kebutuhan anggota. Salah satu kegiatan terlembaga yang dibutuhkan oleh anggota adalah pendidikan yang diselenggarakan berdasarkan nilai-nilai keislaman. Oleh karena itu, di samping pengajian, MTA juga menyelenggarakan pendidikan, baik formal maupun nonformal.

1) Pendidikan Formal

Pendidikan formal yang telah diselenggarakan terdiri atas TK, SLTP, dan SMU. SLTP dan SMU baru dapat diselenggarakan oleh MTA pusat. SLTP diselenggarakan di Gemolong Kabupaten Sragen dan SMU diselenggarakan di Surakarta. Tujuan penyelenggaraan SLTP dan SMU MTA ini adalah untuk menyiapkan generasi penerus yang cerdas dan berakhlak mulia. Oleh karena itu, di samping memperoleh pengetahuan umum berdasarkan kurikulum nasional yang dikeluarkan oleh Kemendiknas, siswa-siswa SLTP dan SMU MTA juga memperoleh pelajaran diniah.

Di samping diberi pelajaran diniah, untuk mencapai tujuan tersebut siswa SLTP dan SMU MTA juga perlu diberi bimbingan dalam beribadah dan bermuamalah. Untuk itu, para siswa SLTP dan SMU MTA yang memerlukan asrama diwajibkan tinggal di asrama yang disediakan oleh sekolah, sehingga dapat dibimbing dan diawasi agar dapat mengamalkan pelajaran diniah dengan baik.

2) Pendidikan Nonformal

Pendidikan nonformal juga baru dapat diselenggarakan oleh MTA pusat, kecuali kursus

bahasa Arab yang dapat diselenggarakan oleh sebagian perwakilan dan cabang. Selain kursus bahasa Arab, pendidikan nonformal yang diselenggarakan oleh MTA pusat antara lain kursus otomotif yang bekerja sama dengan BLK Kota Surakarta, kursus menjahit bagi siswi-siswi putri, dan bimbingan belajar bagi siswa-siswa SLTP dan SMU. Di samping itu, berbagai kursus insidental juga kerap diselenggarakan oleh MTA pusat, seperti kursus kepenulisan dan kewartawanan.

Sosial

Kehidupan bersama yang dijalin di MTA tidak hanya bermanfaat untuk warga MTA sendiri, tetapi juga untuk masyarakat pada umumnya. Dengan kebersamaan yang kokoh, berbagai amal sosial dapat dilakukan. Amal sosial tersebut antara lain adalah donor darah, kerja bakti bersama dengan Pemda dan TNI, pemberian santunan berupa *sembako*, pakaian, dan obat-obatan kepada umat Islam pada khususnya dan masyarakat pada umumnya yang sedang tertimpa musibah, dan lain sebagainya.

Donor darah dan kerja bakti bersama Pemda dan TNI sudah menjadi tradisi di MTA, baik di pusat maupun di perwakilan dan cabang. Secara rutin, sekali dalam tiga bulan, baik pusat maupun perwakilan, MTA menyelenggarakan donor darah. Kini, MTA memiliki tidak kurang dari lima ribu pendonor tetap yang setiap saat dapat diambil darahnya bagi yang mendapat kesulitan untuk memperoleh darah dari keluarganya atau dari yang lainnya.

PRINSIP KEBERAGAMAAN MAJLIS TAFSIR AL-QUR'AN

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, apabila hendak dikategorikan maka pola gerakan MTA ini cenderung puritan (purifikasi). Purifikasi merupakan istilah yang tidak asing lagi bagi masyarakat muslim dunia. Berlatar munculnya berbagai aktivitas keagamaan Islam yang dianggap tidak berlandaskan pada pedoman suci umat, Al-Qur'an dan hadis, upaya pemurnian agama oleh sebagian golongan dari umat Islam menjadi

aktif digemakan.¹⁹ Meskipun gerakan pemurnian (purifikasi) dapat berarti rasionalisasi yang menghapus sumber-sumber budaya non-*syar'iy* untuk digantikan budaya *syar'iy*, atau menggantikan tradisi lama dengan etos yang baru. Namun, harus disadari pula bahwa program purifikasi memang lebih terfokus pada aspek akidah (metafisik), yang umumnya terwujud dalam pemberantasan *takhayul*, *bid'ah*, dan *churafat* (TBC) yang bersumber dari budaya-budaya lokal dan dianggap menyimpang dari aturan akidah Islam.²⁰

Sejalan dengan ini, MTA juga menekankan kepada para jamaahnya untuk senantiasa berpegang kepada Al-Qur'an dan hadis yang sahih sebagai dasar pijakan dalam beramal, bukan tuntunan dari para guru, ustaz, atau kiai yang tanpa menyebutkan dalil-dalil secara pasti dalam ajarannya. Al-Qur'an dan sunah Rasulullah sebagai pedoman utama mesti paling diutamakan daripada hukum negara (yang tidak islami), terlebih hukum adat. Tidak peduli hal itu berdasarkan pada paham kesetaraan gender, hak-hak asasi manusia, hukum pidana-perdata dan sebagainya, jika bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunah maka Al-Qur'an dan sunah yang paling utama menjadi pegangan. Terkait dengan hal ini, MTA secara tegas menganggap upacara-upacara peringatan kematian, *nyadran*, *padusan*, *yasinan*, *tahlilan* dan yang sejenisnya termasuk dalam perkara bidah dan sebagian termasuk dalam kategori kemusyrikan.²¹

“Kemunduran bangsa ini, terutama umat Islam di negara kita ini, bukan karena bangsa lain, tetapi karena semakin jauhnya umat Islam ini dari sumber hukumnya sendiri, yaitu Al-Quran dan sunah. Keyakinan umat sekarang ini sudah mulai tercampur dengan khurafat, takhayul, *gugon tuhon*, dan syirik. Terbukti dengan kejadian akhir-akhir ini bahwa umat kita lebih percaya kepada dukun cilik Ponari dari Jombang daripada

dokter, bahkan kotoran bekas mandi Ponari yang berupa lumpur lebih diyakini daripada obat yang diberikan oleh para dokter. Karena itu, umat ini tidak akan bisa kembali jaya sebagaimana umat pada masa Rasulullah apabila tidak mau kembali kepada tuntunan yang sebenarnya, yaitu Al-Quran dan sunah, karena memang hanya itulah yang diwariskan oleh Rasul agar kita tidak sesat,”²²

Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) merupakan gerakan dakwah islamiah yang memiliki jargon kembali pada Al-Qur'an dan sunah yang *shahihah*. Hal ini memang tidak asing lagi bagi kita, sebab di Indonesia telah banyak organisasi Islam yang memiliki pandangan dan arah perjuangan dakwah yang serupa. Seruan ini muncul mengingat, bagi MTA, banyak masyarakat muslim Indonesia, terutama di Jawa telah jauh meninggalkan amalan-amalan qur'ani yang dicontohkan Nabi saw.

Kekeliruan-kekeliruan yang terjadi adalah antara lain semacam bentuk pelestarian budaya yang menurut mereka sudah islami, namun tidak ada tuntunan yang jelas, baik dari Al-Qur'an maupun hadis. Selain itu, juga sebab maraknya budaya-budaya asing yang tidak sejalan dengan nilai-nilai ajaran Islam. Hal-hal ini yang menjadikan umat muslim lupa dan atau melupakan ajaran-ajaran Islam yang dituntunkan oleh Nabi Muhammad saw. sebagaimana termuat di dalam Al-Qur'an dan sunah dan untuk dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari.²³

Berangkat dari fenomena keagamaan yang terjadi di masyarakat yang dihadapi MTA saat ini, terutama di Surakarta dan sekitarnya—sebagai pusat kebudayaan yang lahir dari cara hidup kerajaan atau keraton dan kental akan tradisi kejawen—bidang keagamaan yang menjadi konsentrasi terpenting dalam dakwah MTA adalah ranah akidah atau keyakinan. Menurut mereka, aktivitas-aktivitas keagamaan seperti yang dipraktikkan masyarakat muslim tersebut telah menyimpang dari ajaran murni Islam dan telah tercampur dengan ritual-ritual terdahulu

¹⁹ Tobroni, dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik, Refleksi Teologi untuk Aksi Dalam Keberagamaan dan Pendidikan*, Sippres, Yogyakarta, 1994, hlm. 175.

²⁰ Amin Abdullah, Pembaharuan Pemikiran Islam Model Muhammadiyah, *Suara Muhammadiyah*, No 08/TH, ke 83. April 1998.

²¹ Nn, Pendiri MTA Solo Ust. Abdullah Tufail. <http://bm-muttaqien.blogspot.com/2012/07/pendiri-mta-solo-ust-abdulloh-tufail.html>. Diakses pada tanggal 7 November 2012.

²² Ungkapan Pimpinan MTA, A. Sukino dalam MTA *online* ketika bersaksi di hadapan Presiden RI Soesilo Bambang Yodhoyono. Disadur dari majalah *Aula*, edisi Juni 2011.

²³ MTA, Terjebak Kebiasaan <http://www.mta-online.com/2010/11/20/terjebak-kebiasaan>. Diakses pada tanggal 12 November 2012.

yang kental dengan nuansa syirik. Salah satu contoh kegiatan yang dilakukan MTA dalam hal pelurusan akidah di sela-sela pengajiannya adalah mengumpulkan jimat-jimat yang dimiliki oleh para jamaah pengikutnya. Ahmad Sukina, selaku pimpinan, mengemukakan dalam salah satu pertemuan pengajian, ia mengumpulkan sebanyak dua ransel tentara, yang kemudian disampaikan kepada jamaah bahwa benda-benda seperti itu tidak memiliki kekuatan apa pun dan bahkan hanya akan merugikan pemilikinya. Kemudian, sang penceramah juga tidak henti-hentinya menyeru kepada jamaah untuk berhati-hati terhadap tipu daya setan yang tidak hanya terdapat dalam budaya-budaya asing, tetapi juga dalam diri muslim itu sendiri, sebagaimana dilakukan oleh sebagian masyarakat yang masih mempertahankan tradisi yang dinilai mengandung unsur syirik.²⁴ Selain program pembenahan akidah yang menjadi misi utama dakwah, MTA juga menyerukan jamaah supaya tidak berhenti hanya di ruang pemikiran agama saja, tetapi langsung terjun di ranah pengamalan atau aplikasi. Pembentukan pribadi yang saleh sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an dan sunah merupakan tujuan tertinggi dari upaya ini, mengingat permasalahan hidup di dunia yang semakin kompleks. Menghindari perilaku hidup sekuler, meninggalkan keganjilan-keganjilan dalam beragama, meningkatkan kualitas hidup dengan senantiasa menjunjung tinggi ketakwaan kepada Allah Swt. merupakan beberapa seruan yang cukup dominan dalam pengajian-pengajian MTA.²⁵

METODE PEMAHAMAN DAN PENGAMALAN AL-QUR'AN DAN HADIS

Berangkat dari prinsip bahwa Al-Qur'an adalah sumber ajaran Islam, kitab suci yang memiliki posisi sentral, sebagai pemandu, petunjuk,

inspirasi seluruh umat muslim, bahkan seluruh alam maka menjadi niscaya kandungan yang ada di dalamnya mesti digali sedalam-dalamnya. Di sisi lain, Al-Qur'an digambarkan oleh Abdullah Darraz dalam *al-Naba' al-'Adzim*—sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab—sebagai berikut:

Apabila Anda membaca Al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Akan tetapi, bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat Al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain. Dan tidak mustahil jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.²⁶

Pengertian tersebut mengisyaratkan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an tidaklah dapat dibatasi hanya dengan satu atau dua penjelasan saja melainkan tidak terbatas. Keadaan tersebut justru memberikan peluang pada para penggeliat dalam dunia Al-Qur'an dan tafsir untuk selalu berusaha menemukan makna-makna lain yang terkandung dalam Al-Qur'an. Selain itu, juga tidak pantas bagi seseorang untuk berkata bahwa “makna inilah yang paling dikehendaki oleh Al-Qur'an, bukan yang lain”.²⁷

Tidak berbeda dengan Al-Qur'an, hadis demikian adanya, yaitu mampu dipahami dengan beragam perspektif, metode, dan atau pendekatan. Prof. Dr. Arifuddin Ahmad, menguraikan secara apik beberapa metode memahami hadis Nabi saw., sebagai berikut: *Pertama*, interpretasi tekstual, yaitu pemahaman terhadap matan hadis berdasarkan teksnya semata, baik yang diriwayatkan secara lafal maupun yang diriwayatkan secara makna.²⁸ *Kedua*, interpretasi intertekstual yang berarti memahami teks dengan adanya teks

²⁴ MTA, Hati-hati dengan bahaya tipu daya kesyirikan yang menyengsarakan <http://www.mta-online.com/2010/11/20/hati-hati-dengan-bahaya-tipu-daya-kesyirikan-yang-menyengsarakan>. Diakses pada tanggal 12 November 2012. Lihat juga dari Wawancara dengan Ahmad Sukino dalam Rdf FM pada tanggal 12 Februari 2012.

²⁵ MTA, Selamatkan Umat dari Budaya Sekuler yang Kufur <http://www.mta-online.com/2010/11/20/selamatkan-umat-dari-budaya-sekuler-yang-kufur/>

²⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat* (Bandung, Mizan, 1994), hlm. 16.

²⁷ M. Nur Ichwan, *Tafsir 'Ilmi, memahami Al-Qur'an melalui pendekatan sains modern* (Yogyakarta: Menara Kudus Jogja, 2004), hlm. 73.

²⁸ QS al-Najm: 3–4. Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis* (Makassar: Alauddin Press, 2013), hlm. 19.

lain, baik dalam satu teks maupun di luar teks karena adanya hubungan yang terkait.²⁹ Ketiga, interpretasi kontekstual, yaitu cara memahami matan hadis dengan memperhatikan *asbab wurud al-hadis* (konteks pada masa Rasul saw., pelaku sejarah, peristiwa sejarah, waktu, tempat, dan atau bentuk peristiwa) dan konteks kekinian (konteks masa kini).³⁰

Mengenai metode MTA dalam memahami teks dapat kita lihat, misalnya, dalam salah satu uraian Brosur Pengajian Ahad Pagi tentang Kewajiban Taat kepada Allah dan Rasul-Nya, sebagai berikut:

“Ayat-ayat di atas mengandung perintah bahwa orang-orang beriman, supaya tha’at dan patuh kepada Allah dan Rasul-Nya, yaitu Nabi Muhammad saw. Tha’at artinya tunduk dan mengikut, tidak membantah. Tha’at kepada Allah artinya mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Dan tha’at kepada Rasul (Nabi Muhammad saw.) artinya mengerjakan perintah-perintahnya dan menjauhi larangan-larangannya, mengikuti petunjuknya, dan mencontoh perilakunya.

Pada QS. Ali ‘Imraan: 32 mengandung pengertian, bahwa jika kita berpaling atau tidak mentha’ati Allah dan Rasul-Nya maka dengan sendirinya kita kufur, dan Allah tidak suka kepada orang-orang yang kafir.

Pada QS. An-Nuur: 54 di atas mengandung pengertian bahwa tugas Rasulullah saw. itu menunjuki ke “jalan yang lurus”. Dan kewajiban Rasulullah saw. untuk menyampaikan seruan itu telah beliau sampaikan dengan sempurna. Dan kewajiban kita masing-masing adalah mengikuti perintahnya dan meninggalkan larangannya. Jika kita benar-benar mentha’ati Allah dan Rasul maka pastilah kita mendapat petunjuk ke jalan yang benar, memperoleh pimpinan ke jalan yang lurus.

Pada QS. Al-anfaal: 1 dan Al-Mujaadilah: 13 kita diperintahkan supaya tha’at kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan itu suatu kewajiban yang harus kita laksanakan apabila kita mengaku orang-orang yang beriman.”³¹

²⁹ Arifuddin Ahmad, Metodologi Pemahaman Hadis, hlm. 89.

³⁰ QS al-Ahzab: 21 dan QS al-Anbiya’: 107. Arifuddin Ahmad, Metodologi Pemahaman Hadis, hlm. 117.

³¹ Dikutip dari Brosur Jihad Pagi MTA, Edisi Ahad, 14 April 2013/03 Jumadil akhir 1434 tentang Perintah Taat kepada Allah dan Rasul-Nya.

Selain ini, kita juga bisa memperhatikan catatan MTA dalam salah satu brosurnya yang lain sebagai berikut:

“Dari Al-Harits, ia berkata: Saya memasuki masjid, tiba-tiba di situ orang-orang sedang membicarakan tentang hadis. Lalu saya datang kepada ‘Ali dan berkata, “Apakah kamu tidak tahu bahwa orang-orang di masjid sedang membicarakan tentang hadis?” Lalu, ‘Ali bertanya, “Apakah mereka benar-benar melakukannya?” Saya menjawab, “Ya.” ‘Ali berkata, “Ketahuilah, sesungguhnya aku mendengar Rasulullah saw. bersabda, “(Di kalangan umatku) akan terjadi fitnah”. Maka aku bertanya, “Lalu bagaimana jalan keluarnya?” Beliau bersabda, “Kepada kitab Allah (Al-Qur’an). Kitab Allah itu di dalamnya ada berita yang terjadi sebelum kalian dan mengabarkan apa-apa yang terjadi sesudah kalian. Hukum apa yang terjadi di antara kalian. Dia menjelaskan yang benar dan yang salah, dan bukannya main-main. Dialah Al-Qur’an, yang barangsiapa meninggalkannya karena kesombongannya maka Allah pasti membinasakannya. Barangsiapa mencari petunjuk selainnya, pasti Allah menyesatkannya. Dia adalah tali Allah yang kuat. Dialah peringatan yang bijaksana. Dia adalah jalan yang lurus, yang tidak bisa digelincirkan oleh hawa nafsu dan tidak bisa pula dicampuri oleh perkataan manusia. Para ahli ilmu tidak akan kenyang darinya, tidak akan hancur karena banyaknya penolakan, tidak akan habis keajaiban-keajaibannya. Dialah yang sekumpulan jin ketika mendengarnya tidak henti-hentinya mengucapkan, “Sesungguhnya kami mendengar Al-Qur’an yang menakjubkan” [QS. Al-Jinn: 1] Dialah Al-Qur’an yang barangsiapa berkata dengannya, ia pasti benar, barang siapa berhukum dengannya pasti adil, barang siapa mengamalkannya pasti mendapat pahala, dan barang siapa mengajak kepadanya berarti dia menunjukkan ke jalan yang lurus”. (Kemudian ‘Ali berkata kepada Al-Harits), “Hai A’war, maka ambillah perkataan ini”. [HR. Darimiy juz 2, hal. 435, no. 3183, dla’if karena dalam sanadnya ada dua perawi yang majhul, yaitu Abul Mukhtar Sa’ad Ath-Thooiy, dan Ibnu Akhil Haarits]”³²

Dalam hampir setiap pembahasannya, baik terhadap ayat-ayat Al-Qur’an maupun hadis Nabi saw. MTA selalu menerangkannya hanya dengan uraian terjemahannya saja.³³ Ini mengindikasikan

³² Dikutip dari Brosur Jihad Pagi MTA, edisi Ahad, 15 Desember 2013/12 Shafar 1435.

³³ Dalam arti terjemah tafsir, karena bagaimanapun juga, aktivitas penerjemahan Al-Qur’an juga disebut sebagai menafsirkan Al-Qur’an, dan bukan “melulu”

secara jelas bahwa metode pemahaman teks yang dipegang olehnya memiliki kecenderungan yang kuat terhadap *textual understanding*.³⁴

Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) berpendirian bahwa hukum Islam adalah seperangkat aturan yang bersumber dari Allah Swt. dan Rasulullah saw. untuk mengatur tingkah laku manusia, baik dalam rangka berhubungan dengan Tuhannya (beribadah) maupun dalam rangka berhubungan dengan sesamanya (bermuamalah). Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa MTA menekankan pada para jamaahnya untuk senantiasa berpegang teguh pada Al-Qur'an dan hadis yang sahih sebagai dasar pijakan dalam beramal.

MTA senantiasa mengajak jamaahnya untuk mengembalikan segala perkara keagamaan pada Al-Qur'an dan sunah Nabi saw. dan melarang untuk sekadar mengikuti pendapat para ulama dalam mazhab-mazhab fikih terkemuka, Malikiyyah, Hanafiyyah, Syafi'iyah, atau Hanabilah. Bahkan MTA menegaskan bahwa berafiliasi terhadap mazhab tertentu bukan merupakan suatu keharusan. Mazhab yang dibenarkan hanya satu, mazhab Nabi Muhammad saw., yaitu kembali kepada Al-Qur'an dan sunah.

“Setelah kita mengetahui apa-apa yang dipesankan atau dikatakan oleh para imam itu, jelaslah bagi kita bahwa orang yang mengatakan; *orang Islam itu wajib mengikuti salah satu mazhab dan orang yang tidak bermazhab itu sesat, adalah nyata-nyata menyalahi Al-Qur'an, menyalahi sabda Nabi saw. dan menyalahi pula pesan dan perkataan para Imam Rahimakumullah itu sendiri.*

hanya terjemah Al-Qur'an sebagaimana tertuang dalam pengertian tarjamah Al-Qur'an itu sendiri. M. Quraish Shihab memberikan dlawabit yang mesti diterapkan dalam menafsirkan Al-Qur'an dalam bentuk sebab-sebab kekeliruan dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu 1) Subjektivitas mufasir, 2) Tidak memahami konteks, baik sejarah/sebab turun, hubungan ayat sebelum dan atau sesudahnya, 3) Tidak mengetahui siapa pembicara atau mitra dan siapa yang dibicarakan, 4) Kedangkalan pengetahuan menyangkut ilmu-ilmu alat (di antaranya adalah bahasa), 5) Kekeliruan dalam menerapkan metode dan kaidah, 6) Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian ayat. Lihat M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 398–399.

³⁴ Kecenderungan kuat berarti dominasi metode pemahaman yang dipegang oleh MTA. Artinya, dalam beberapa kesempatan, meski tidak banyak, MTA menggunakan metode lain selain dari pemahaman secara tekstual.

Sahabat-sahabat Nabi dan orang-orang yang lahir sebelum lahirnya para imam mazhab itu juga tidak ada yang bermazhab, bahkan sama sekali tidak mengenalnya. Dan Imam Abu Hanifah (80 H–150 H) tidak bermazhab Syafi'i, Imam Malik (93 H–179 H) tidak bermazhab, baik Syafi'i maupun Hanafi. Begitu pula Imam Syafi'i (150 H–204 H) tidak bermazhab Hanafi ataupun Maliki, dan Imam Ahmad bin Hanbal (164 H–241 H) tidak bermazhab Hanafi, Maliki ataupun Syafi'i”³⁵

Karenanya sangat wajar, terdapat kecenderungan yang masif bagi MTA untuk menghindari berbagai perbedaan pendapat yang terjadi di antara para ahli fikih, tidak terkecuali sebagaimana telah terjadi di antara empat imam mazhab fikih terkenal (Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hanbali). MTA berargumen bahwa tempat kembali setiap perkara di dunia ini adalah Al-Qur'an dan sunah Rasulullah saw. bukan semata tuntunan dari para guru, para ustaz, atau kiai yang umat muslim belajar darinya, namun tanpa disertai atau disebutkan dalil-dalilnya secara pasti.³⁶

Ahmad Sukino menerangkan bahwa alasan tidak dikemukakannya berbagai pandangan para ulama mazhab dalam pengajiannya adalah karena telah cukup baginya mengungkapkan Al-Qur'an dan hadis sebagai acuan atau pedoman kehidupan umat, karena keduanya dinilai sebagai landasan hukum tertinggi bagi umat Islam. Selain itu, tambahnya, perbedaan pendapat saat ini dipandang sudah tidak efektif lagi untuk dihadirkan mengingat kerap mengundang permusuhan di antara pemilik paham yang berbeda. Namun, pada dasarnya ia tidak menolak perbedaan pandangan tersebut. Karena memang dalam sejarahnya, sejak zaman sahabat pun telah terdapat kejadian yang seperti ini, berbeda dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Hanya saja, di sini, Ahmad Sukino selaku pimpinan MTA, senantiasa menyerukan kepada jamaah supaya menghindari dan bahkan meninggalkan ritual-ritual ibadah yang tidak atau belum ditemukan asal usul atau sumbernya, baik dari Al-Qur'an maupun sunah.³⁷

³⁵ Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 20 Januari 2013/08 Rabiulawal 1434, hlm. 11–12.

³⁶ Misalnya, dalam pembahasan Halal dan Haram 1–5. Lihat Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 17 Juli 2011, hlm. 1.

³⁷ Wawancara dengan Ahmad Sukino dalam Rdf FM pada tanggal 12 Februari 2012. Satu hal yang penulis

Meskipun demikian, penulis menemukan dalam beberapa catatan brosur pengajian, terdapat beberapa kali MTA menggunakan pendapat para ahli fikih dan usul untuk tidak sekedar membantu menerangkan kajian Al-Qur'an dan hadis, bahkan terkadang pendapat atau kaidah rumusan para ulama dijadikan semacam pedoman pemahaman.³⁸ Cara pengambilan hukum yang digunakan pun tidak seutuhnya atau secara mutlak diambil sebagaimana tertera dalam ayat Al-Qur'an atau hadis, tetapi terkadang menggunakan nalar untuk memahami keduanya.³⁹

“Orang yang menuduh zina kepada orang lain, apabila tidak bisa mendatangkan empat orang saksi, ia harus dihukum dera sebanyak 80 kali berdasarkan QS. An-Nuur: 4. Akan tetapi, apabila yang menuduh itu seorang budak, ulama berbeda pendapat. Ada yang berpendapat bahwa dia pun juga harus dihukum 80 kali dera, dan ada yang berpendapat dia hanya dikenai hukuman separuhnya (40 kali dera). Hal ini bisa dimaklumi, karena hukuman berbuat zina pun bagi budak, hukumannya tidak dirajam, tetapi separuhnya hukuman orang merdeka yang belum bersuami (yakni hanya didera 50 dera), sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nisaa' : 25.”⁴⁰

“Adapun terhadap orang mukmin yang membunuh orang kafir *dzimmi* (orang kafir yang dalam perlindungan orang Islam), dan kafir *mu'ahad* (orang kafir yang ada perjanjian dengan orang Islam) tentang hal ini di kalangan ulama terjadi perbedaan pendapat. Pendapat pertama, hukumannya sama seperti membunuh orang Islam (bisa dituntut *qishash*). Pendapat kedua, tidak bisa dituntut *qishash*, tetapi hanya *diat* (denda).”⁴¹

Dari sini dapat dipahami bahwa MTA tidak sepenuhnya bersikap tekstualis dalam memahami

temukan bahwa jargon MTA “*lana a' maluna walakum a' malukum*” terkadang tidak berbuah baik bagi pihak MTA. Tidak dipungkiri, bagi pihak seberang, pernyataan bidah syirik, dan kafir terhadap golongan umat Islam lain merupakan sesuatu yang tidak toleran. Bahkan dalam perihal keagamaan yang jelas telah terjadi khilaf-nya antarulama.

³⁸ Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 17 Juli 2011, hlm. 1.

³⁹ Misalnya pembahasan dalam Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 18 Maret 2011, hlm. 10.

⁴⁰ Brosur Pengajian Ahad Pagi, Ahad, 21 Juni 2009/27 Jumadits tsaniyah 1430

⁴¹ Brosur Pengajian Ahad Pagi, Ahad, 23 Januari 2011/18 Shafar 1432, tentang Hukum Membunuh Orang Kafir.

ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi saw. Jika diperlukan, mereka menggunakan disiplin ilmu fikih atau usul fikih beserta berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para ulama sebagai alat untuk membantu menganalisis teks. Salah satunya adalah ketika membahas aurat perempuan terkait dengan batasan hubungan atau komunikasi antara laki-laki dan perempuan, Sukino secara tidak langsung mempraktikkan metode pemahaman *mafhum muwafaqah*, sebagai berikut:

“Di dalam Al-Qur'an dan hadis, laki-laki dilarang memandang wanita dan sebaliknya, dan kita diperintah supaya menundukkan pandangan. Kalau pandang memandang saja dilarang, sudah tentu berjabat tangan lebih keras lagi larangannya. Dan jika berjabat tangan saja dilarang, otomatis berciuman, berpelukan, berdansa, dan sebagainya tentu lebih dilarang lagi.”⁴²

Bahkan, terkadang sang penceramah, entah disengaja maupun tidak, mencoba untuk menafsirkan sendiri tanpa menyebutkan dalil yang sesuai dengan permasalahan, meskipun secara substansial sejalan dengan maksud redaksi yang ada dalam Al-Qur'an. Sehingga dengan ini, terkadang produk hukum yang dihasilkan tidak sepenuhnya seperti yang tertera dalam teks. Misalnya, pada pelanggaran zina yang telah terbukti kesalahannya tidak dihukum sesuai dengan yang tertera dalam Al-Qur'an, namun hanya akan diberi hukuman dikeluarkan (dipecat) dari keanggotaan.⁴³

Hadis yang hidup di tengah-tengah kehidupan sehari-hari masyarakat muslim bisa mewujudkan dalam bentuk yang beraneka ragam, yang bagi sebagian pemeluk Islam mungkin malah telah dianggap menyimpang dari ajaran-ajaran dasar agama Islam itu sendiri. MTA, berdasar prinsip keagamaannya, tentu tidak bersandar pada hadis-hadis yang menurutnya lemah atau disangsikan validitasnya sebagai hadis Nabi saw.⁴⁴

⁴² Brosur Pengajian Ahad Pagi, Ahad, 29 Maret 2009/02 Rabiul akhir 1430, tentang Larangan Memandang, Bersentuhan Lawan Jenis, Mendaga Aurat.

⁴³ Disadur dari Wawancara dengan Ahmad Sukino dalam Rdf FM pada tanggal 12 Februari 2012. Bandingkan dengan Brosur Pengajian Ahad Pagi, Ahad, 10 Mei 2009/14 Jumadil uula 1430 dan Ahad, 31 Mei 2009/06 Jumadits tsaniyah 1430 tentang hukuman Zina.

⁴⁴ Sekali lagi tidak dapat ditemukan secara eksplisit proses penelitian hadis yang dilakukan oleh pihak

Adapun yang menjadi catatan di sini adalah karena kajian *living* hadis lebih dekat dengan kajian-kajian ilmu sosial-budaya seperti antropologi dan sosiologi⁴⁵ maka dapat disimpulkan bahwa dalam berbagai ritual keagamaan yang berbasis ibadah, tidak ada satu pun perkara yang disandarkan dan atau dilaksanakan kecuali terdapat tuntunannya secara nyata (tekstual) dalam hadis (sahih). Latar budaya dipandang tidak pantas untuk menduduki posisi strategis dalam ranah keagamaan.

Prinsip-prinsip berkehidupan yang sunni bagi jamaah Majelis Tafsir Al-Qur'an adalah harus jelas dituntunkan oleh Nabi saw. secara *sharih*, bukan semata akulturasi teks terhadap budaya setempat. MTA membedakan perilaku-perilaku kemanusiaan (yang terkait dengan seni dan budaya) dan perilaku keagamaan murni yang disebut dengan ibadah.⁴⁶

“Karena ibadah itu tidak boleh dilaksanakan kecuali itu hanya *ittiba'* saja, mengikuti yang diajarkan Nabi. Maka umat Islam itu semestinya enak, tidak usah membuat tata cara ibadah sendiri. Karena Rasulullah lah yang ditunjuk oleh Allah untuk menjadi suri teladan yang baik bagaimana tata cara mendekati diri kepada Allah. *Lha*, kalau urusan dunia *sak karepmu*, kamu boleh mengembangkan. Boleh, apa saja boleh selama tidak dilarang. Mau bikin pakaian *monggo*, model apa pun boleh. *Nah* sekarang kalau baju wanita yang tidak pakai lengan boleh tidak? Ya boleh membuatnya, tapi memakainya di rumah saja. Karena dilarang dipakai di hadapan umum.”⁴⁷

KEDUDUKAN DAN KAJIAN HADIS

Sebagaimana telah disebutkan bahwa Majelis Tafsir Al-Qur'an secara nyata telah menempatkan hadis secara strategis dalam kedudukannya sebagai pedoman ajaran agama Islam kedua setelah

MTA sehingga dari sana lahir kesimpulan akhir akan keberamalan riwayat tersebut atau tidak.

⁴⁵ Landasan teori mengenai *living* hadis ini lebih merupakan adaptasi dari tulisan Heddy Shri Ahimsa-Putra, Menafsir Al-Qur'an yang hidup, memaknai Al-Qur'anisasi kehidupan: Perspektif antropologi budaya, Makalah Seminar “Living Qur'an: Al-Qur'an sebagai Fenomena Sosial Budaya”, Yogyakarta, 13-15 Maret 2005, hlm. 8.

⁴⁶ Tanya jawab dengan Ahmad Sukino dalam Pengajian Ahad Pagi, pada tanggal 9 Desember 2007.

⁴⁷ Tanya jawab dengan Ahmad Sukino dalam Pengajian Ahad Pagi, tanggal 2 Desember 2007.

Al-Qur'an. Kemudian terkait dengan perannya sebagai *al-bayan* (penjelas) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang *mujmalah*, MTA menerapkannya dalam berbagai kesempatan pengajian sebagaimana teruraikan di brosur yang dibagikan kepada jamaah.

Al-Qur'an, misalnya sebagaimana tersebut dalam salah satu brosur MTA, hanya menerangkan tentang hukuman bagi pelaku zina *ghayru muhsan* serta bagaimana cara untuk menentukannya secara umum.⁴⁸ Namun, melalui hadis-hadis Nabi saw. diterangkan pula secara detail apa saja syarat serta tata cara yang perlu dipenuhi sehingga hukuman bagi pelaku zina tersebut dapat dilaksanakan.

Dari 'Ubadah bin Shamit ia berkata: Rasulullah saw. bersabda, “Ambillah (hukum itu) dariku, ambillah (hukum itu) dariku. Sungguh Allah telah membuat jalan bagi mereka (para wanita), yaitu: Perawan (yang berzina) dengan jejak, sama-sama didera seratus kali dan diasingkan setahun. Sedang janda dengan duda, sama-sama didera seratus kali dan dirajam”. [HR. Muslim juz 3, hlm. 1316].

Dari Abu Hurairah RA bahwasanya Nabi SAW pernah memutuskan hukuman orang yang berzina tetapi tidak *muhsan*, yaitu dengan diasingkan setahun dan dikenakan hukuman dera. [HR. Bukhari juz 8, hlm. 28].

Dari Abu Hurairah dan Zaid bin Khalid Al-Juhaniy, mereka berkata, ada seorang laki-laki Badui datang kepada Rasulullah saw. seraya berkata, “Ya Rasulullah, Demi Allah, sungguh aku tidak meminta kepadamu kecuali engkau memutuskan hukum untukku dengan kitab Allah”. Sedangkan yang lain berkata (dan dia lebih pintar daripada dirinya), “Ya, putuskanlah hukum antara kami berdua ini menurut kitab Allah, dan izinkanlah aku (untuk berkata)”. Lalu, Rasulullah saw. menjawab, “Silakan”. Maka orang yang kedua itu berkata, “Sesungguhnya anakku bekerja pada orang ini, lalu berzina dengan istrinya, sedang aku diberi tahu bahwa anakku itu harus dirajam. Maka aku menebusnya dengan seratus kambing dan seorang hamba perempuan, lalu aku bertanya kepada orang-orang ahli ilmu, maka mereka

⁴⁸ Diantaranya adalah terdapat dalam QS an-Nur: 2 dan an-Nisa: 15

memberi tahu bahwa anakku hanya didera seratus kali dan diasingkan selama setahun, sedang istri orang ini harus dirajam”. Maka Rasulullah saw. bersabda, “Demi Tuhan yang jiwaku di tangan-Nya, sungguh aku akan putuskan kalian berdua dengan kitab Allah. Hamba perempuan dan kambing itu kembali kepadamu, sedang anakmu harus didera seratus kali dan diasingkan selama setahun”. Dan engkau hai Unais, pergilah ke tempat istri orang ini, dan tanyakan, jika dia mengaku, maka rajamlah dia”. Abu Hurairah berkata, “Unais kemudian berangkat ke tempat perempuan tersebut, dan perempuan tersebut mengaku”. Lalu Rasulullah saw. memerintahkan untuk merajamnya, kemudian ia pun dirajam. [HR. Muslim juz 3, hlm. 1324].

Dari Jabir (bin ‘Abdullah) bahwa ada seorang laki-laki berzina dengan seorang perempuan, lalu Nabi SAW memerintahkan agar si laki-laki itu didera sebagai hukumannya. Tetapi kemudian beliau diberi tahu, bahwa laki-laki tersebut adalah *muhshan* (sudah menikah), maka diperintahkan untuk dirajam, lalu orang itu pun dirajam. [HR. Abu Dawud juz 4, hlm. 151, no. 4438]⁴⁹

Menurut MTA, berdasarkan hadis-hadis tersebut, bisa diambil pengertian:

- 1) Hukuman zina *muhshan* (laki atau perempuan yang sudah pernah menikah), adalah dirajam hingga mati. Adapun hukuman dera bagi mereka hanyalah sebagai hukuman tambahan.
- 2) Sementara itu, hukuman zina yang bukan *muhshan* (jejaka atau perawan), adalah didera seratus kali. Adapun hukuman pengasingan hanya sebagai hukuman tambahan.⁵⁰

Demikian halnya dengan pembahasan mengenai berbagai macam salat sunah. Maka penjelasannya tidak lain diambil dari riwayat-riwayat yang menerangkan tentang sunah-sunah tersebut.⁵¹ Berikut ini adalah di antara tema-tema pembahasan dalam pengajian Ahad pagi MTA yang dituturkan di

⁴⁹ Brosur Pengajian Ahad Pagi, Edisi Ahad, 10 Mei 2009/14 Jumadil uula 1430, dengan tema Larangan Berbuat Zina, hlm. 2-4.

⁵⁰ Brosur Pengajian Ahad Pagi, Edisi Ahad, 10 Mei 2009/14 Jumadil uula 1430, dengan tema Larangan Berbuat Zina, hlm. 2-4.

⁵¹ Brosur Pengajian Ahad Pagi, Edisi Ahad, 26 September 2010 /17 Syawal 1431, dengan tema Salat Sunah

dalamnya berbagai riwayat yang dijadikan sumber atau dalil, dalam posisi hadis sebagai penjelas dari ayat-ayat yang *mujmal* (lihat Tabel 1).

MTA, melalui Ahmad Sukino, menegaskan bahwa kedudukan hadis (yang benar-benar sah) adalah setelah Al-Qur’an, harus tunduk dengan Al-Qur’an. Dalam arti apa yang tertuang dalam hadis, haruslah senada dengan apa yang dituturkan oleh Al-Qur’an. Maka apabila terdapat hadis yang benar-benar sah secara *dzahir* bertentangan dengan Al-Qur’an, diselesaikan dengan jalan *ta’wil*. Karena, bagi MTA, semua hadis sah tidak mungkin bertentangan dengan Al-Qur’an. Demikian pula, karena Nabi saw. sendiri menyebutkan bahwa beliau meninggalkan dua pusaka suci yang apabila umat muslim mengikutinya maka selamanya tidak akan tersesat, yaitu Al-Qur’an dan sunah (yang sah).⁵²

Sunah-sunah yang diajarkan Nabi saw. ini terdiri atas beberapa jenis, yaitu *sunnah qawliyyah*, *sunnah fi’liyyah*, *sunnah taqririyah*, *sunnah hammiyyah*. Ahmad Sukino juga menjelaskan bahwa kekuatan sunah hanya sebatas *dzann* (persangkaan kuat), kecuali yang mutawatir. Namun, Sukino menegaskan bahwa hanya sunah yang kualitasnya sah saja yang dapat dijadikan dalil. Berbeda dengan Al-Qur’an yang seluruhnya adalah *qath’iy*.⁵³

MTA memang menempatkan secara strategis kedudukan sunah dalam Islam. Namun, tidak semua sunah diterimanya begitu saja, hanya yang sah saja. Adapun standar sunah yang sah, selain berdasarkan riwayat Bukhari dan Muslim, juga pendapat ulama tentang riwayat tersebut. Meskipun tidak dijelaskan dari mana atau siapa ulama yang dijadikan rujukan atas pendapat tersebut. MTA pun bukan tidak menjelaskan berbagai macam jenis hadis daif sebagaimana diformulasikan oleh para ulama hadis, seperti hadis *mawdlu’*, *munkar*, *munqati’* dan lain-lain, melainkan Ahmad Sukino hanya mengemukakan secara umum saja di hadapan jamaah.⁵⁴

⁵² Tanya jawab dengan Ahmad Sukino dalam Pengajian Ahad Pagi, pada tanggal 13 Januari 2008.

⁵³ Tanya jawab dengan Ahmad Sukino dalam Pengajian Ahad Pagi, pada tanggal 25 November 2007.

⁵⁴ Tanya jawab dengan Ahmad Sukino dalam Pengajian Ahad Pagi, pada tanggal 20 Januari 2008.

Tabel 1. Tema-Tema Pembahasan dalam Pengajian Ahad Pagi MTA

No.	Tema	Edisi
1.	Sumpah	Ahad, 08 Februari 2009/12 Shafar 1430
2.	Larangan Mencuri dan Hukumannya	Ahad, 01 Maret 2009/04 Rabi'ul Awwal 1430
3.	Hukuman Zina	Ahad, 10 Mei 2009/14 Jumadil uula 1430
4.	Hukuman bagi Orang yang Menuduh Melakukan Zina	Ahad, 21 Juni 2009/27 Jumadits tsaniyah 1430
5.	<i>Khamr</i> dan Macam-Macamnya	Ahad, 24 Januari 2010/08 Shafar 1431
6.	Khitan	Ahad, 16 Mei 2010/02 Jumadil akhir 1431
7.	Salat Sunah	Ahad, 26 September 2010 /17 Syawal 1431
8.	Jenis-jenis Sujud	Ahad, 12 Desember 2010/06 Muharram 1432
9.	Puasa-puasa Sunah	Ahad, 26 Agustus 2012/08 Syawwal 1433
10.	Pembunuhan dan Hukum <i>Qishash</i>	Ahad, 02 Januari 2011/27 Muharram 1432
11.	Membunuh Orang Kafir	Ahad, 23 Januari 2011/18 Shafar 1432
12.	Halal dan Haram dalam Islam	Ahad, 17 Juli 2011/15 Sya'ban 1432
13.	Islam Agama Tauhid	Ahad, 01 November 2009/13 Dzulqo'dah 1430
14.	Salat <i>Lail</i>	Ahad, 22 Juli 2012/02 Ramadhan 143
15.	Tuntunan Salam	Ahad, 28 November 2010/21 Dzulhijjah 1431
16.	<i>Qasamah</i>	Ahad, 3 April 2011/29 Rabiul Akhir 1432
17.	Mati Syahid	Ahad, 24 April 2011/20 Jumadil ula 1432
18.	Golongan yang Dilarang Dibunuh dalam Peperangan	Ahad, 15 Mei 2011/11 Jumadits Tsaniyah 1432
19.	<i>Diyat</i> dalam Pembunuhan	Ahad, 13 Februari 2011/10 Rabiul Awwal 1432
20.	Kewajiban Taat kepada Allah dan Rasul-Nya (seri ke-5)	Ahad, 17 November 2013/13 Muharram 1435
21.	Kewajiban Menjaga Aurat	Ahad, 29 Maret 2009/02 Rabiul akhir 1430
22.	Kewajiban Taat kepada Allah dan Rasul-Nya (seri ke-9)	Ahad, 13 April 2014/13 Jumadits tsani 1435

Dalam berbagai pengajian yang diselenggarakan oleh MTA yang dipimpin langsung oleh ketua umum, Ahmad Sukino, seluruhnya memiliki tema yang dibahas secara khusus, seperti halal dan haram dalam Islam, puasa-puasa sunah, salat-salat sunah, dan sebagainya. Oleh karena itu, kajian hadis yang disampaikan memiliki kecenderungan bersifat praktis (*'amaliyah*), bukan metodologis (*manhajiyyah*). Sebagaimana telah disebutkan dalam bab sebelumnya bahwa jika kajian hadis secara umum terbagi menjadi dua, *riwayah* dan *dirayah*⁵⁵ maka dalam hal ini MTA sangat sedikit membahas kajian hadis *dirayah*.

Namun, perlu diperhatikan juga bahwa pemilihan tema-tema dalam setiap pengajiannya bukan berarti tanpa menggunakan metode. Sementara itu, dalam pembahasannya kerap menggunakan metode *fiqhiy*. Artinya, sekiranya dalam pembahasan membutuhkan penjelasan yang sama sekali

tidak ada dalam riwayat, diskusi diawali dengan beberapa penjelasan para ulama fikih. Bahkan, susunan penjelasan yang dihadirkan tampak persis dengan yang biasa disediakan dalam kajian-kajian fikih sebagaimana tersusun dalam banyak kitab fikih mazhab, termasuk berbagai terminologi yang digunakan di dalamnya. Di antaranya adalah penjelasan tentang salat sunah; *Pertama*, terlebih dulu dibahas dalil berupa hadis tentang disunahkannya beberapa salat selain salat fardu lima waktu. *Kedua*, menguraikan ragam salat sunah yang dituntunkan oleh Nabi saw. seperti *sunah rawatib* (*qabliyyah* dan *ba'diyyah*), *tahiyyah al-masjid*, *intizar*, *istisqa'*, *dhuha*, *t}ahu>r*, *istikharah* dan sebagainya.⁵⁶

SIMPULAN

Berdasarkan kajian di atas, dapat disimpulkan, *pertama*, Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA)

⁵⁵ Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadits 'Ulumuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 5-6. Nur al-Din 'Itr, 30-31.

⁵⁶ Lihat dalam Brosur Pengajian Ahad Pagi edisi tanggal Ahad, 26 September 2010 /17 Syawal 1431, Ahad, 3 Oktober 2010 /24 Syawal 1431, Ahad, 10 Oktober 2010 /2 Dzulqo'dah 1431, Ahad, 17 Oktober 2010 /9 Dzulqo'dah 1431

merupakan gerakan dakwah islamiyah yang memiliki jargon kembali kepada Al-Qur'an dan sunah yang *shahihah*. Dalam hampir setiap pembahasannya, baik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis Nabi saw. MTA selalu menerangkannya hanya dengan uraian terjemahannya saja. Ini mengindikasikan secara jelas bahwa metode pemahaman teks yang dipegang olehnya memiliki kecenderungan yang kuat terhadap *textual understanding*. Meskipun demikian, ditemukan dalam beberapa catatan brosur pengajian, terdapat beberapa kali MTA menggunakan pendapat para ahli fikih dan usul untuk tidak sekedar membantu menerangkan kajian Al-Qur'an dan hadisnya, bahkan terkadang pendapat atau kaidah rumusan para ulama dijadikan semacam pedoman pemahaman. Cara pengambilan hukum yang digunakan pun tidak seutuhnya atau secara mutlak diambil sebagaimana tertera dalam ayat Al-Qur'an atau hadis, tetapi terkadang menggunakan nalar untuk memahami keduanya. Artinya, dapat dipahami secara kritis bahwa MTA tidak sepenuhnya konsisten bersikap tekstualis dalam memahami dan mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi saw. Sebab, jika diperlukan, mereka tetap menggunakan disiplin ilmu fikih atau usul fikih beserta berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para ulama sebagai alat untuk membantu menganalisis teks.

Kedua, Ahmad Sukino menegaskan bahwa kedudukan hadis (yang benar-benar sahih) adalah setelah Al-Qur'an dan harus tunduk kepada Al-Qur'an. Artinya, apa yang tertuang dalam hadis, haruslah senada dengan apa yang dituturkan oleh Al-Qur'an. Nabi saw. sendiri menyebutkan bahwa beliau meninggalkan dua pusaka suci yang apabila umat muslim mengikutinya maka selamanya tidak akan tersesat, yaitu Al-Qur'an dan sunah (yang sahih). Namun, Ahmad Sukino menegaskan bahwa hanya sunah yang kualitasnya sahih saja yang dapat dijadikan dalil.

Ketiga, dalam berbagai pengajian yang diselenggarakan oleh MTA yang dipimpin langsung oleh ketua umum, Ahmad Sukino, seluruhnya memiliki tema yang dibahas secara khusus, seperti halal dan haram dalam Islam, puasa-puasa sunah, salat-salat sunah, dan sebagainya. Oleh karena itu, kajian hadis yang disampaikan memiliki

kecenderungan bersifat praktis (*'amaliyah*), bukan metodologis (*manhajiyah*).

Keempat, prinsip-prinsip berkehidupan yang suni bagi jamaah Majelis Tafsir Al-Qur'an adalah harus jelas dituntunkan oleh Nabi saw. secara *sharih*, bukan semata akulturasi teks terhadap budaya setempat. MTA membedakan perilaku-perilaku kemanusiaan yang terkait dengan seni dan budaya dengan perilaku keagamaan murni yang disebut dalam ajaran Islam dengan ibadah. Maka dapat disimpulkan bahwa dalam berbagai ritual keagamaan yang itu berbasis ibadah, tidak ada satu pun perkara yang disandarkan dan atau dilaksanakan kecuali terdapat tuntunannya secara nyata (tekstual) dalam hadis (yang sahih). Latar budaya dipandang tidak pantas untuk menduduki posisi strategis dalam ranah keagamaan.

PUSTAKA ACUAN

- Alfandi, M. Prasangka. (2013). Pemicu konflik internal umat Islam. *Jurnal Walisongo*, Vol. 21, No. 1, 113–140.
- A'zami, M. Mushthafa. (1980). *Al-Dirasat fi al-Hadits al-Nabawiy wa Tarikh Tadwinih*. Beirut: Al-Maktab al-Islami.
- Azyumardi Azra. (1997). *Kecenderungan kajian Islam di Indonesia: Studi tentang disertasi doktor program pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*. Jakarta.
- Darmono, *Peranan Majelis Tafsir Al-Qur'an dalam Perubahan Sosial*, http://digilib.uns.ac.id/pengguna.php?mn=detail&d_id=8746.
- Halimah, Nur. (2011). *Manajemen produksi siaran langsung "Jihad Pagi" di radio majelis tafsir Al Qur'an (MTA FM) Surakarta*, Skripsi Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Ismail, M. Syuhudi. (1992). *Hadis nabi menurut pembela, pengingkar dan pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- _____. (1995). *kaedah kesahihan sanad hadis telaah kritis dan tinjauan dengan pendekatan ilmu sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. (1991). *Pengantar ilmu hadis*. Bandung: Angkasa.
- Jamaan. (2003). *Majelis tafsir Al-Qur'an (MTA): Studi tentang ajaran solidaritas sosial*. Tesis MA. Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Jinan, Muthohharun. (2012). *Kepemimpinan imamah dalam gerakan purifikasi Islam: Studi tentang*

- perluasan MTA Surakarta. (Disertasi). Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Al-Jurjani, Abu Hasan. (1938). *Al-Ta'rifat*. Kairo: Mustafa al-Bab al-Halabi.
- Khalaf, Abdul Wahhab. (1987). *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam.
- Khathib, Muhammad 'Ajjaj al-. (1988). *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah.
- _____. (1989). *Ushul al-Hadis 'Ulumuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dar al-Fikr).
- Kurniadi. (2013). *Ferdi retorika dakwah KH Ahmad Sukino dalam pengajian Ahad pagi di radio 107,9 FM di Surakarta*. (Skripsi). Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Mahmud, Moh. Natsir. (1992). *Studi Al-Qur'an dengan pendekatan historisisme dan fenomenologi evaluasi terhadap pandangan barat tentang Al-Qur'an*. (Disertasi). Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.
- Marzuki. *Memahami hakekat hukum Islam dalam presentasi makalah pada tanggal di UNY*.
- MTA, Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 17 Juli 2011.
- MTA, Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 18 Maret 2011.
- _____. *Hati-hati dengan bahaya tipu daya Kesyririkan Yang Menyengsarakan* <http://www.mta-online.com/2010/11/20/>
- _____. *Selamatkan umat dari budaya sekuler yang kufur* <http://www.mta-online.com/2010/11/20/selamatkan-umat-dari-budaya-sekuler-yang-kufur/>
- _____. *Halal dan haram*. Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 17 Juli 2011
- _____. *Membuat gambar dan patung*. Brosur Pengajian Ahad Pagi MTA Pusat Edisi Ahad, 18 Maret 2011.
- Miswan. (2010). *strategi dakwah majelis tafsir Al-Qur'an Melalui Radio MTA 107,9 FM Surakarta*. (Skripsi) Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang.
- Musa, Muhammad Yusuf. (1988). *Al-Islam wa al-Hajah al-Insaniyyah Ilaih*. terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas dengan judul *Islam, Suatu Kajian Komprehensif*. Jakarta: Rajawali Press.
- Nisa', Mir'atun. (2011). *Pemahaman terhadap Al-Qur'an dalam rubrik Tausiyah di Majelis Tafsir al-Qur'an*. (Tesis). UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Menafsir 'Al-Qur'an yang hidup', memaknai Al-Qur'anisasi Kehidupan: Perspektif Antropologi budaya*. Makalah Seminar "Living Qur'an: Al-Qur'an sebagai Fenomena Sosial Budaya". Yogyakarta, 13-15 Maret 2005.
- al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. (1979). *Qawa'id al-Tahdis min Funun Mustalah al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Rahman, Fazlur. (1962). 'Concept sunnah, ijthad and ijma' in the Early Period', *Islamic Studies*.
- Saeed, Abdullah. (2004). *Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an*, dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (Ed.). London: Oxford University Press.
- Siba'i, Musthafa. (2000). *Al-al-Sunnah wa Maknatanuha fi al-Tasyri' al-Islamiy*. T.Tp: Darul Warraq.
- al-Salih, Subkhi. (1992). 'Ulum al-Hadis wa Mustalahuh, hlm. 107. Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*. Cet. III. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sunarwoto. *Antara tafsir dan ideologi: Telaah Awal atas Tafsir Al-Qur'an MTA (Majlis Tafsir Al-Qur'an) dalam Jurnal Refleksi Vol. XII No. 2 Tahun 2011*.
- Sunarwoto. (2011). *Antara Tafsir dan Ideologi: Telaah Awal atas Tafsir Al-Qur'an MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an) dalam Jurnal Refleksi vol. XII*.
- _____. (2012) *Gerakan religio-kultural MTA, dakwah mobilisasi dan tafsir tanding*. *Jurnal Afkaruna, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* Vo. 8 No. 2.
- Sukino, Ahmad. Wawancara dengan Ahmad Sukino dalam Rdf FM pada tanggal 12 Februari 2012.
- Syaltut, Mahmud.(1996). *al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*. Kairo: Dar al-Qalam.
- Syuhbah, Muhammad Abu. (1995) *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihah al-Sittah*. Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah.
- Waardenburg, Jacques. (1973). *Classical approach to the study of religion*. Paris: Mouton the Hague.
- Zahw, Muhammad Muhammad Abu. (1984). *Al-Hadits wa al-Muhadditsun*. Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Tsaqafah. Tt.
- Zamroni, Muh. (2005). *Peranan yayasan majlis tafsir Al-Qur'an (MTA) dalam dakwah islamiyah di Yogyakarta*. (Skripsi). Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Internet:

MTA <http://www.mta-online.com>. Diakses pada tanggal 10 Mei 2014

Maspoejo, *Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia* <http://sejarah.kompasiana.com/2011/02/11/peta-pemikiran-dan-gerakan-islam-di-indonesia>.

Moqhsith, *Konversi Agama*, http://groups.yahoo.com/group/baraya_sunda.

Majelis Tafsir Al-Qur'an, *Terjebak Kebiasaan* <http://www.mta-online.com/2010/11/20/terjebak-kebiasaan>.

Nn, *Pendiri MTA Solo Ust. Abdullah Tufail*. <http://bm-muttaqien.blogspot.com/2012/07/pendiri-mta-solo-ust-abdulloh-tufail.html>

Nn, *Jamaah Tumpuan Hidup MTA*, <http://gosrok.blogspot.com/2012/02/jamaahh-tumpuan-hidup-mta.html>.

Nn, *NU Bersedia Berdampingan dengan MTA*. <http://purworejoberirama.wordpress.com>

Wawancara penyiar radio dengan Ahmad Sukino dalam Rdf FM pada tanggal 12 Februari 2012.

TEKS *KETTE KATONGA WERI KAWENDO* PADA MASYARAKAT ADAT WEWEWA DI PULAU SUMBA: ANALISIS LINGUISTIK SISTEMIK FUNGSIONAL

Magdalena Ngongo

Universitas Kristen Artha Wacana Kupang

E-mail: magda_tars@yahoo.com

Diterima: 17-12-2014

Direvisi: 13-1-2015

Disetujui: 30-1-2015

ABSTRACT

Kette Katonga Weri Kawendo (KKWK) is one of marriage sessions called proposing to a girl practiced by Wewewa traditional society at Sumba island. This research is aimed to find out and describe text lexico-grammar, inter-clause relationship, context of situation, genre/structure, and ideology. The results show that text on lexico-grammar level covers transitivity, mood, and theme. (1) The transitivity indicated experiential meaning consists of three elements, (a) participant realized by noun and personal pronoun, (b) circumstance realized by adverbial and prepositional phrase, (c) process consists of six process types. (2) Mood realizing interpersonal meaning consists of indicative and imperative. It also has mood structure, such as affirmative is S[^]P); exclamation is EW[^]S[^]P; etc. Text appraisal concerns affect, judgment, and appreciation. (3) Theme realizing contextual meaning has three types: topical, interpersonal, and textual theme. Text thematic structure consists of interpersonal theme ^ textual ^ topical theme. Clause relation covers interdependency and logico-semantic. Context of situation covers field, tenor, and mode. The field relates to topics. Every stage has its own topic. Concerning to talking frequency, bride's mediator's status is higher than others. Based on topic discussed, tenors' status is equal. Tenors have closed relationship. Text mode is spoken realized by the use of theme, Text genre is dialog of proposing to a girl. Generic structure covers various stages: pre—introduction, introduction, content and closing. Each stage has sub-stages called. text generic potential structure. Text ideology is 'Watu nda ngeroka-Tana nda dikki' 'Stone is not moved—Land is not shifted'. This ideology has six values.

Keywords: *KKWK, text, traditional society, Wewewa, Waijewa, SFL, Sumba*

ABSTRAK

*Kette Katonga Weri Kawendo (KKWK) merupakan salah satu tahapan pernikahan pada masyarakat adat Wewewa di Pulau Sumba. Tujuan penelitian ini adalah untuk mendapatkan informasi dan mendeskripsikan leksikogramatika, hubungan antarklausa, konteks situasi, genre/struktur serta ideologi teks. Hasil analisis menunjukkan bahwa leksikogramatika teks mencakup transitivitas, modus, dan tema. (1) Transitivitas memperlihatkan makna mengekspresikan pengalaman, memiliki tiga unsur pokok, yaitu (a) partisipan direalisasi oleh kelompok nomina dan pronomina persona; (b) sirkumstan direalisasi oleh keterangan dan frasa preposisi, (c) proses meliputi enam tipe proses. (2) Modus yang memperlihatkan makna mempertukarkan pengalaman memiliki sistem modus, yaitu indikatif dan imperatif. Struktur modus misalnya tipe afirmatif adalah S[^]P); tipe eksklamasi KS[^]S[^]P; dan seterusnya. Penilaian teks meliputi dampak, putusan, dan apresiasi. (3) Tema yang memperlihatkan makna merangkai pengalaman meliputi tiga tipe: tema topik, antarpelibat, dan tekstual. Struktur tematik klausa memiliki empat variasi, misalnya tema antarpelibat ^ tekstual ^ topikal. Hubungan logis antarklausa meliputi interdependensi dan hubungan logis semantik. Konteks situasi meliputi medan, pelibat, dan sarana. Medan berisikan pokok pembicaraan. Setiap tahapan memiliki topik tersendiri. Pelibat teks terdiri atas orang tua pengantin, juru bicara, dan penengah. Berdasarkan frekuensi berbicara, status juru bicara pengantin perempuan lebih tinggi dari yang lain. Berdasarkan pokok pembicaraan, status pelibat sama. Hubungan antarpelibat menunjukkan adanya kedekatan. Sarana teks adalah bahasa lisan yang direalisasi oleh penggunaan tema. Genre teks adalah dialog peminangan. Struktur generik teks meliputi tahapan prapendahuluan, pendahuluan, isi, dan penutup. Setiap tahapan memiliki struktur potensi generik. Ideologi teks adalah *Watu nda ngero-Tana nda dikki* (Batu tidak bergeser-Tanah tidak berpindah). Ideologi tersebut mencerminkan enam nilai.*

Kata Kunci: *Teks, Kette Katonga Weri Kawendo, masyarakat adat, Wewewa, Waijewa, Linguistik Fungsional Sistemik (LFS), Sumba*

PENDAHULUAN

Kette Katonga Weri Kawendo selanjutnya disingkat KKWK merupakan salah satu bagian dari proses pernikahan pada masyarakat adat Wewewa, di Kabupaten Sumba Barat Daya, Nusa Tenggara Timur. Acara KKWK atau peminangan tersebut melahirkan suatu teks lisan yang menarik untuk diteliti, baik dari segi lingual, konteks, maupun ideologi yang memengaruhi dan tecermin dalam penggunaan bahasa. Halliday (1961, 1977) menyatakan bahwa bahasa merupakan satu sistem, bahasa sebagai fenomena sosial, dan bahasa sebagai sumber daya yang fungsional. Dengan demikian, meneliti teks tidak saja mencakup bahasa yang digunakan, tetapi juga mencakup konteks, termasuk ideologi yang tecermin dalam teks.

Selama ini, banyak penelitian yang difokuskan pada bahasa Kampera di Sumba Timur, misalnya penelitian yang dilakukan oleh Mariann Klamer (1998); Sari (1998); Widarsini (1991); dan, Simpen (2008). Penelitian bahasa Waijewa masih sangat terbatas, misalnya penelitian yang dilakukan oleh Budasi (2007), Putra (2007); Kasni (2012). Sementara itu, penelitian tentang teks bahasa Waijewa hampir belum ada. Penelitian bahasa Waijewa tersebut belum mencakup konteks secara sistemik atau menyeluruh, termasuk ideologi yang tecermin di dalam bahasa.

Fakta di lapangan menunjukkan bahwa teks-teks bahasa Waijewa yang ada pada masyarakat Wewewa masih dalam bentuk lisan dan dokumen tertulis yang ada masih sangat terbatas. Kenyataan itu mengkhawatirkan karena pada suatu saat peristiwa ritual lain yang menggunakan bahasa Waijewa akan hilang karena pengaruh perkembangan global. Pada akhirnya generasi berikut tidak bisa lagi berbahasa daerah yang benar, bahkan tidak mengetahui makna peristiwa-peristiwa sakral yang terjadi.

Peran teks lisan, seperti cerita rakyat dan teks prosedural, sangat penting dalam upaya pemertahanan dan revitalisasi bahasa (Holton, 2005, hlm 2). “Terdapat dua hal penting yang berkaitan dengan kontribusi teks lisan dalam revitalisasi bahasa. Pertama, teks lisan dapat memberikan gambaran bagi model tertulis yang nantinya bermanfaat dalam pengembangan bahan tertulis. Kedua, dengan adanya rekaman, teks

lisan dapat didengar sebagai cerminan pengalaman asli para penutur (Holton, 2005).” Dengan adanya teks lisan yang terekam dengan baik, transmisi bahasa, seperti cerita rakyat dan acara ritual, tidak hanya bergantung pada kemampuan “menuturkan”, tetapi dapat ditranskripsi dalam bentuk tulisan yang dapat dijadikan rujukan bagi generasi selanjutnya. Transkripsi teks lisan dalam bentuk tulisan dalam mendokumentasikan acara ritual atau cerita rakyat dalam bentuk lisan akan lebih bermanfaat apabila disebarkan dalam bentuk tulisan. Teks lisan memainkan peran yang sangat penting dalam hal pengembangan bahan tertulis. “Teks lisan juga menghasilkan konstruksi kalimat yang alamiah walaupun secara linguistik belum tentu beraturan. Kalimat-kalimat hasil transkripsi menjadi basis data penting dalam pengembangan tata bahasa (Mosel, 2006).”

Teks lisan yang ditranskrip isi dalam bentuk tulisan, akan lebih mudah dicermati bentuk leksikogramatikalnya, selanjutnya dianalisis makna yang tecermin di dalam teks.

Terdapat banyak ritual yang melahirkan teks yang ditemukan dalam masyarakat. Menurut Hodge dan Kress (1988, 74), ada dua ritual yang secara umum terdapat pada hampir setiap budaya, yaitu perkawinan dan kematian (penguburan). Masyarakat Wewewa memiliki beberapa ritual yang melahirkan teks, antara lain, kematian, pemanggilan arwah, tarik batu kubur, pesta adat, pesta panen, perkawinan. Secara umum, teks ritual perkawinan yang ada di Pulau Sumba hampir sama, yaitu adanya tahapan yang diikuti serta adanya *belis*, atau dikenal dengan mas kawin, meliputi hewan, seperti kerbau, kuda, babi, dan *mamoli* (kepingan) emas. Namun, di balik kesamaan yang ada terdapat beberapa perbedaan, yaitu bahasa yang digunakan antara lain struktur, makna serta simbol-simbol khusus.

Tulisan ini membahas secara sistemik lima masalah pokok, yaitu leksikogramatika teks KKWK pada masyarakat adat Wewewa di pulau Sumba, hubungan taksis dan logika semantik klausa pada teks, konteks situasi yang memengaruhi teks, genre, dan struktur generik teks, serta ideologi yang tecermin pada teks.

Dalam menganalisis lima permasalahan tersebut, penulis merujuk pada teori Linguistik

Sistemik Fungsional (LSF). Teori ini merupakan suatu teori bahasa yang mengkaji fungsi bahasa dalam penggunaannya (konteks). Teori tersebut menempatkan bahasa sebagai unsur yang utama (Halliday, 1985b, hlm 17). Dengan kata lain, teori LSF menjelaskan bagaimana bahasa berfungsi sesuai dengan konteksnya. Ada empat pandangan utama teori ini, yaitu (i) bahasa itu fungsional, (ii) fungsi atau kegunaan menciptakan makna, (iii) fungsi-fungsi/kegunaan bahasa dipengaruhi oleh konteks budaya dan konteks sosial tempat fungsi itu dipertukarkan, dan (iv) proses penggunaan bahasa adalah proses semiotik, yaitu proses membuat makna melalui pemilihan. Selain itu, LSF juga memperkenalkan empat kategori dasar dalam analisis, yaitu unit, struktur, kelas, dan sistem. (1) Unit adalah tata urutan yang dimulai dari morfem, kata, kelompok kata, klausa, dan kalimat. (2) Struktur adalah susunan unsur-unsur secara horizontal. Setiap struktur disusun berupa susunan kanonik, morfologis, fungsional gramatika, seperti subjek, predikat, komplemen dan adjung untuk klausa; dan *modifier*, *head*, dan *qualifier* untuk kelompok nomina. Susunan fungsional semantik meliputi pelaku - proses - sirkumstan ataupun urutan informasi, sedangkan fungsi gramatika meliputi subjek dan predikat. (3) Kelas secara umum disebut juga kategori gramatikal yang berupa tataran kata sampai klausa. Selain kategori umum, ada dua gagasan lain, yaitu kategori dan level. Keduanya disusun untuk menjelaskan aspek formal bahasa. Tiga level pokok adalah bentuk, substansi, dan konteks. Bentuk adalah organisasi substansi bagi peristiwa yang padat arti, yaitu leksikal dan gramatikal. Substansi adalah materi fonik dan grafik; dan konteks adalah hubungan antara 'bentuk' dan 'situasi', yakni semantik kelas. (4) Sistem merupakan padanan kata sistemik. Bahasa tersusun atas sistem-sistem dan istilah-istilah yang satu dengan yang lainnya memberikan nilai-nilai yang didapat hanya dari saling ketergantungan di antara mereka. Sistem adalah seperangkat unit secara paradigmatis, yang satu dengan yang lain bisa saling menempati dalam suatu struktur.

Selain mengandung empat gagasan, yaitu unit, sistem, struktur, dan kelas, teori LSF juga memiliki tiga pilar utama. *Pertama*, bahasa

merupakan satu sistem yang terdiri atas unsur-unsur ekspresi, bentuk, dan makna. Ketiganya menyatu dalam teks. Subbagian seperti fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, struktur, dan kelas berada di bawah ketiga level tersebut. *Kedua*, bahasa sebagai fenomena sosial, yaitu perpaduan sistem bahasa dengan sistem sosial. Kedua sistem tersebut saling merujuk dan menentukan di dalam penggunaannya sehingga kedua sistem itulah yang menentukan terjadinya pilihan bentuk, makna, serta ekspresi di dalam konteks sosial. *Ketiga*, bahasa sebagai sumber daya yang fungsional. Artinya, bahasa memiliki metafungsi yang terdiri atas fungsi mempertukarkan pengalaman atau interpersonal, fungsi memaparkan pengalaman atau ideasional, dan fungsi merangkai pengalaman atau tekstual. Ketiga metafungsi tersebut menyatu secara fungsional dalam satu sistem.

Jalan menuju pemahaman bahasa terletak dalam kajian teks (Halliday dan Hassan, 1989). Secara semiotik sosial, mereka menjelaskan bahwa teks dan konteks sangat berkaitan dalam menentukan pilihan bentuk ataupun makna. Dengan demikian, teks tidak hanya mengacu pada bahasa secara material, tetapi merupakan suatu kesatuan antara bahasa, konteks situasi, dan penuturnya, yang dalam terminologi linguistik sistemik disebut medan, pelibat, dan sarana. Ketiganya merupakan bagian penting yang tercakup dalam konteks sosial. Selain itu, Halliday (1994) membahas secara teknis penggunaan tata bahasa untuk menganalisis teks dengan memberikan dasar-dasar pemahaman bahwa kajian teks lebih ditekankan pada analisis leksikogramatika yang pendekatannya bersifat sistemik. Karya ini menekankan analisis klausa yang dikaitkan dengan metafungsi bahasa. Klausa sebagai pesan yang menyangkut konsep mempertukarkan proposisi dan proposal, dan dari konsep ini lahir istilah tema-remas dalam sistem informasi komunikasi antarpelibat. Hal yang sama juga disampaikan dalam buku edisi terakhir, (Halliday dan Matthiesen, 2004) bahwa klausa sebagai representasi pengalaman berfungsi untuk mengungkapkan ide atau gagasan. Dalam konsep ini dijelaskan bahwa inti sebuah pengalaman adalah proses dan untuk memahami proses dalam hubungannya dengan unsur lain diperlukan analisis struktur transitivitas.

Eggins (1994) memberikan landasan untuk memahami teks dan teknik analisis teks. Konsep genre dengan lingkup kebudayaan dan register dalam lingkup konteks sosial diperkenalkan. Selain itu, Eggins juga memperkenalkan leksikogramatika, makna interpersonal, makna ideasional, dan makna tekstual. Makna interpersonal dengan struktur *mood*-nya, makna ideasional dengan sistem transtivitasnya, dan makna tekstual dengan struktur tema-remas. Karya tersebut memberikan penjelasan dan contoh-contoh klausa serta memberikan cara menganalisis teks dari aspek leksikogramatika, semantik wacana, dan aspek generik.

Pengarahannya suatu tindakan menjadi bermakna, sebagaimana sebuah teks yang dapat diinterpretasikan oleh siapa pun merupakan landasan primordial fenomena ideologi (Thompson, 2003, hlm 295). Ideologi, menurut Ricoeur (dalam Thompson, 2003), berhubungan dengan citra (*image*) yang diserap oleh suatu kelompok sosial, dan dengan representasi diri sebagai sebuah komunitas yang memiliki sejarah dan identitas. Ideologi dapat memberikan pemahaman yang tersirat dalam peristiwa-peristiwa tindakan, yang terletak dalam asal usul suatu kelompok. Tugasnya adalah untuk menyebarkan keyakinannya yang melampaui para pendirinya dan juga untuk menjadikannya sebagai keyakinan bagi seluruh kelompok. Berdasarkan pandangan ini, ideologi mempunyai fungsi sebagai mediasi dan penyatu untuk mengonsolidasikan dan mengeratkan. Ideologi merupakan penyatu bagi masyarakat pemilikinya.

Ideologi tidak terjadi secara spontan, tetapi melalui proses tersendiri dan sampai pada suatu keyakinan yang menjadikannya sebagai penyatu dalam suatu kelompok masyarakat. Sejalan dengan itu, Martin (1997, hlm 237) menyatakan bahwa ideologi merujuk pada posisi kekuatan, juga bias politik dan asumsi bahwa semua yang berinteraksi sosial membawa mereka dalam teks.

Berdasarkan pendapat para pakar tersebut, konsep ideologi merupakan seperangkat kepercayaan dari suatu kelompok masyarakat yang direalisasi dalam tutur dan tindakan, serta yang dapat mengikat dan mempersatukan mereka secara turun-temurun. Analisis ideologi sangat berkaitan dengan bahasa karena bahasa merupa-

kan media dasar makna (pemaknaan) yang cenderung mempertahankan relasi dominasi. Dengan kata lain, bahasa mengandung makna yang ada hubungannya dengan ideologi pengguna bahasa.

Tulisan ini bermanfaat secara teoretis, khususnya teori Linguistik Sistemik Fungsional (LSF) dan manfaat praktis yang antara lain adalah sebagai langkah awal membuat tuturan lisan dalam bentuk tertulis karena kenyataannya bahwa teks-teks yang ada masih dalam bentuk lisan. Teks tertulis akan menjadi pedoman bagi generasi yang akan datang agar tetap memiliki bentuk teks yang standar tentang *Kette Katonga Weri Kawendo* (peminangan) di Kabupaten Sumba Barat Daya. Penelitian ini juga sebagai cara untuk mempertahankan bahasa dan budaya Wajewa di Pulau Sumba, khususnya di Kabupaten Sumba Barat Daya, sebagai upaya memotivasi, khususnya bagi generasi muda agar tetap dan selalu mempertahankan budayanya karena merupakan salah satu cerminan identitas dari masyarakatnya; dan sebagai salah satu cara untuk mempromosikan bahasa dan budaya peminangan yang ada di Pulau Sumba, khususnya di Kabupaten Sumba Barat Daya.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berdasarkan pendekatan fenomenologi melalui penelitian lapangan. Penelitian dilakukan di dua kecamatan, yaitu Kecamatan Wewewa Timur dan Wewewa Barat di Kabupaten Sumba Barat Daya, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Penelitian ini dilakukan sejak Januari 2012 sampai dengan November 2012. Jenis data adalah data kualitatif yang meliputi data primer dan sekunder. Data primer meliputi data bahasa lisan (tuturan dalam proses peminangan) yang dijaring melalui perekaman dan transkripsi, pengamatan langsung pada saat proses KKWK berlangsung, dan wawancara terhadap informan. Data sekunder berupa dokumentasi tertulis berkenaan data statistik mengenai jumlah penduduk. Data juga diperoleh dari informan yang terdiri atas pelibat dalam teks, yaitu mediator (juru bicara '*ata panewe*') berjumlah delapan orang, penengah '*lenango*' berjumlah delapan orang; orang tua dari kedua mempelai berjumlah delapan orang; serta pemuka masyarakat berjumlah empat orang. Data juga diperoleh dari dua informan perwakilan dari dinas pemerintah, yaitu satu orang yang

secara khusus menangani bidang kebudayaan dan bidang pariwisata satu orang. Data yang dikumpulkan dianalisis menggunakan metode analisis deskriptif kualitatif, yaitu penggunaan metode padan. Berdasarkan metode padan, data diklasifikasi dan dianalisis berdasarkan teori LSF. Ada lima hal yang dipaparkan dalam tulisan ini, yaitu leksigramatika teks, hubungan logis antarklausa, konteks situasi teks, genre dari struktur tematik teks, dan ideologi teks.

LEKSIGRAMATIKA TEKS

Leksikogramatika teks mencakup tiga bagian, yaitu transtivitas, modus, dan tema. Transtivitas memperlihatkan makna dan mengekspresikan pengalaman memiliki tiga unsur pokok, yaitu *sirkumstan*, dan proses. Partisipan direalisasikan oleh kelompok nomina dan pronomina persona. Persona meliputi pendengar: *yo'u/wo'u* 'engkau', *yamme, itto (ta)* 'kita'; *youwa* 'saya'; *yamme* 'kami, *yemmi* 'kalian; *hidda* 'mereka', *nya* 'dia'. Selanjutnya, pronominal persona dalam bahasa Wajewa dapat dilihat pada Tabel 1.

Tabel 1. Pronomina Persona dalam Bahasa Wajewa

Persona		Fungsi		
		Subjek	Objek	pemilik
I	tunggal	<i>you'wa, ku, saya</i>	<i>you'wa</i>	<i>nggu you'wa</i>
	jamak	eksl. <i>yamme, ma</i> 'kami'	<i>yamme</i>	<i>ma yamme</i>
		Inkl. <i>it'to, ta</i> 'kita'	<i>it'to</i>	<i>da it'to</i>
II	tunggal	<i>wo'u</i> 'kamu'	<i>wo'u</i>	<i>mu wo'u</i>
	jamak	<i>Yemmi</i> 'kalian'	<i>Yemmi</i>	<i>mi yemmi</i>
III	tunggal	<i>Nya, na</i> 'dia'	<i>Nya</i>	<i>na nya</i>
	jamak	<i>hid'da</i> 'mereka'	<i>hid'da</i>	<i>da hid'da</i>

Selanjutnya, kategori persona dan peran berbicara bahasa Wajewa dapat dilihat pada Diagram 1.

Sirkumstan direalisasikan oleh kelompok keterangan dan frasa preposisional, seperti waktu, *ne lodo* 'hari ini', *neme* 'nanti' (dengan variasinya), *koka mewa* 'besok lusa', ' *ne bahina nee* 'sekarang ini;, lokasi: *koro dana* 'dalam kamar'. *bali tonga* 'ruang tamu', *gyounga* 'di luar', ' *aro uma* 'di depan rumah,; sebab: *oro* 'karena', *gai* 'agar', *ka* 'supaya.

Proses meliputi enam tipe proses dengan jumlah pemakaiannya adalah 2.678. Tipe proses material paling banyak digunakan dengan komposisi pemakaiannya berjumlah 1.069 (40%), disusul proses verbal dengan jumlah 553 (21%), proses relasional 409 (15%), proses eksistensial 357 (13%), proses mental 258 (10%), dan perilaku 32 (1%). Pemakaian proses ini menempati urutan pertama dalam pemakaiannya. Hal ini menunjukkan kejadian atau kegiatan yang melibatkan partisipan secara aktif ikut dalam kegiatan yang dilaksanakan. Pemakaian tipe tersebut selalu berulang disampaikan setiap pelibat, baik orang tua melalui juru bicara maupun antara juru bicara dengan juru bicara dari kedua keluarga. Hal lain juga karena pelibat dalam mempertukarkan pengalaman tidak saja menyampaikan informasi, tetapi juga meminta informasi yang menunjuk pada kejadian atau kegiatan.

Pemakaian proses perilaku yang berkaitan dengan kejiwaan berjumlah paling sedikit, yaitu 32 (1%). Berdasarkan pemakaian yang jumlahnya

paling sedikit tersebut, terlihat bahwa partisipan yang terlibat dalam teks hampir tidak menggunakan verba yang melibatkan proses perilaku, dan tampaknya hanya partisipan tertentu yang menggunakan verba proses perilaku. Kenyataan yang ada menunjukkan bahwa pemakaian proses perilaku dalam konteks ini tidak secara verbal diungkapkan, tetapi ditunjukkan lewat bahasa tubuh, misalnya mengangguk, tersenyum, menggeleng, membalikkan tubuh, atau ekspresi wajah lain dari pelibat. Proses material dan proses verbal dapat memiliki partisipan dua atau lebih. Proses mental dan proses relasional memiliki dua partisipan.

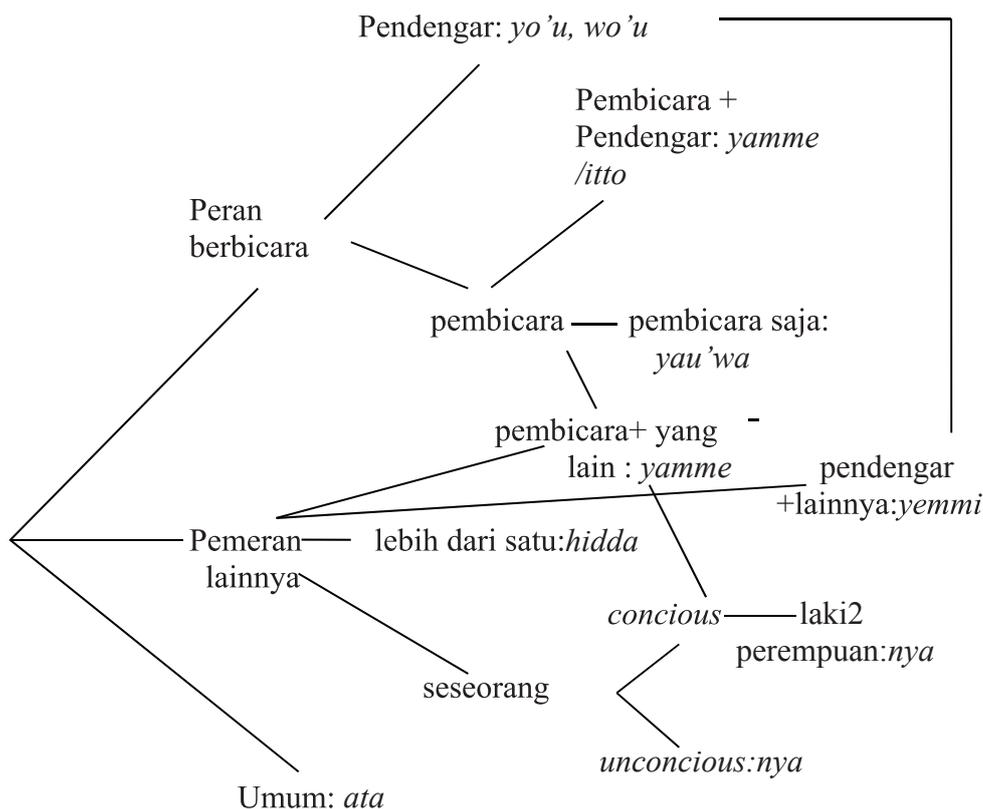


Diagram 1. Kategori Persona dan Peran Berbicara Bahasa Wajjewa (Diadaptasi dari Halliday (1994,189))

Proses eksistensi dan perilaku memiliki satu partisipan. Secara menyeluruh pemakaian unsur proses dalam teks dapat dilihat pada Tabel 2.

Tabel 2. Unsur Proses dalam Klausa pada Teks

Tipe Proses	Teks I	Teks II	Teks III	Teks IV
Material	520	138	139	272
Mental	106	63	89	107
Verbal	189	105	96	163
Wujud	116	74	80	87
Relasional	154	71	78	106
Perilaku	8	6	10	8
Jumlah	1.093	457	492	746
Jumlah klausa	1.250	455	544	854
Jumlah kalimat	524	257	270	436

Tabel 2 menunjukkan bahwa jumlah unsur proses dari setiap teks bervariasi. Jumlah kalimat dan klausa juga bervariasi. Hal tersebut mengindikasikan bahwa pemakaian unsur proses dapat dipengaruhi oleh faktor lain, misalnya hubungan sosial antarpelibat.

Sistem modus teks meliputi indikatif dan imperatif. Indikatif terdiri atas deklaratif dan pertanyaan. Deklaratif memiliki sub tipe eksklamasi dan afirmatif, sedangkan pertanyaan terdiri atas polaritas dan informatif.

Pada pemakaian tipe deklaratif-afirmatif, yaitu 2,596 (83%), paling banyak digunakan dibandingkan yang lain karena dalam memper-tukarkan informasi pelibat selalu mengulang hal yang sama, baik langsung maupun tidak. Tipe eksklamatori paling sedikit muncul dalam teks, yaitu 37 (1,2%) karena kenyataannya tipe ini terpaksa digunakan pelibat hanya apabila pelibat merasa terdesak atau tidak ada pilihan lain, dengan alasan agar dikasihani atau diperhatikan.

Struktur modus teks memiliki elemen subjek, predikat, dan komplemen. Tipe modus tersebut bisa ada kesamaan dan juga perbedaan yang secara khusus dimiliki oleh klausa dalam bahasa Wajjewa. Tipe modus dan struktur bahasa Wajjewa dapat dilihat pada Diagram 2.

Tabel 3. Tipe Modus dalam Teks KKWK

Tipe Modus	Teks I	Teks II	Teks III	Teks IV	Total	Persentase (%)
Deklaratif (afirmatif)	1.068	355	465	708	2596	83
Pertanyaan (ya/tidak)	32	16	11	15	74	02,4
Pertanyaan informatif	16	22	25	30	93	03
Perintah	119	76	39	86	320	10,4
Deklatif (eksklamasi)	15	3	4	15	37	01,2
Jumlah klausa	1.250	472	544	854	3120	100
Jumlah klausa	524	259	270	436	1.489	

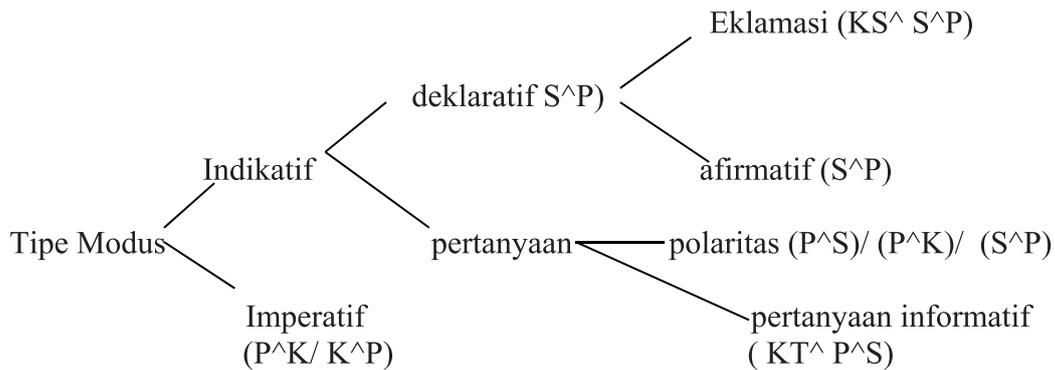


Diagram 2. Tipe Modus Bahasa Wajjewa

Struktur modus pada tipe deklaratif ialah afirmatif, yaitu subjek mendahului predikat (S^P); pada tipe eksklamasi, kata seru mendahului subjek dan diikuti predikat (KS^S^P); pada tipe imperatif predikat mendahului komplemen atau komplemen mendahului predikat ((P^C/ C^P)); pada tipe pertanyaan ya/tidak posisi subjek bisa mendahului atau mengikuti predikat (P^S)/ (P^K)/ (S^P); pada tipe pertanyaan informatif kata tanya selalu diikuti predikat dan subjek ($KT^ P^S$).

Penilaian teks meliputi dampak, putusan, dan apresiasi. Penilaian teks merupakan bagian

yang berada pada bagian modus teks. Komposisi penilaian teks dapat dilihat pada Tabel 4.

Ekspresi dampak yang bersifat positif berjumlah 128 (36%) dan putusan 146 (42%) melebihi apresiasi yang hanya berjumlah 76 (22%) dari total 350. Secara keseluruhan penilaian yang meliputi dampak, putusan, dan apresiasi menunjukkan kecenderungan yang positif (350 atau 70%) dari kecenderungan negatif (145 atau 30%). Fakta ini mengindikasikan bahwa pelibat teks sangat antusias dalam memaparkan pengalaman, baik dalam hal menyampaikan, meminta, maupun

Tabel 4. Komposisi Penilaian dalam Klausa pada Teks KKWK

TEKS	PENILAIAN						Total	%
	Dampak		Putusan		Apresiasi			
	Positif	Negatif	Positif	Negatif	Positif	Negatif		
I	54	14	77	7	27	10	189	38
II	17	8	24	17	16	6	88	18
III	25	19	18	13	18	4	97	20
IV	32	25	27	12	15	10	121	24
Jlh	128	66	146	49	76	30	495	100
Jlh	194 (39.2%)		195 (39.4%)		106 (21.4%)		495	100

menanggapi atau memberikan informasi. Perasaan juga direalisasikan oleh gelora emosi yang melibatkan beberapa manifestasi paralinguistik/ekstralinguistik, misalnya tertawa, tersenyum, dan mengangguk. Selain dampak dan putusan, apresiasi berkenaan dengan penilaian terhadap sesuatu secara estetik. Ekspresi ini melibatkan pelembaan perasaan dalam konteks proposisi.

Tema teks meliputi tiga tipe tema, yaitu tema topik, interpersonal, dan tekstual. Komposisi pemakaian ketiga tipe tersebut dapat dilihat pada Tabel 5.

Tabel 5. Komposisi Pemakaian Tipe Tema dalam Klausa Teks

Tipe Tema	Teks KKWK				Jumlah	%
	I	II	III	IV		
Tema Tekstual	214	64	117	148	543	35
Tema Antarpelibat	72	48	23	62	205	13
Tema Topik	294	165	130	223	812	52
Jumlah tema	580	277	270	433	1560	100
Jumlah klausa	1250	472	544	854		

Tabel 6. Jumlah Pemakaian Tema Bermarkah dalam Klausa pada Teks

Tema bermarkah	Teks I	Teks II	Teks III	Teks IV	Jumlah subtema	%
Ajung: kelp adverbial	21	12	11	24	68	33,5
Frasa preposisional	2	2	-	1	5	2,5
komplemen	72	14	24	20	130	64
Jumlah tema bermarkah	95	28	35	45	203	100
Jumlah tema topik	294	165	130	223	812	

Jika Tabel 5 diamati, tampak bahwa pemakaian tema topik lebih banyak (jumlah 812 atau 52%) dibandingkan tema tekstual (543 atau 35%) dan tema interpersonal (205 atau 13%) dari total 1,560 tema. Tema topik lebih banyak karena pelibat menghendaki pesannya dapat diperhatikan dan dicermati untuk segera ditanggapi, sedangkan sedikitnya tema interpersonal disebabkan oleh pelibat dalam teks posisi duduk yang saling berhadapan satu dengan yang lain.

Ditemukan pula adanya tema bermarkah dan tidak bermarkah. Komposisi pemakaian tema bermarkah dapat dilihat pada Tabel 6.

Pemakaian tema tidak bermarkah lebih banyak (609 atau 75%) dibandingkan tema bermarkah (203 atau 25%) dari jumlah tema topik 812. Pemakaian komplemen sebagai tema bermarkah lebih banyak, yaitu berjumlah 130 (64%) daripada komposisi kelompok adverbial yang berjumlah 73 (36%) dari total tema bermarkah 203. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa pelibat yang menggunakan klausa dengan tema bermarkah memiliki kecenderungan memprioritaskan objek dan adverbial yang menunjukkan waktu sebagai hal yang penting untuk diperhatikan pelibat lain.

Selain itu, ditemukan pula adanya tema tunggal dan tema majemuk.

Berdasarkan kemunculan tema majemuk, teks KKWK memiliki empat variasi struktur tema bahasa Wajewa seperti yang digambarkan pada Bagan 3.

Bagan struktur tematik klausa di atas memperlihatkan empat hal, yaitu (i) tema interpersonal ^tema tekstual^tema topik, diikuti rema, (ii) tema tekstual ^tema interpersonal^tema topik, diikuti rema, (iii) tema tekstual^tema topik, diikuti rema, dan (iv) tema topik diikuti rema. Rema merupakan bagian klausa lain sesudah tema.

Tema Interpersonal	Tema Tekstual	Tema Topik	Struktur Modus / Struktur Transtivitas
Tema Tekstual	Tema Interpersonal	Tema Topik	
Tema Tekstual		Tema Topik	
Tema Topik			
TEMA			REMA

Bagan 3. Struktur Tematik Klausa pada Teks KKWK

HUBUNGAN LOGIS ANTARKLAUSA

Hubungan logis antarklausa meliputi hubungan logis sintaktik dan hubungan logis semantik. Hubungan logis sintaktik meliputi hubungan paraktik dan hipotaktik. Hubungan paraktik memperlihatkan penggunaan konjungsi (*mono* ‘dan’, *baka*, ‘kemudian’, *taka* ‘tetapi’, *nyakido* ‘hanya saja’). Konjungsi tersebut menghubungkan dua klausa bebas/ setara atau lebih. Hubungan hipotaktik memperlihatkan penggunaan konjungsi

(misalnya: *ka* ‘jika’, *ba* ‘bahwa, apabila, jika’, *balenga* ‘sesudah’, *orona* ‘karena, oleh sebab itu’, *gai* ‘agar supaya’) untuk menghubungkan dua klausa yang hubungannya tidak setara.

Tabel 8 memperlihatkan komposisi paraktik dan hipotaktik antarklausa dengan komposisi pemakaian hipotaktik sebanyak 608 (54%) lebih besar daripada paraktik yang jumlahnya 523 (46%) dari total keseluruhan kalimat yang berjumlah 1.409. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa dari

Tabel 7. Komposisi Pemakaian Konjungsi dalam Klausa pada Teks.

Konjungsi dalam klausa paraktik	Teks KKWK				Total	%
	I	II	III	IV		
<i>ba</i> ‘dan’, ‘bahwa’, ‘setelah’, ‘jika’	138	47	77	134	396	39
<i>‘baka’</i> ; ‘kemudian’	-	2	11	6	19	1.9
<i>mono</i> ‘dan’	29	14	25	8	76	8
<i>hina walikaiya</i> ‘namun /walaupun demikian’	-	-	-	4	4	0.4
<i>kanyado</i> , ‘baiklah’	24	8	-	12	44	4.4
<i>loko hina walikaiya</i> ‘namun demikian’	-	-	-	2	2	0.2
<i>malla</i> ‘baiklah’	35	2	7	6	50	5
<i>nyako</i> ‘tetapi’ ‘hanya’	-	-	-	4	4	0.4
<i>bahinako</i> ‘jadi’, ‘dengan demikian’	31	8	15	11	65	6.5
<i>nyado</i> , ‘baiklah’	35	5	-	39	79	7.9
<i>nyakido</i> ‘hanya saja’	5	-	3	-	8	0.8
<i>lapata</i> ‘hingga’	3	3	3	3	12	1.2
<i>nyaka</i> , ‘jadi’, ‘maka’	66	27	33	43	169	16.8
<i>nyaka bahinako</i> jadi jika demikian	-	-	7	-	7	0.7
<i>kabahinako</i> ‘jadi’, ‘dengan demikian’	31	-	-	-	31	3
<i>taka</i> ‘tetapi’	8	3	6	-	17	1.7
<i>taka bahina walikaiya</i> ‘namun demikian’	9	-	-	-	9	0.9
<i>taka nyakido</i> ‘tetapi hanya saja’	-	-	-	5	5	0.5
Jumlah	414	119	194	277	1004	100
Jumlah klausa	1250	472	544	854	3120	

Tabel 8. Komposisi Parataktis dan Hipotaktis dalam Teks.

Hubungan Taksis	Teks I	Teks II	Teks III	Teks IV	Total	%
Hub. parataktis	188	107	98	130	523	46
Hub. hipotaktis	209	83	114	202	608	54
Jumlah	397	190	212	332	1131	100
Jumlah klausa	1250	472	544	854	3120	
Jumlah kalimat	524	259	270	436	1409	

total kalimat tersebut ada juga penggunaan kalimat sederhana dalam teks. Jika dicermati, dari total 1.409 kalimat, komposisi taktis sebanyak 1.131, berarti bahwa terdapat 278 kalimat sederhana dalam teks.

Kenyataan ini mengindikasikan bahwa hubungan taktis, baik parataktis maupun hipotaktis, lebih banyak digunakan karena pelibat menghendaki adanya keterkaitan atau kesinambungan antara klausa sebelumnya dengan klausa yang mengikuti; dan tentu dengan sendirinya akan terjadi keterkaitan makna dari pesan yang disampaikan.

Hubungan logis semantik meliputi ekspansi dan proyeksi. Ekspansi meliputi elaborasi, eksistensi, dan peningkatan. Ekstensi memperluas makna dengan menambah sesuatu yang baru, memberikan pengecualian, atau menawarkan alternatif. Elaborasi memperluas makna dengan mengulangi, mengomentari, menyederhanakan, atau menentukan secara terperinci/mendetail. Di samping itu, juga terdapat perluasan dengan menggunakan relatif nonrestriktif. Perluasan makna lewat peningkatan atau penggandaan, yaitu dengan membubuhi sesuatu yang berkenaan dengan ciri-ciri sirkumstansi waktu, tempat, sebab akibat, kondisi, dan hasil. Proyeksi memperlihatkan hubungan logis semantik juga ditemukan dalam teks. Melaporkan ide/pendapat juga muncul dalam teks. Penggunaan proses verbal, *hina-ngge*, *pateki da*, *hida-ngge*, *hina patekina* mendominasi dalam melaporkan dengan ucapan langsung atau tidak langsung. Sebaliknya, untuk melaporkan ide proses mental yang digunakan, yaitu *pangeda*, 'memikirkan' *palolo* 'mengingatikan, dan *kambu ate* 'maksud hati'.

KONTEKS SITUASI TEKS

Konteks situasi teks meliputi medan, pelibat, dan sarana. Ketiganya memengaruhi penggunaan bahasa dalam teks. Medan teks meliputi pokok masalah/pokok pembicaraan antarpelibat. Pokok masalah pada tahapan awal adalah adanya maksud kedatangan, pembentukan, dan pengenalan juru bicara. Pada tahap inti, pokok pembicaraan adalah negosiasi berupa bentuk penghargaan yang diberikan, penentuan waktu penuntasan mas kawin, dan waktu *pamalle* 'pindah adat'. Pokok pembicaraan pada tahapan akhir adalah permintaan menghadirkan pengantin wanita, ucapan terima kasih, permohonan kepada juru bicara agar menjalankan fungsi sampai pada tahapan akhir. Pelibat teks terdiri atas dua pelibat sebagai orang tua, empat sebagai juru bicara, dua sebagai penengah serta kerabat lainnya. Semua pelibat adalah laki-laki. Berdasarkan fakta lingual antarpelibat berkenaan dengan frekuensi berbicara, dari segi status, juru bicara dari pihak pengantin perempuan lebih tinggi statusnya dibandingkan pelibat lain.

Frekuensi juru bicara pengantin perempuan berjumlah 197 (38,2%), juru bicara pengantin laki-laki berjumlah 145 (27,5%); diikuti orang tua calon pengantin perempuan berjumlah 95 (18%), dan orang tua calon pengantin laki-laki berjumlah 44 (8,5%) dari total 516 frekuensi berbicara. Berdasarkan pemilihan pokok pembicaraan dalam berinteraksi antarpelibat, status pelibat sama, yaitu mereka membicarakan peminangan. Kontak antarpelibat menunjukkan adanya kedekatan antarpelibat, yaitu adanya penggunaan vokatif dan eklamasi. Dari segi penilaian teks, dampak yang ditimbulkan antarpelibat juga menunjukkan tingginya dampak yang terjadi dan dalam hal ini dampak yang bersifat positif lebih dominan, yaitu berjumlah 128 daripada yang

Tabel 9. Frekuensi Komposisi Kesempatan Memaparkan, Melaporkan Pengalaman

Pelibat teks KKWK	Frekuensi Memaparkan Pengalaman				Total	%
	Teks I	Teks II	Teks III	Teks IV		
Orang tua pengantin laki-laki	24	1	4	15	44	8.5
Juru bicara I dari pihak laki-laki	75	14	22	31	142	27.5
Juru bicara II	2	1	-	-	3	
Penengah dari pihak laki-laki	1	2	2	-	5	1
Pengantin laki-laki	-	-	-	-	-	
Orang tua pengantin perempuan	42	9	16	28	95	18
Juru bicara I dari pihak perempuan	84	25	22	46	177	34.3
Juru bicara II pihak perempuan	4	13	2	1	20	3.9
Penengah (pihak perempuan)	1	7	2	-	10	1.9
Pengantin perempuan	-	-	-	-	-	
Kerabat lainnya	3	8	4	5	20	3.9
Jumlah	236	80	74	126	516	100

bersifat negatif yang berjumlah 66. Kenyataan ini juga terbukti dari pemakaian adjung komen yang tinggi, yaitu berjumlah 215 dan penilaian yang berkenaan dengan apresiasi tentang rasa kepuasan dan kenyamanan. Sarana teks adalah bahasa lisan yang direalisasikan oleh penggunaan tema. Penggunaan tema tekstual dan tema topik yang cenderung tinggi.

GENRE DAN STRUKTUR TEMATIK TEKS

Genre teks KKWK adalah dialog yang bertujuan memenangkan seorang gadis. Struktur generik teks ini meliputi tahapan-tahapan, yaitu tahapan prapendahuluan, pendahuluan, isi, dan penutup. Setiap tahapan ini memiliki subtahapan atau langkah-langkah. Pada setiap tahapan juga terdapat unsur-unsur wajib (205 atau 58%) yang lebih banyak dari unsur pilihan atau yang boleh muncul, yaitu 147 atau 42%). Penggunaan unsur wajib tersebut mengindikasikan bahwa pelibat sangat serius memfokuskan unsur-unsur penting untuk diperhatikan kawan berbicara agar mendapatkan suatu kesepakatan bersama. Struktur potensi generik teks KKWK secara keseluruhan meliputi Prapendahuluan ^ Pembukaan/Pendahuluan ^ Penjelasan kehadiran ^ Pembentukan juru bicara dan penengah ^ Pernyataan kehadiran dan penyerahan hewan KKWK ^ Pernyataan penerimaan dan permintaan lanjutan ^ Permintaan dan pernyataan hewan KKWK dan belis ^ Pernyataan

dan persetujuan jumlah hewan KKWK dan belis ^ Permintaan dan persetujuan menghadirkan calon pengantin perempuan ^ Permintaan dan penyelesaian juru bicara dan penengah ^ Permintaan dan pernyataan kesepakatan jumlah jenis hewan KKWK dan belis ^ Pernyataan kesepakatan waktu penyelesaian hewan KKWK dan belis ^ Permintaan dan persetujuan waktu pindah adat ^ Pernyataan kesimpulan menyeluruh ^ Penyampaian ucapan terima kasih ^ Penutup.

IDEOLOGI TEKS

Ideologi teks KKWK tecermin dalam penggunaan bahasa dalam konteks situasi dan genre teks KKWK. Ideologi yang tecermin dalam teks tidak dapat dilihat secara terpisah, tetapi harus disesuaikan dengan kerangka kerja teori sosial secara umum. Ideologi teks memiliki makna yang sangat dalam bagi masyarakat Wewewa karena merupakan seperangkat kepercayaan bagi mereka yang direalisasikan lewat tindakan keseharian. Ideologi tersebut tidak terjadi secara spontan, tetapi melalui proses tersendiri dan sampai pada suatu keyakinan yang menjadikannya sebagai penyatu dalam suatu kelompok masyarakat. Sejalan dengan itu, Martin (1997: 237) menyatakan bahwa ideologi merujuk pada posisi kekuatan, juga bias politik dan asumsi bahwa semua yang berinteraksi sosial membawa mereka dalam teks.

Secara sistemik ideologi menempati level paling tinggi sehingga untuk mengkaji ideologi

suatu teks dibutuhkan kecermatan dan penghayatan yang mendalam agar pada akhirnya dapat menarik suatu kesimpulan bahwa suatu tindakan yang dilakukan atau dijalankan sesuai dengan ideologi yang menjadi pegangan dalam bertindak. Setelah melakukan pengkajian yang cukup mendalam maka dapat ditemukan ideologi teks yang direalisasikan dalam penggunaan bahasa oleh masyarakat Wewewa. Ideologi teks KKWK tampak dalam bentuk frasa berikut.

Watu nda ngeroka-Tana nda dikki ‘Batu tidak bergeser-Tanah tidak berpindah’. Juga terdapat frasa yang memiliki cerminan ideologi yang sama, yaitu

Kaleku nda gedo – Kalerre nda loda ‘Tas tidak berpindah – Tali tidak bergeser.

Ideologi tersebut tecermin dalam penggunaan bahasa dalam konteks situasi dan genre teks KKWK. Ideologi tersebut mengandung makna bahwa segala sesuatu yang telah disepakati dan diputuskan tidak dapat diubah dengan alasan apa pun. Jika terpaksa ada yang melanggar, akan ada sanksi adat yang dinilai cukup berat untuk dilakukan. Fakta ini juga yang tecermin dalam kehidupan rumah tangga keluarga masyarakat Wewewa yang sangat sulit terjadinya perceraian antara suami dan istri. Ideologi tersebut memiliki enam nilai yang juga direalisasikan dalam penggunaan bahasa dalam teks dan direalisasikan dalam bentuk frasa. Keenam nilai tersebut adalah sebagai berikut.

- 1) Kebersamaan, yaitu dalam frasa

matu mata - tanga wiwi

‘lengkap mata-bertemu mulut/hati’

Nilai ini mengandung makna bahwa perkawinan dan secara khusus acara KKWK adalah kegiatan yang menggabungkan dua keluarga besar, untuk itu pada kegiatan awal ini harus melibatkan tidak saja orangtua dari kedua calon pengantin, tetapi semua keluarga besar bahkan tetangga dan kenalan. Untuk itu, maka kebersamaan harus terwujud dalam kegiatan ini.

- 2) Penghargaan/penghormatan, yaitu dalam frasa
-pandalara na pamama-pawekara na teppe

‘menyejajarkan sirih pinang – membentangkan tikar’

-boti wi panewe – aila wi kandauka

‘beri dia membicarakan – beri dia membahas’

Nilai penghargaan pada teks KKWK merupakan salah satu nilai yang terkandung dalam ideologi teks. Masyarakat Wewewa percaya bahwa menjalankan proses KKWK antara kedua keluarga harus selalu menghargai dan menghormati antara satu dengan yang lainnya. Penghormatan dan penghargaan mereka tidak saja di antara mereka, tetapi terutama kepada leluhur, nenek moyang mereka sehingga pada awal kegiatan mereka pasti mengawali dengan doa dan persembahan. Frasa *pandalara na pamama-pawekara na teppe* ditujukan kepada para tamu yang hadir, sedangkan frasa *boti wi panewe – aila wi kandauka* ditujukan kepada leluhur atau Tuhan.

- 3) Kekeluargaan, yaitu pada frasa

nggollu a palola – kangali a padu

‘pagar bambu yang berkaitan- pagar batu yang bersambung’

Nilai kekeluargaan mengandung makna bahwa acara perkawinan yang diawali dengan tahapan KKWK akan menyatukan kedua keluarga besar. Untuk itu, diharapkan dalam percakapan atau dialog tidak akan ada yang saling menyakiti dan yang akan ada hanyalah percakapan kekeluargaan yang menyenangkan kedua pihak keluarga.

- 4) Keterbukaan (kejujuran), yaitu pada frasa

urri panggu makata- lengga panggu pa’u

‘siram bersama anta-buang bersama ampas’

Nilai keterbukaan mengandung makna bahwa dalam acara KKWK diharapkan keterbukaan dan kejujuran antara kedua keluarga besar. Jika dalam percakapan yang dilakukan, orangtua calon pengantin perempuan meminta sejumlah maskawin maka keluarga calon pengantin laki-laki harus secara jujur menyatakan berapa kesanggupannya untuk memenuhi permintaan orangtua calon pengantin perempuan dan seterusnya.

- 5) Kesepakatan, yaitu pada frasa
tama wi tia- longga wi bukku
'masuk di perut – leluasa di tenggorokan'

Nilai kesepakatan mengandung makna bahwa apa yang telah dipercakapkan dari awal sampai akhir telah disetujui bersama. Peretujuan ini tidak dapat direvisi atau diubah, yang harus dilakukan adalah menjalankan kesepakatan yang telah disetujui bersama.

- 6) Tanggung jawab, yaitu pada frasa
wunggu kongge lima-billu kongge bengge
'kepalkan di tangan – ikatkan di pinggang'

Nilai tanggung jawab mengandung makna bahwa kedua keluarga memiliki tanggung jawab bersama untuk menjalankan kesepakatan. Juru bicara terutama diberikan mandat untuk menjadi pengantara yang terus bekerja agar yang disepakati dapat dijalankan dan ditepati sesuai dengan waktu yang telah ditentukan.

Nilai-nilai tersebut di atas menyatu dalam ideologi teks KKWK yang merupakan satu pandangan bersama yang menyatukan masyarakat Wewewa dalam bertindak. Nilai-nilai tersebut secara berlanjut terus hidup dalam masyarakat Wewewa secara utuh dalam setiap aktivitas kehidupan.

SIMPULAN

Berdasarkan temuan dan pembahasan, ada lima temuan utama dalam penelitian ini. *Pertama*, leksikogramatika teks KKWK mencakup transitivitas, modus, dan tema. (1) Transitivitas memperlihatkan makna mengekspresikan pengalaman, yang memiliki tiga unsur pokok, yaitu (a) partisipan direalisasikan oleh kelompok nomina dan pronomina persona, (b) sirkumstan direalisasikan oleh keterangan dan frasa preposisional, dan (c) proses, meliputi enam tipe proses, yaitu proses material, proses verbal, proses relasional, proses wujud, dan proses perilaku. Pemakaian proses material paling banyak karena kejadian atau kegiatan melibatkan partisipan secara aktif ikut dalam kegiatan yang dilaksanakan. Sementara itu, proses perilaku berjumlah paling sedikit karena tipe proses tersebut tidak secara verbal diungkapkan, tetapi ditunjukkan lewat

bahasa tubuh. Proses material dan proses verbal dapat memiliki dua atau tiga partisipan. Proses mental, proses relasional, dan proses perilaku memiliki dua partisipan. Proses eksistensial memiliki satu partisipan. (2) Modus memperlihatkan makna mempertukarkan pengalaman. Sistem modus meliputi indikatif dan imperatif. Indikatif terdiri atas deklaratif dan pertanyaan (polaritas dan pertanyaan informatif). Tipe deklaratif terdiri atas subtype eklamasi dan afirmatif. Tipe afirmatif paling banyak pemakaiannya, yaitu 2.596 karena dalam mempertukarkan informasi pelibat selalu mengulang hal yang sama, baik langsung maupun tidak langsung. Tipe ekslamatori paling sedikit pemakaiannya karena pelibat selalu menjaga statusnya dan tipe tersebut hanya digunakan apabila sangat terpaksa dan terdesak. Struktur modus pada tipe deklaratif, yaitu afirmatif adalah $S^{\wedge}P$; tipe eklamasi $KS^{\wedge}S^{\wedge}P$; tipe imperatif $P^{\wedge}K/K^{\wedge}P$; tipe pertanyaan ya/tidak $(P^{\wedge}S)/(P^{\wedge}K)/(S^{\wedge}P)$; tipe pertanyaan informatif $KT^{\wedge} P^{\wedge}S$. Penilaian teks meliputi, dampak putusan, dan apresiasi. Penilaian teks menunjukkan kecenderungan yang positif. (3) Tema memperlihatkan makna merangkai pengalaman. Pemakaian tipe tema dalam teks mengindikasikan bahwa rangkaian pesan yang disampaikan bertujuan menjaga adanya kesinambungan atau hubungan kohesifitas. Pemakaian tema topik lebih banyak (812 atau 52%) dibandingkan tema tekstual (543 atau 35%) dan tema interpersonal (205 atau 13%) dari total 1.560 tema. Fakta ini disebabkan oleh keinginan pelibat yang menghendaki pesannya dapat diperhatikan dan dicermati untuk ditanggapi; sedikitnya tema interpersonal karena posisi duduk pelibat yang saling berhadapan satu dengan lain. Pemakaian tema tidak bermarkah lebih banyak (609) dibandingkan tema bermarkah (203) dari jumlah tema topik 812. Pemakaian komplemen sebagai tema bermarkah lebih banyak (berjumlah 130) dibandingkan kelompok adverbial (berjumlah 73). Kenyataan ini mengindikasikan bahwa pelibat yang menggunakan klausa dengan tema bermarkah memiliki kecenderungan memprioritaskan objek dan adverbial (waktu) sebagai hal penting. Dengan adanya tema majemuk, struktur tematik klausa pada teks adalah tema interpersonal mendahului tema tekstual, diikuti tema topik, sesudah itu rema.

Kedua, hubungan logis antarklausa meliputi parataktik dan hipotaktik. Parataktik memperlihatkan penggunaan konjungsi seperti ‘*mono*’ dan’, *baka* ‘kemudian’, *taka* ‘tetapi’, *nyakido* ‘hanyasaja’. Hipotaktik memperlihatkan penggunaan konjungsi, seperti *ka* ‘jika’, *ba* ‘bahwa’. Apabila, jika *balenga* ‘sesudah’, *orona* ‘karena, oleh sebab itu’, *gai* ‘agar supaya’. Hubungan logis semantik meliputi ekspansi dan proyeksi. Ekspansi meliputi elaborasi, eksistensi, dan peningkatan. Proyeksi yang berkenaan dengan melaporkan ide/pendapat menggunakan proses verbal, *hina-ngge*, *pateki da*, *hida-ngge*, *hina patekina*, mendominasi dalam melaporkan melalui ucapan langsung/tidak langsung. Untuk melaporkan ide digunakan proses mental, seperti *pangeda* ‘memikirkan’, *palolo* ‘mengingat’, dan *kambu ate* ‘maksud hati’.

Ketiga, konteks situasi meliputi medan, pelibat, dan sarana. Medan meliputi pokok pembicaraan. Setiap tahapan mulai dari tahapan awal sampai pada tahapan penutup memiliki subpokok masalah masing-masing. Berdasarkan fakta lingual berkenaan dengan frekuensi berbicara, status juru bicara pengantin perempuan lebih tinggi, yaitu jumlah frekuensi berbicara adalah 197 dibandingkan orang tua pengantin laki-laki 44. Fakta ini berkaitan dengan pokok pembicaraan itu sendiri. Kontak antarpelibat menunjukkan adanya kedekatan, yaitu terdapat penggunaan vokatif dan Eksklamasi. Pada penilaian teks, tingginya dampak yang ditimbulkan dan bersifat positif (lebih dominan berjumlah 128). Fakta terbukti dari pemakaian adjung komen yang tinggi (215) dan pemakaian bentuk apresiasi. Sarana teks adalah bahasa lisan direalisasikan oleh penggunaan tema (penggunaan tema topik tinggi (812). Dengan demikian, konteks situasi memengaruhi penggunaan bahasa dalam teks.

Keempat, Genre teks adalah dialog tentang peminangan seorang gadis. Struktur generik teks meliputi tahapan prapendahuluan, pendahuluan, isi dan penutup. Setiap tahapan memiliki subtahapan. Struktur potensi generik teks secara keseluruhan terlihat pada subtahapan mulai dari prapendahuluan sampai dengan penutup.

Kelima, ideologi teks adalah *Watu nda gero-ka-Tana nda dikki* ‘Batu tidak bergeser-Tanah

tidak berpindah’. Ideologi tersebut mencerminkan nilai penghormatan/penghargaan, kebersamaan/persatuan, kekeluargaan, kejujuran, kesepakatan, dan tanggung jawab.

Secara menyeluruh leksikogramatika, hubungan antarklausa, konteks situasi, genre dan struktur teks serta ideologi teks memiliki hubungan yang saling memengaruhi penggunaan bahasa dalam wacana dan/atau teks.

PUSTAKA ACUAN

- Budasi, I Gede. (2007). *Relasi Kekerabatan genetis kuantitatif isolek-isolek Sumba di NTT: Sebuah kajian historis komparatif*. (Disertasi). Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.
- Bungin, H., M.B. (2007). *Penelitian kualitatif: Komunikasi, ekonomi, kebijakan publik, dan Ilmu Sosial lainnya*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Brown, G. dan Yule, G. (1983). *Discourse analysis*. London: Cambridge University Press Cambridge.
- Coulthard M. (1993). *An introduction to discourse analysis*. London and New York: Longman.
- David, R. (2006). A systemic functional approach to language evolution. *Cambridge Antropology Journal* 16:1, 73–96 Koori Centre, Australian: University of Sydney NSW.
- Eggins, S. (1994). *An introduction to systemic functional linguistics*. London: Pinter Publishers.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis, the critical study of language*. London dan New York: Longman.
- Grabber, L.P. (2001). *Context in text. A systemic functional analysis of the parable of the sower*. dissertation. Emory University
- Halliday, M.A.K. (1961). Categories of the theory of grammar. Dalam Halliday, edited by G.R.Kress, *System and Function in Language*, 52–72. Oxford: OUP.
- _____. (1977). *Explorations in The function of language*. Edward Arnold (Publisher) Ltd. 25 Hill Street London.
- _____. (1985a). *Systemic background*. In J. D. Benson, & W. S. Greaves, Eds. *Systemic Perspectives on Discourse, Volume 1. Selected Theoretical Papers from the 9th International Systemic Workshop* (pp. 1 15). Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.
- _____. (1985b). *An Introduction to functional grammar*. London: Edward Arnold.

- _____. (1994). *An introduction to functional grammar*. Edward Arnold, A Member of the Hodder Headline Group. London Melbourne Auckland.
- _____. (2002). *Linguistik studies of texts and discourse*. London: Continuum
- Halliday, M.A.K. and Hassan, R. (1989). *Language context and text: Aspect of language in a social semiotic perspective*. Australia: Deakin University.
- Halliday, M.A.K. and Martin, J.R. (1993). *Writing science and discursive power*. London: Falmer Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Halliday, M.A.K. dan Matthiensen, M.I.M. Christian (2004). *An introduction to functional grammar*. New York: Oxford University Press.
- Harman Ruth. (2008). *Systemic functional linguistics and the teaching of literature in urban school classrooms*. (Disertasi). Australia: Universitas Massachusetts Amsherst.
- Haviland, J. B. (2006). Documenting lexical knowledge. Dalam Nikolaus P. Himmelmann & Urike Mosel (Ed). *Essentials of language documentation*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Himmelmann, Nikolaus P. (2006). *Language documentation*. Dalam Nikolaus P. Himmelmann & Urike Mosel (Ed). *Essentials of language documentation*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Hodge, R. and Kress, G. (1979). *Language as ideology*. Routledge & Kegan Paul: London, Boston and Henley.
- _____. (1988). *Social semiotics*. Polity Press: Basil Blackwell Ltd, Gret Britain.
- Holton, G. (2005). *The Representation of oral literature and its role in language revitalization*. University of Alaska Fairbanks.
- Hopper, Paul J. and Thompson, Sandra A. (1982). *Syntax and semantics. Studies in transitivity*. Volume 15. Academic Press: New York London.
- Kasni, W.N. (2012). *Strategi penggabungan klausa bahasa sumba dialek wajewa*. (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Kinayati D. (2007). *Filsafat bahasa*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher.
- Koenjaraningrat. (2005). *Pengantar anthropology*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Maleong, L. (2010). *Metodologi penelitian kualitatif*. Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya.
- Mahsun, M. S. (2007). *Metode penelitian bahasa: Tahapan strategi, metode, dan tekniknya*. Edisi Revisi. Devisi Buku Perguruan Tinggi. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Mariann Klamer (1998). *A Grammar of kambara*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Marshall, C. dan Rossman, B. G. (1995). *Designing qualitative research*. Second Ed. SAGE Publications. International Educational and Professional Publisher. Thousan Oaks London, New Delhi.
- Martin, J. R. (1992). *English text: System and Structure*. Amsterdam: John Benyamin Publishing Company.
- _____. (1997). Analyzing genre: Functional parameters. In F. Christie and J.R. Martin (eds) *Genres and Institutions: Social processes in the workplace and school*. London: Cassell.
- Martin, J. R. & Rose, D. (2003). *Working with discourse*. London: Continuum.
- _____. (2007). *Working with discourse: Meaning beyond the clause (2nd edn)*. London: Continuum.
- Mosel, Ulrike. (2006). Grammaticography: The and craft of writing grammars. In Ameka et al.
- Mulyana, D. dan Rakhmat, J. (1990). *Komunikasi antarbudaya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Nancy, B. (2003). *Language, culture and communication. The Meaning of message*. Edition IV: Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 07458.
- Palmer, Gary B. (1996). *Towards a theory of cultural linguistics*. Texas: University of Texas Press.
- Putra, A. A. Putu. (2007). *Segmentasi dialektikal bahasa Sumba di Pulau Sumba: Suatu kajian dialektologi*. (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Rasna, I.W. (2009). *Teks Aji Blegodawa: Sebuah kajian linguistik sistemik fungsional*. (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Sapir, E. (1956). *Culture, language and personality*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London.
- Sari, Ni Luh Siwi. (1998). *Fonologi Bahasa Sumba Timur: Analisis generatif transformasi* (skripsi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Simpem, I.W. (2008). *Sopan santun berbahasa masyarakat Sumba Timur: Sebuah kajian linguistik kebudayaan*. Penerbit Pustaka Larasati, Denpasar, Bali.
- Sutama. (2010). *Teks ritual 'Pariwisata' masyarakat adat Bali: Analisis linguistik sistemik fungsional*. (Disertasi). Denpasar: Universitas Udayana.
- Thompson, G. (1996). *Introducing functional grammar*. London: Arnold

- Thomson, B. J. (2003). *Analisis ideologi. Kritik wacana ideologi-ideologi dunia*. Yogyakarta: Penerbit IRCiSoD.
- Widarsini, Ni Putu N. (1991). *Fonem bahasa Austro-nesia purba yang tetap terwaris dalam Bahasa Sumba dialek Kambera*. (Thesis). Universitas Udayana, Denpasar
- Ulrike Mosel. (2006). *Field Work and community language work: Essential of language documentation*. Trends in linguistics. Mouton de Gruyter, Berlin New York.
- _____. (2006). *Sketch grammar: Essential of language documentation*. Trends in linguistics. Mouton de Gruyter, Berlin New York.

TINJAUAN BUKU

MASJUMI: MENCARI JEJAK MODERATISME DAN RADIKALISME ISLAM KONTEMPORER DI INDONESIA

Rémy Madinier. *Partai Masjumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*. Bandung: Mizan. 2013. 465 Halaman. Terjemahan Dari *L'indonésie, Entre Démocratie Musulmane Et Islam Intégral: Histoire Du Parti Masjumi (1945–1960)*. Paris: Iismm-Karthala, 2011.

Nostalgawan Wahyudhi

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

E-mail: wan_jauzy@yahoo.com

PENDAHULUAN

Monografi ini merupakan sebuah kajian sejarah politik yang penting. Partai Masjumi, dalam konteks kekinian, tidak berperan langsung dalam eskalasi perkembangan ilmu politik di Indonesia. Akan tetapi, ketika kita memosisikannya sebagai bahan untuk mendudukkan kembali diskursus yang kurang pas tentang Islam dan politik di Indonesia, hal ini menjadi penting. Masjumi memegang tonggak penting sebagai formasi awal hubungan Islam dan negara di mana hubungan ini juga menjadi titik tolak dari pasang surut hubungan di antara keduanya dalam dinamika perubahan kondisi perpolitikan di Indonesia.

Sesungguhnya karya ini patut diapresiasi dan merupakan sebuah monografi yang apik dari Rémy Madinier di antara sekian banyak literatur yang membahas tentang Islam dan politik di Indonesia. Diharapkan kapasitas dia sebagai peneliti senior *Centre Nationale de Recherche Scientifique* (CNRS), Pusat Riset Saintifik Nasional di Prancis, yang mengkaji studi Islam di Asia Tenggara dapat memberikan sentuhan tersendiri yang membuat buku ini benar-benar berbeda dari penelitian-penelitian lain yang pernah ada. Studi Madinier tentang Islam di Indonesia bukanlah hal baru, tetapi merupakan bunga rampai dari buku *The End of Innocence? Indonesian Islam and the Temptations of Radicalism* yang mengkaji tentang tarik ulur perkembangan Islam di Indonesia yang terpolarisasi dalam Islam konservatif, liberal, dan radikal (Feillard & Madinier, 2011).

Dengan pendekatan historiografi politik Islam yang detail, Madinier meramu kembali bunga rampai studi tentang partai Masjumi, yang pada konteks kekinian, telah dipersepsikan secara keliru oleh studi-studi spekulatif dari pendekatan ideologis. Ia menerjemahkan studi spekulatif ini sebagai sebuah tindakan pragmatis yang membelenggu dirinya dengan cara pandang sempit tentang Islam, yang hanya bertitik tolak dari sebuah asumsi gerakan Islam radikal, yang penuh dengan muatan ideologis namun kering kadar intelektualnya (halaman xiii–xv). Pendekatan ini juga mencabut orisinalitas studi tentang Islam dengan mereduksi konteks sosial masyarakatnya yang justru menjadi landasan logis dari berbagai corak gerakan Islam di Indonesia. Seperti sebuah artikel yang ditulis oleh Martin van Bruinessen (2002) yang secara afirmatif menyimpulkan distorsi tentang partai Masjumi sebagai “... *the roots of most present Muslim radical groups in Indonesia*” (akar dari sebagian besar kelompok radikal muslim terkini di Indonesia) meskipun dalam konklusinya tidak bisa menegaskan secara kuat (*straight directions*) akan keterlibatan Masjumi, baik secara ideologis maupun praksis dari radikalisme agama di Indonesia. Oleh karena itu, tulisan ini ingin mengkaji lebih dalam bagaimana Madinier membedah Masjumi secara berimbang sehingga bisa mencari kerangka ideologis dari gerakan politik Masjumi sepanjang hubungannya yang dinamis dengan negara serta mencari kerangka logis jejak radikalisme Islam kontem-

porer di Indonesia yang diasumsikan berakar dari Masjumi.

MEMBEDAH PENDEKATAN STUDI MADINIER TENTANG MASJUMI

Dalam tulisannya bersama Feillard, Madinier (2011) sebenarnya telah mengkaji gejala-gejala kuatnya daya tarik radikalisme dalam perkembangan Islam di Indonesia. Dia juga berusaha mencari rantai dari realitas politik bahwa radikalisme Islam di Indonesia sebenarnya sudah ada sejak awal negara ini berdiri.¹ Oleh karena itu, peranan penting Masjumi diawal kemerdekaan Indonesia dan juga adanya friksi dengan golongan nasionalis sekuler membuat organisasi ini menjadi akar dari pendalaman studi yang dilakukan Madinier.

Pentingnya buku ini didasarkan pada beberapa alasan: *pertama*, sepertinya Madinier ingin mencari titik temu dari inkoherenasi hasil penelitian yang pernah ada, baik kajian Masjumi yang merupakan bagian dari studi sejarah nasional Indonesia seperti George Mc. T. Kahin (1952), Benedict Anderson (1972), dan Herbert Feith (1962), atau kajian mendetail generasi awal studi tentang Masjumi dari kalangan masyarakat Indonesia sendiri seperti Harun Nasution (1965), Muhammad Asyari (1976), Deliar Noer (1960), dan Yusril Ihza Mahendra (1999). Namun, kelompok yang terakhir masih menghadapi masalah “ketakutan intelektual” atas kondisi lingkungan

sosial politik yang kurang menguntungkan pada rentang waktu penulisan penelitian. Supresi atas kebebasan intelektual pada rezim diktator Soekarno dan *authoritarian* Soeharto rupanya mempengaruhi kejernihan dan kekritisannya dalam memotret Masjumi, terlebih keterkaitan Pak Natsir dengan pemberontakan PRRI yang masih belum bisa diterima, baik oleh Orde Lama maupun Orde Baru. Dari tulisan mereka, masih terlihat dualisme dan kegamangan antara demokrasi atau Islam integral (*kaffah*) dan tidak tampak batasan yang jelas pula sejauh mana modernisme yang mereka junjung dan sekularisme yang mereka tolak bisa terintegrasi dalam tubuh Masjumi.

Kedua, Madinier ingin mengukur sejauh mana Masjumi menjadi akar dari gerakan Islam radikal dalam politik kontemporer Indonesia yang pada sepuluh tahun terakhir menjadi preferensi penelitian yang menarik bagi para Indonesia-nis. Merujuk secara ideologis ucapan, tulisan, ataupun tindakan dari kalangan elite Masjumi, atau kebijakan organisasi yang dikeluarkannya tanpa mempertimbangkan kerangka historis yang ada, sama saja dengan mengesampingkan latar belakang sosio-politis dan historis di mana keputusan atau tindakan itu diambil, yang pada akhirnya melemahkan akurasi dan integritas dari sebuah penelitian. Bisa saja keputusan itu diambil sebagai “pengecualian” dan dalam keadaan yang di luar kontrol, misalnya terdesak atas supresi politik dari rezim otoriter yang berkuasa, yang pada akhirnya tidak bijak jika dianggap sebagai kontradiksi atas landasan ideologis yang sudah ada. Kejernihan dalam melihat kebijakan Masjumi yang akomodatif atas kondisi sosio-politik yang tidak kondusif di kala itu harus dicermati agar tetap bisa menangkap kerangka ideologis yang dibangun dan tetap dipelihara dalam tubuh Masjumi sehingga analisis yang dibuat dalam penelitian tidak menyimpang dari realitas perkembangan organisasi Masjumi dalam perpolitikan di Indonesia. Kontradiksi yang ditemukan bisa dijelaskan dalam analisis logis atas perubahan ataupun tekanan politik yang terjadi di dalam ataupun dari luar organisasi Masjumi.

Untuk memahami pentingnya mengkaji lebih detail tentang Masjumi dan pengaruhnya terhadap perkembangan gerakan Islam kontem-

¹ Menurut Fealy dan Hooker (2006, hlm 4) istilah Islam radikal (*radical Islam*) merujuk pada gerakan Islam yang menginginkan perubahan dramatis/radikal di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Muslim radikal diidentikkan dengan pemahaman yang literal terhadap Al-Quran terutama pada bagian-bagian yang membahas tentang hubungan sosial, perilaku keagamaan, dan hukuman terhadap tindak kejahatan (*punishment of crimes*), serta cenderung normatif dalam mengikuti keteladanan nabi Muhammad saw. Namun, menurut Hasyim Muzadi, konotasi radikal harus dibedakan dengan radikalisme. Jika dikaitkan dengan Islam, kata radikal merupakan proses pemahaman yang dalam hingga akar-akarnya tentang Islam. Ketika kata radikal menjadi *isme* maka memiliki makna ideologis sehingga kata radikalisme Islam bermakna sebagai gerakan ideologis yang memahami Islam secara radikal yang berdampak pada kehidupan bernegara dan bermasyarakat (Rokhmad, 2012). Untuk memahami wacana radikalisme Islam yang telah menjadi stigma negatif dalam kerangka hubungan kausalitas antara peradaban Barat dan dunia Islam, baca Bakri (2004).

porer di Indonesia, posisi Indonesia yang secara geografis berada di antara peradaban Barat dan Islam (Timur Tengah) bisa menjadi acuan, di mana posisi strategis itu bisa mengilustrasikan bagaimana kohesi antara Islam dan Barat berpadu pada Masjumi. Karena pertemuan pada kedua sistem tersebut menciptakan kekuatan yang dinamis dan saling tarik-menarik dalam tubuh Masjumi; hal ini menjadi penting untuk mengukur independensi dan akurasi buku ini dalam membedah Masjumi. *Pertama*, seberapa kuat arus pembaratan (westernisasi) itu terjadi dan masuk dalam tubuh Masjumi. Dalam hal ini “pembaratan” bukan diartikan sebagai proses masuknya budaya Barat tanpa filter dalam tubuh Masjumi, tetapi lebih merupakan sintesis ide-pemikiran Barat atas kondisi sosio-politik masa itu yang terefleksi dari kebijakan yang diambil Masjumi. Sintesis ide-pemikiran Barat yang dilakukan oleh Masjumi lebih merupakan proses rasionalisasi yang merupakan usaha untuk menganalisis secara logis dari lingkungan sosial, politik, dan ekonominya (Madjid, 2013, 221). Namun, rasionalisasi ini tidak melampaui batas keyakinan spiritual seorang muslim. Rasionalisasi ini bukanlah proses sekularisasi Islam seperti yang dikatakan Madjid, karena sekularisasi ini mengundang ambiguitas ketika dia sendiri menolak sekularisme. Rasionalisasi ini merupakan kesediaan mental untuk menguji dan mencari kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan materiil, moral ataupun historis sehingga merupakan proses menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan tidak menjadikannya sebagai bagian dari lingkup agama (Madjid, 2013, 250). Jadi, pembaratan di sini merupakan proses selektif terhadap nilai-nilai positif modernisme peradaban barat tanpa harus mereduksi atau mencederai nilai-nilai spiritualitas Islam.

Kedua, seberapa dalam pengaruh islamisasi itu masuk di kalangan elite Masjumi, baik melalui jalur (transmisi) lokal maupun internasional yang menjadi dasar atas corak gerakan, ideologi, struktur, dan visi organisasi Masjumi. Transmisi dalam proses islamisasi ini penting sebagai kerangka genealogis yang digunakan untuk menjelaskan secara adaptif proses pembentukan corak gerakan, ideologi, dan organisasi Masjumi. Transmisi ini memberikan ruang untuk

melakukan proses kontekstualisasi (menafsirkan kembali) pendekatan Masjumi terhadap Al-Quran dan hadis, berbanding dengan pendekatan kalangan konservatif-tradisionalis kala itu, seperti Nahdlatul Ulama (NU). *Ketiga*, merupakan faktor luar atau lingkungan sosial politik di mana organisasi itu tumbuh dan berkembang. Sejauh mana kuasa politik dari rezim memengaruhi suatu organisasi (Masjumi) dan menentukan arah ideologi politiknya. Pertemuan ketiga faktor itu (arus pembaratan, islamisasi, dan faktor lingkungan sosial politik) akan mengukur secara jernih relevansi dan kontekstualisasi hubungan antara radikalisme agama dan apa yang telah menjadi wacana Masjumi sebagai akar gerakan radikalisme di Indonesia. Keseimbangan pada kedua faktor yang pertama, Barat dan Islam, akan menjadi tolak ukur sejauh mana nilai-nilai demokratis, keterbukaan, dan pemikiran yang maju (modernis) tertanam dalam ideologi Masjumi. Sementara itu, faktor luar atau lingkungan sosial politik adalah pengecualian karena merupakan suatu keterpaksaan oleh keadaan.

Karya ini disusun berdasarkan atas dua kerangka yang besar. Gaya penulisan yang detail dan deskriptif akan ditemui pada Bab I, II, III, dan IV untuk mengkaji secara runut latar belakang, perkembangan, konflik ideologis dan praksis, hingga kejatuhan partai Masjumi. Detail ini diperlukan untuk memaparkan akurasi atas fakta-fakta historis (*historical facts*) tentang partai Masjumi dan bahkan menyinggung fakta historis yang paling sensitif, yang bisa digunakan sebagai bahan komparasi data pada penulisan analitis kerangka yang kedua, Bab V dan VI. Dua bab terakhir merupakan penelaahan sejarah Masjumi berdasarkan isu-isu sensitif tentang demokrasi, nasionalisme, dan negara Islam serta proyek masyarakat Islam yang ingin dikonstruksi dan dicita-citakan oleh Masjumi.

MENCARI FORMASI ANTARA ISLAM DAN BARAT

Dalam merekam jejak pemikiran para elite Masjumi, Madinier merasa sangat berkepentingan untuk mencari jejak jasa Barat dalam khazanah pemikiran elite pribumi yang pada akhirnya menuju pada sebuah kesimpulan bahwa kolonialisme

memodernisasi pemikiran politik Indonesia, termasuk Masjumi. Masuknya khazanah pemikiran Barat dalam sistem pendidikan Belanda atau sekolah lokal yang berwatak modernis membuat Madinier meyakini adanya arus pembaratan yang masuk dalam denyut nadi organisasi Masjumi dan asimilasinya dengan karakter Islam yang menjadi dasar organisasi Masjumi.

Pemikiran ke arah itu tampak dari dua pendekatan yang dilakukan Madinier. *Pertama*, dia mengungkapkan kekagumannya terhadap hasil edukasi Barat terhadap kaum intelektual-reformis Indonesia dan efeknya secara khusus terhadap “melek ideologi Barat” di antara para petinggi Masjumi. Kutipan tulisan dari A. Kempis, David Hume, Karl Marx, John Locke, Montesquieu, Rousseau hingga Rosa Luxemburg dalam tulisan-tulisan elite Masjumi berhasil secara detail diulas dan dianalisis oleh Madinier (halaman 25–31). Madinier menganggap petinggi Masjumi memiliki pemikiran yang terbuka dan adaptif dalam melihat perkembangan diskursus pemikiran-pemikiran Barat. Kutipan ini bisa bermakna penerimaan (*recognition*) yang menegaskan bahwa para elite Masjumi tidak berwatak konservatif dan defensif terhadap sesuatu yang baru dalam lingkungan intelektual mereka. Elite Masjumi melihat modernitas yang ada dalam pemikiran Barat merupakan sesuatu yang positif dan dapat diaplikasikan serta memberikan pendekatan baru bagi organisasi untuk beradaptasi dengan lingkungan sosial-politik yang sedang berkembang.

Di sisi lain bagi kalangan elite Masjumi, modernitas yang masuk dalam diskursus intelektual mereka merupakan proses rasionalisasi. Penerimaan terhadap pemikiran Barat yang dikutip dalam makalah intelektual elite Masjumi diartikan sebagai proses yang kritis-selektif. Meskipun dalam dunia akademis, merujuk berarti memberikan penegasan akan akurasi dan responsibilitas sebuah tulisan, namun di dalam konteks waktu dan kondisi para elite Masjumi itu berada, faktor sosio-politik menjadi pertimbangan utama. Tulisan-tulisan mereka di media pada waktu itu bukanlah untuk tujuan akademis semata, namun lebih menekankan pada perdebatan ideologis di antara para intelektual pribumi dan urgensi atas perjuangan politik melawan kolonialisme.

Merujuk pemikir Barat dalam tulisan, bagi elite Masjumi, merupakan keinginan untuk menegaskan status sosial mereka sebagai kaum terpelajar yang terbuka pada pemikiran yang maju namun tetap Islami, yang pada akhirnya ditujukan menghimpun dukungan masa untuk menjadi muslim modernis (halaman 29). Selain itu, mengadopsi pemikiran Barat di kalangan elite Masjumi lebih ditujukan untuk usaha defensif dalam kontestasi intelektual dengan kalangan sekuler-nasionalis yang digawangi oleh Soekarno.

Kedua, Madinier melihat latar belakang edukasi para elite Masjumi yang kebanyakan di antara mereka merupakan hasil persentuhan pendidikan ala Barat (berijazah pendidikan Belanda) dan hanya segelintir di antara pemimpin Masjumi yang murni dari jalur pendidikan Islam, dan itupun beraliran modernis yang mengadopsi kurikulum umum seperti Persis, Al-Irshad, ataupun Muhammadiyah (halaman 22–25). Perkenalan dengan pendidikan ala Barat membuat elite Masjumi tidak asing dengan pemikiran Barat. Keterbukaan elite Masjumi terhadap pemikir-pemikir Barat membuat jurang intelektual masyarakat pribumi dengan barat menyempit.

Hal yang harus dipotret oleh Madinier terhadap para elite Masjumi yang berpendidikan barat adalah sebuah fenomena kebangkitan kaum menengah Indonesia yang selanjutnya menjadi representasi kaum elite Indonesia. Studi Robert van Niel (1960) dan Scherer (1985) sangat jelas memaparkan kontestasi kalangan menengah berpendidikan Belanda menjadi elite-elite yang berpengaruh dalam gerakan nasionalisme pada awal abad ke-20. Dalam mencari latar belakang sosial, pendidikan, dan pemikiran para elite Masjumi yang perlu diperhatikan adalah kebangkitan Islam modernis dalam fluktuasi dan kontestasi perkembangan priyayi, santri dan abangan pada masa politik penjajahan. Naasnya, faktor ini justru menjadi aspek penting yang luput dari perhatian Geertz (1976). Lahirnya tokoh intelektual muslim seperti Tjipto Mangunkusumo, Tirta Adhi Suryo, Agus Salim, Tjokroaminoto, Ahmad Dahlan, dan Ahmad Hassan merupakan potret dari perkembangan kaum priyayi yang memiliki latar belakang keluarga santri dan juga merupakan potret perwakilan masyarakat kelas menengah Indonesia. Tokoh priyayi-santri ini

justru sangat potensial dan berpengaruh terhadap pertumbuhan Islamisasi di Jawa (Latif, 2008, 5).

Bila kita cermati, perkembangan organisasi Islam pada dekade ini dipengaruhi oleh level pendidikan, ekonomi, kebijakan politik, dan tersedianya wilayah publik yang bisa digunakan untuk kontestasi ide dan gerakan melawan kolonialisme (Latif, 2008, 35). Meningkatnya level pendidikan rakyat Indonesia diikuti oleh kesadaran untuk merdeka yang dibarengi dengan pertumbuhan gerakan ideologis yang masif, baik yang bersifat nasionalis maupun Islamis sehingga pada rentang ini, proses islamisasi mendapatkan tempat dan tumbuh secara signifikan. Berkembangnya gerakan modernis, seperti Jamaat Al-Khair (1901), Sarekat Islam (SI, 1912), Muhammadiyah (1912), dan Persis (1923) mempengaruhi polarisasi gerakan Islam di Jawa, terutama di perkotaan (Latif, 2008, 119–125, 130).

Tumbuhnya kalangan elite menengah Indonesia, yang merupakan representasi priyayi-santri, telah melahirkan generasi baru *Jong Islamieten Bond* (JIB) yang digagas Muhammad Natsir sebelum terbentuknya Masjumi. Organisasi ini melahirkan sintesis hasil titik temu pendidikan Barat dan Islam yang mengakar dalam stigma *ulama-intelek* yang merupakan sebuah representasi lahirnya identitas baru gerakan Islam modernis yang adaptif dan dinamis (Latif, 2008, 206). Hasil edukasi modernis ini dengan sendirinya menjadikan para elite Masjumi lebih dinamis dalam mengembangkan pola-pola gerakan organisasi sosial, politik, dan keagamaan yang berkonsentrasi di daerah urban, yang dengan sendirinya akan menjarakkannya dengan pola-pola gerakan Islam tradisional yang berbasis pesantren di lingkungan pedesaan dan pedalaman.

Persepsi Madinier tentang faktor positif dari kolonialisme Barat ini berawal dari asumsi bahwa kolonialisasi selain memiliki sifat eksploitatif juga memiliki sifat yang konstruktif bagi wilayah kolonial sehingga Madinier beranggapan bahwa politik etis merupakan jasa Barat dalam menumbuhkan nasionalisme dan intelektualitas bangsa Indonesia. Yang menarik di sini adalah apakah benar politik etis ini merupakan politik balas jasa atau manipulasi sejarah? Setidaknya pada tataran ini bisa disimpulkan bahwa tulisan Madinier ter-

kesan hanya menggarisbawahi apa yang pernah disinggung oleh Kahin (1952, 29) tentang jasa Barat. Hanya saja analisis Kahin lebih mendetail dalam mengamati fluktuasi sektor lapangan kerja di mana terjadi mobilisasi besar-besaran di kalangan kelas menengah Indonesia (terutama Jawa) dari sektor pertanian dan perdagangan ke sektor pelayanan publik dan pendidikan pasca pelaksanaan politik etis.

Namun, menurut Aqib Suminto (1985, 20–34), politik etis juga merupakan pengkhianatan terhadap nilai-nilai sekularisasi Barat, karena merupakan perpanjangan tangan dari Partai Protestan garis keras yang berkuasa waktu itu. Penyisipan misi politik etis yang juga perpanjangan tangan dari misi kristenisasi di wilayah jajahan mendapatkan dukungan Ratu Wilhelmina dalam inagurasi politiknya pada tahun 1901. Beberapa kebijakan misionaris ini juga tertera di *Regeering Reglement*, *Regeerings Almanak* dan kebijakan yang ketat direntang tahun 1859–1932 tentang haji, tata cara guru agama, dana masjid, dan menikah serta ketimpangan yang sangat besar dari subsidi yang diberikan pemerintah kolonial antara umat Islam dan Kristiani. Penyebaran agama Kristen menjadi sangat cepat selama kekuasaan Jenderal Idenburg di Hindia Belanda. Meskipun pendekatannya moderat terhadap kaum muslim, namun ia menyatakan bahwa “Belanda akan selalu menjajah Hindia Timur sampai Kristen menjadi agama rakyat” (*Medan Muslimin*, 10 Januari 1925).

Tentu saja dampak dari politik etis ini, terutama kristenisasi, menimbulkan resistensi politik dan sikap kritis di kalangan muslim Indonesia. Dalam hal ini terlihat bahwa politik etis menjembatani hadirnya perlawanan politik dan ideologis yang lebih terorganisasi dan meluas (menyangkut berbagai isu tentang nasionalisme, sekulerisme, dan kolonialisme) di kalangan Masjumi. Yang menarik dari para elite Masjumi adalah kemampuan mereka untuk menyintesis dan bersikap kritis terhadap pemikiran Barat. Seperti tulisan Natsir (1973) yang mengomparasi pemikiran al-Ghazali dan Thomas A. Kempis tentang kausalitas, tulisan kritis tentang negara dan agama yang mengutip pikiran filosof Romawi-Yunani kuno; ataupun tulisan Isa Anshari yang mengkritisi Rousseau tentang ‘neutral agama’ dan kritiknya terhadap

ideologi Marxisme, Leninisme, Stalinisme dan teori-teori sosialisme, adalah usaha untuk mendudukan kembali posisi Islam di antara arus deras pemikiran Barat dan merupakan buah pemikiran yang *outstanding* di tengah-tengah keterbatasan dan ketertindasan pada masa itu. Sikap kritis itu juga merupakan jasa dari transmisi pemikiran *renaissance* Islam yang memengaruhi pandangan global (*worldviews*) para pemikir Masjumi. Meski ditulis dalam porsi yang kecil, dan masih dianggap kurang, Madinier setidaknya berusaha untuk mengungkapkan akses para elite Masjumi terhadap pemikiran Islam modernis sebelumnya, seperti H. Agus Salim dan Cokroaminoto serta jurnal-jurnal *renaissance* Islam seperti *al-Manār* milik Rashīd Ridhā, *al-Munīr*, *al-Imām* dan *al-Mizān* milik para ‘migran Minangkabau’ dari Timur Tengah, pemikiran Ḥasan al-Bannā, Muhammad Abduh, al-Mawdūdī, dan bahkan gerakan *tareqa-I Muhammadiyya* dari Syed Ahmad Barelwi (halaman 10–22).

ISLAM, DEMOKRASI, DAN NASIONALISME: KONSTRUKSI MODERATISME MASJUMI

Keseimbangan transmisi peradaban Barat dan Islam justru mendorong Masjumi menjadi organisasi yang modernis dan moderat. Hal ini merupakan suatu proses alamiah yang menumbuhkan jiwa demokratis yang Islamis. Modernitas ini tampak dari kehati-hatiannya dalam memberikan jaminan atas kontekstualitas tafsir Al-Quran dan hadis pada posisi yang prinsipil dan fundamental (halaman 292–293). Hal ini yang menjauhkan Masjumi dari sifat tradisional yang kolot dan tertutup (eksklusif dan isolasionis) akan pembaharuan, namun modernisme Masjumi juga menjauhkannya dari aliran Islam literal yang menjadi simbol penolakan terhadap modernitas politik (halaman 295, 305). Namun, konsep modernisme Masjumi harus dibedakan dengan pemahaman Vali Nasr (2007) tentang *muslim democrats*, karena modernisme Natsir masih menggunakan nalar yang moderat dan tidak melampaui batas pemahaman yang liberal tentang Islam. *Muslim democrats* merupakan representasi privatisasi ranah spiritual sehingga politik dalam pemahaman Nasr merupakan ranah sekuler yang harus dipahami dalam pendekatan

yang pragmatis, bukan agama (maksud dari Nasr adalah ketika kita berkecimpung dalam politik pendekatan yang kita gunakan adalah pendekatan yang pragmatis).

Sikap demokratis Masjumi tampak baik di dalam dan di luar roda kekuasaan. Seperti sikap oposisi Masjumi terhadap nasionalisasi perusahaan asing secara sepihak tanpa menghiraukan faktor transformasi manajemen yang menyebabkan inflasi dan pengangguran (halaman 186–187) dan oposisi terhadap demokrasi terpimpin ala Soekarno yang sebetulnya bagi elite Masjumi dianggap gerakan antidemokrasi gaya baru yang memberangus partai politik (halaman 211–219) yang semua itu terkulminasi pada keterlibatan Natsir dalam gerakan PRRI (halaman 233). Banyak yang memandang bahwa keterkaitan elite Masjumi dalam PRRI bukanlah merupakan suatu kesalahan (kegiatan yang radikal), namun sebuah tindakan protes yang inkonstitusional atas inkonstitusionalitas dari revolusi demokrasi terpimpin ala Soekarno. Dengan kata lain, itu merupakan tindakan ekstra-yudisial yang “mendesak” dan “diperlukan” untuk menyelamatkan demokrasi Indonesia atas pelanggaran konstitusi yang dilakukan Soekarno (Feillard and Madinier, 2011, 21).

Sikap moderat dan kritis Masjumi tecermin dari bagaimana Natsir secara demokratis memandang nasionalisme. Kesimpulan pemikiran Natsir memang berakar dari jalan panjang perdebatan ideologisnya dengan kaum nasionalis sejak 1930-an, di mana sekularisasi dan modernisasi yang terjadi pada masyarakat Islam secara general (tidak hanya Indonesia) sejak awal abad ke-20 telah menimbulkan kontradiksi dengan tradisi Islam (*muslim heritages*) (Esposito, 1998, 350). Walhasil, munculnya pemerintahan sekuler Atatürk yang ditandai dengan runtuhnya dinasti Utsmaniyah di Turki menjadi *prototype* penguasa sekuler dalam dunia Islam, yang dalam konteks Indonesia memengaruhi pemikiran Soekarno terhadap konstruksi negara nasionalis-sekuler (Suhelmi, 1999, 48–53).

Logika yang diberikan Natsir terhadap runtuhnya dinasti Turki Utsmaniyah merupakan pendekatan sosio-politik. Menurutnya keruntuhan itu merupakan murni karena gagalnya fungsi-fungsi tata pemerintahan yang baik (*good*

governance) yang seharusnya dijalankan. Sebuah pemerintahan yang mencerminkan nilai-nilai Islam tidak akan bersifat otoriter, membiarkan rakyatnya dalam kebodohan dan mengalami degradasi karakter dan moralitas, serta inklinasi formalisasi agama sebagai bentuk ritual belaka. Berdasarkan analogi ini, menurut Natsir, sejatinya Islam dan negara di Turki memang tidak pernah bersatu seperti yang telah menjadi anggapan Soekarno (dan juga Kemal Attaturk) sehingga revitalisasi Turki melalui proyek sekularisasi akan mengalami kebuntuan karena pada kenyataannya pemerintahan Attaturk tidak lain merupakan otoritarianisme gaya baru yang mengekang kebebasan pers dan oposisi politik (Natsir, 1973, 436–442, 470). Negara dalam kacamata Natsir merupakan proses sosiologis di mana secara natural manusia akan mengorganisasi diri yang sudah terjadi sejak masa sebelum Islam sehingga nabi Muhammad tidak menyuruh pembentukan negara, tetapi mencontohkan pengelolaan negara yang baik berdasarkan nilai-nilai Islam (Natsir, 1973, 442–443).

Natsir memandang, konsep negara sekuler Turki adalah sesuatu yang absurd dan dipaksakan secara otoriter yang mencabut tradisi-kultur dan karakter kebangsaan yang sudah mengakar dalam jiwa rakyatnya sehingga yang terbentuk merupakan nasionalisme yang bersifat sektarian/etnisitas. Beliau meyakini bahwa nasionalisme Indonesia hanya bisa terbentuk dari kearifan lokal di mana Islam telah menjadi bagian dari budaya dan agama mayoritas masyarakat (halaman 275), dan bukan dengan penerapan nilai ‘neutral agama’ (sekularisasi)² Soekarno yang mencontoh nasionalisme ala Barat. Demokrasi, menurut Natsir, merupakan pengejawantahan hukum mayoritas yang menghormati minoritas; memberikan porsi yang berlebihan terhadap minoritas dengan melakukan pemandulan atas hak dan aspirasi mayoritas merupakan pencederaan terhadap demokrasi (halaman 276). Penelikungan terhadap Islam (deislamisasi) dalam mengompilasi nasionalisme Indonesia seperti yang

² Istilah ‘neutral agama’ merupakan istilah yang digunakan oleh Soekarno untuk menggambarkan sekularisasi yang terjadi di Turki pasca keruntuhan dinasti Utsmaniyah. Istilah ini menjadi poin perdebatan ideologis antara Natsir dan Soekarno dalam masalah agama dan kebangsaan (Suhelmi, 1999).

dilakukan kaum nasionalis sama saja dengan membentangkan jarak yang lebar antara elite dan rakyat (halaman 277), karena yang dikehendaki oleh Masjumi adalah perwujudan dari cita-cita Islam dalam urusan kenegaraan sehingga dalam mewujudkan susunan negara berdasarkan kedaulatan dan kehendak rakyat serta kemerdekaan yang demokratis (halaman 281–282, 284).

Kegigihan Masjumi dalam memperjuangkan prinsip perwujudan cita-cita Islam dalam kenegaraan merupakan refleksi dari keinginan memberikan jaminan yang legal atas penerapan hukum Islam (*shariah*) bagi masyarakat muslim Indonesia. Dalam menyusun konsepsi negara Islam, Masjumi secara logis mempertimbangkan nilai positif dari prinsip-prinsip pemerintahan demokrasi Barat, meskipun tetap merujuk pada prinsip-prinsip dasar *shariah*. Dalam arti, aturan dan sistem pemerintahan yang ada pada masa Nabi Muhammad saw. tidak serta-merta dimasukkan dalam hukum positif kenegaraan tanpa mempertimbangkan sisi kontekstualitas dari masa dan tempat ia akan diterapkan (halaman 292–293), karena Masjumi meyakini peran Islam dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara tidak bisa dipaksakan secara struktural, namun merupakan hasil kerja dan tekad yang kuat dalam kerangka negara yang demokratis (halaman 285).

Pemahaman tentang demokrasi, nasionalisme, dan Islam dalam pandangan Masjumi, harus didudukan secara berbeda dengan apa yang menjadi pemahaman kontemporer tentang demokrasi liberal. Dalam memandang demokrasi dan nasionalisme, Masjumi berpegang pada postulat bahwa diperlukannya nilai-nilai normatif yang menjadi kerangka dasar demokrasi dan nasionalisme agar tidak menjadi sebuah praktik penerapan tanpa filter dari nilai liberalisme Barat. Kedaulatan rakyat merupakan keniscayaan demokrasi, namun tidak akan pernah bisa menembus batas-batas kekuasaan Ilahi (hlm. 316–317). Konsep demokrasi Masjumi perlu dibedakan dengan theo-demokrasi ala al-Mawdūdī, karena modernisme Masjumi menolak adanya hierarki dalam religiositas dan struktur keagamaan, seperti hierarki dalam gereja, termasuk dalam hal hierarki ulama sebagai perwakilan Tuhan (halaman 318). Mengejawantahkan nilai-nilai transendental

dalam demokrasi dan mengaplikasikannya dalam konteks kedaulatan rakyat, sama halnya dengan mengaplikasikan tradisi Islam yang berupa konsensus keagamaan (*shura*) dalam konteks moderen. Pergeseran semantis dalam menafsirkan *shura* sebagai bentuk manifestasi kedaulatan rakyat dalam batasan konsensus politik (tidak melampaui kedaulatan Tuhan) merupakan semangat demokratis yang tulus dan natural dari Masjumi yang pada akhirnya ditafsirkan sebagai konsensus yang partisipatif dari rakyat/umat untuk memilih dan memutuskan hal terbaik bagi rakyat/umat Islam. Secara praktis bisa dicontohkan dengan pemilu, memilih pemimpin yang terbaik dengan mekanisme *shura* yang modern; atau keputusan masif dari umat untuk menyatakan sikap penolakan terhadap ideologi komunisme yang bersifat destruktif terhadap demokrasi, inkonstitusional dan anti-Tuhan (halaman 323).

Bagi Natsir, umat Islam harus berjuang untuk sebuah tatanan politik yang demokratis, karena Islam bisa makmur hanya dalam sistem demokrasi. Konsep negara Islam dianggap sebagai sesuatu yang ideal dan belum tercapai, dan masih sangat jauh dari realitas saat ini. Melalui sistem yang demokratis umat Islam akan memiliki kesempatan untuk menempatkan ajaran Islam melalui perundang-undangan. Karena itu, menurut Natsir, “pendidikan” merupakan pilar utama dalam mewujudkan demokrasi Islam. Jika “ada cukup waktu dan kebebasan untuk mendidik orang Indonesia untuk karakter Islam, semakin banyak dari mereka akan datang untuk cinta hal itu. Tetapi ini akan menjadi proses jangka panjang yang akan mengambil satu atau dua generasi” (Kahin, 1994). Penjelasan ini menyiratkan konsistensi dan integritas mereka terhadap keyakinan (*belief*) dan spirit demokratis yang moderat (Suhelmi, 1999, hlm 86–91).

DISASOSIASI GERAKAN RADIKAL ISLAM DI INDONESIA?

Tumbuh dan berkembangnya partai Masjumi memang tidak terlepas dari pengaruh—juga sangat kental mewarnai dinamisnya—politik nasional ataupun internasional. Hubungan Masjumi terhadap ide purifikasi transnasional dari Timur Tengah seperti dari pemikir-pemikir modernis

Rashīd Ridhā, al-Afghānī, al-Mawdūdī, bahkan Hasan al-Bannā dari Ikhwanul Muslimin dan gerakan Islam lainnya yang sudah ada sejak masa awal pertumbuhan Masjumi seiring pertumbuhan spirit nasionalisme di Indonesia. Namun, hal itu tidak menjerumuskan Masjumi menjadi gerakan radikal, dan justru mendorong pertumbuhan Masjumi menjadi gerakan Islam modernis yang memiliki spirit demokratis.

Madinier memberikan konklusi yang janggal dengan mengasosiasikan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) sebagai organisasi penerus Masjumi sebagai poros utama penyebaran radikalisme Islam di Indonesia. Mentransformasi ide-ide pembaruan Islam seperti apa yang dilakukan Masjumi pada awal pembentukan nasionalisme dan DDII pasca 1965 adalah kebutuhan organisatoris yang wajar dan tidak bisa digeneralisasikan sebagai bagian dari penyebaran ide-ide radikal Islam. Memberikan beasiswa, menerjemahkan buku-buku, dan melakukan pembinaan merupakan bagian dari usaha dan kebutuhan untuk melakukan regenerasi organisasi yang mendesak, meski pada akhirnya jauh dari harapan (Elson 2013).³ Hal yang bisa dilihat dari analisis Elson bahwa telah terjadi disasosiasi organisatoris dan juga ideologis dari Masjumi sejak partai politik ini secara legal dilarang oleh Soekarno dan disekat di masa Soeharto. Usaha Natsir dalam DDII yang terbentuk pasca pembubaran Masjumi membuat organisasi ini secara politis melemah dan tidak memiliki daya untuk melakukan fungsi regenerasi organisasi yang kuat. Hal ini dikarenakan tekanan politik dan pengawasan ketat yang dilakukan Soeharto terhadap organisasi politik dan sosial telah membuat DDII terlalu hati-hati dan longgar dalam melakukan fungsi rekrutmen. Dampak nyata dari disfungsi regenerasi ini terlihat dari DDII yang secara organisatoris dan kelembagaan yang tidak mampu berkembang hingga pada tataran politik seperti masa Masjumi, terbukti dengan stagnasi yang dialami Partai Bulan Bintang (PBB) dalam perpolitikan Indonesia kontemporer yang notabene merupakan reinkarnasi politik Masjumi,

³ Kegagalan yang dimaksud di sini tidak hanya mencakup proses regenerasi saja, tetapi bisa juga kegagalan tujuan Masjumi untuk mengislamisasi sistem politik, institusi, dan konstitusi Indonesia (Elson, 2013).

dalam menghimpun dukungan umat Islam di semua kontestasi pemilu pascarezim Soeharto.

Hadirnya berbagai gerakan Islam radikal di Indonesia merupakan sebuah entitas yang harus dilihat berbeda, karena memiliki karakter organisasi dan ideologi tersendiri yang berbeda dengan Masjumi sehingga generalisasi tesis Martin van Bruinessen (2002) yang juga diikuti oleh Madinier yang mengatakan Masjumi sebagai akar dari gerakan Islam radikal di Indonesia terasa terlalu berlebihan. Salah satu contoh dari kasus ini adalah studi Sirozi (2005) ataupun Jahroni (2007) yang meneliti tentang akar radikalisme Laskar Jihad dan latar belakang pembentukan ideologis organisasi ini melalui pemimpinnya, Ja'far Umar Thalib, menunjukkan bahwa sebagai perpanjangan tangan dari aliran Salafi, Laskar Jihad, tidak memiliki akar ideologis dan pengaruh kuat dari Masjumi ataupun DDII, tetapi pengaruh genealogi intelektual secara langsung dari Syaikh Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i, dari Dammaz, Yaman Utara (Sirozi, 2005). Selain itu, Ja'far juga dekat dengan pemimpin pejuang Afghanistan, Jamil ul Rahman dan bergabung dalam *Jamaat al-Da'wa ila al-Quran wa Ahl-Hadith*.⁴ Peran DDII terhadap Ja'far Umar Thalib hanya menjembatani dalam hal beasiswa untuk studi di universitas Riyadh, sedangkan secara intelektual Ja'far memiliki latar belakang organisasi, pendidikan dan dibesarkan keluarga oleh al-Irsyad yang tidak memiliki kesamaan ideologis dan organisasi dengan DDII (Sirozi, 2005; Feilard dan Madinier, 2011, hlm 125). Pada tataran ini terlihat adanya keterpaksaan tersendiri pada Madinier ataupun van Bruinessen untuk mencari *trace* hubungan Masjumi dan radikalisme Islam di Indonesia; dan ia sebenarnya gagal dalam merekonstruksi pandangan-pandangan spekulatif dari pendekatan

ideologis yang menjadi pijakan awalnya menulis buku ini.

Tulisan Madinier pada Bab 1 hingga 5 menyajikan pemaparan yang sangat runut, detail, dan berimbang. Penulis terlihat sangat hati-hati dalam menyajikan pemaparan yang dikomparasikannya dari beberapa aspek yang logis sehingga tidak terjebak pada penulisan yang bias dan distortif. Namun, Madinier terkesan mengalami kelelahan intelektual dalam menuliskan Bab 6 hingga akhir dan kurang sabar dalam menyimpulkan buku ini. Penulisannya terlampau deskriptif, jauh dari komparasi-analitis yang diharapkan dan cenderung memasukkan 'tendensi' yang sebenarnya sangat dihindarinya pada bab-bab awal. Merefleksi tulisan Madinier yang ada pada bab awal dengan bab akhir terkesan menemukan kontradiksi ideologis yang secara esensial bukan karena faktor Masjumi, melainkan daya analitik Madinier yang tidak konsisten. Ia seakan menegaskan bahwa Masjumi mengalami disosiasi ideologis setelah menjadi DDII. Dia menyimpulkan perubahan organisasi Masjumi tidak saja berdampak pada perubahan orientasi politik, tetapi juga perubahan ideologi Masjumi menuju ke arah yang lebih 'radikal'. Namun, sayangnya Madinier tidak menyertakan indikator yang akurat untuk mengukur radikalisme ideologis DDII. Hal ini dikarenakan DDII bukanlah organisasi reaksioner yang ingin mengubah masyarakat dan negara secara dramatis dan radikal serta tidak terlibat dalam gerakan separatis yang mengarah pada kekerasan, melainkan sebuah organisasi sosial-keagamaan yang melakukan fungsi-fungsi organisasi yang normal di dalam kalangan masyarakat Islam. Kesimpulan prematur terhadap spirit 'neo-fundamentalis' di tubuh Masjumi melalui organisasi penerusnya DDII yang menjadi akar dan penyebab tersebarnya ide Islam radikal di Indonesia (halaman 404–406), dengan tidak disertai analisis yang logis dan kuat. Seakan Madinier tidak memberikan sumbangsih yang baru secara akademis dan cenderung mengemas ulang dan hanya mencari pijakan atas kajian yang sudah ada seperti yang sudah dilakukan van Bruinessen. Dalam kasus Laskar Jihad di atas, terlihat bahwa tersebarnya radikalisme dalam gerakan Islam di Indonesia diakibatkan adanya transmisi dan genealogi intelektual secara langsung dari gerakan

⁴ Sirozi (2005) selebihnya menjelaskan meskipun pernah mengenyam pendidikan di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia Arab (LIPIA) yang didanai oleh pemerintah Arab Saudi, Ja'far ternyata sebanyak dua kali gagal menyelesaikan studinya karena tidak fokus akibat aktivitasnya dalam organisasi, perilakunya yang menentang, dan terlibat friksi panjang dengan dosennya. Ja'far selanjutnya mendapatkan beasiswa dari Amerika dan Saudi untuk memperdalam studi Syariah di Mawdudi institute, Lahore, Pakistan, di masa perang Afghanistan-Soviet yang membuatnya dekat dan terlibat dalam pelatihan perang *Mujahiddin* di Afghanistan dan gerakan pemuda Salafi-Wahabbi di Peshwar.

atau pemikiran radikal dari Timur Tengah dan Pakistan.

Pendekatannya dalam memahami struktur keorganisasian pada generasi awal Masjumi tidak dibarengi dengan kesadaran kontekstual akan pemakluman umum (*general recognition*) atas sebagian besar masyarakat Indonesia yang belum cakap berorganisasi (*lack of organizational skills*) pada masa itu dan tingkat pendidikan yang belum mumpuni di kalangan masyarakat bawah. Dualisme keanggotaan dan tidak terstrukturanya sistem pengkaderan partai di daerah merupakan keniscayaan akan euforia politik pada fase awal kemerdekaan yang lebih mementingkan tujuan bersama untuk berperan serta meletakkan fondasi dasar kenegaraan. Sistem ekonomi dan kemasyarakatan Islam yang berlandaskan prinsip demokratis dan berkeadilan yang digagas Masjumi pada masa itu seharusnya dilihat sebagai kesadaran visioner dan *outstanding*, di mana gagasan ini dikonsepsi jauh sebelum menemukan momentumnya secara akademis pada tahun 1990-an.

Namun, secara menyeluruh buku ini menyajikan data dan paparan intelektual yang melimpah dan detail sehingga sangat berguna untuk mengkaji lebih dalam aspek-aspek Islam dalam perpolitikan Indonesia. Kehadiran Masjumi di awal kemerdekaan Indonesia merupakan indikasi penting posisi Islam dalam konstruksi kenegaraan Indonesia sehingga buku ini tetap menjadi alternatif acuan yang berguna di masa mendatang. Naskah akademik ini tetap mendapat tempat bagi para Indonesianis serta menjadi rekomendasi tersendiri bagi kalangan akademisi, peneliti, dan mahasiswa yang fokus pada kajian nasionalisme dan Islam politik di nusantara.

PUSTAKA ACUAN

Buku

Anderson, Benedict. (1972). *Java in a time of revolution, occupation, and resistance, 1944–1946*. Ithaca: Cornell University Press.

Asyari, Muhammad. (1976). *The rise of Masjumi Party in Indonesia and the role of ulama in its early development, 1945–1952*. (Thesis M.A). McGill University.

Esposito, John L. (1998). *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press.

Fealy, Greg dan Hooker, Virginia (peny.). (2006). *Voices of Islam in Southeast Asia: A contemporary sourcebook*. Singapore: ISEAS.

Feillard, Andrée dan Madinier, Rémy. (2011). *The end of innovence? Indonesian Islam and the temptations of radicalism*. Singapore: NUS Press.

Feith, Herbert. (1962). *The decline of constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Geertz, Clifford. (1976). *The religion of Java*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Jahroni, Jajang. (2007). “The salafi movement in Indonesia: From Muhammadiyah to Laskar Jihad” dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (peny.) *Islamic Thought and Movements in Contemporary Indonesia*. Jakarta: CSIS.

Kahin, G. Mc.Turman. (1952). *Nationalism and revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Latif, Yudi. (2008). *Indonesian muslim intellegensia and power*. Singapore: ISEAS.

Madjid, Nurcholish. (2013). *Islam kemodernan dan keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

Mahendra, Yusril Ihza. (1999). *Modernisme dan fundamentalisme dalam politik islam; Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamâ'at-i-Islâmî (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina.

Natsir, Mohammad. (1973). *Capita selecta*. Jakarta: Bulan Bintang.

Nasution, Harun. (1965). *Islamic state in Indonesia, the rise of ideology, the movement for its creation and the theory of Masjumi*. (Thesis M.A). Montreal: McGill University.

Noer, Deliar. (1960). *Masjumi, its organization, ideology, and political Role in Indonesia*. (Thesis M.A). Cornell University.

Scherer, Savitri Prastiti. (1985). *Keselerasan dan kegagalan: Pemikiran-pemikiran priayi nasionalis Jawa awal abad XX*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Suhelmi, Ahmad. (1999). *Soekarno versus Natsir: Kemenangan barisan Megawati reinkarnasi nasionalis sekuler*. Jakarta: Darul Falah.

Suminto, Aqib. (1985). *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES.

van Niel, Robert. (1960). *The emergence of modern Indonesian elite*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Jurnal

Bakri, Syamsul. (2004). Islam dan wacana radikalisme agama kontemporer. *Dinika*, Vol. 3 No. 1.

- Elson, R.E. (2013). Two failed attempts to islamize the Indonesian constitution. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 28 No. 3.
- van Bruinessen, Martin. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Soeharto Indonesia. *Southeast Asia Research*, vol. 10, issue 2: 130.
- Kahin, G. Mc.Turnan. (1994). In memoriam: Mohamad Natsir. *Indonesia*. Februari 1994.
- Nasr, Vali. (2007). The rise of muslim democracy, edited by Barry Rubin (ed.) in *Political Islam: Critical concept in Islamic studies, Vol.1*, London and New York: Routledge.
- Rokhmad, Abu. (2012). Radikalisme Islam dan upaya deradikalisasi paham radikal. *Walisongo*, Volume 20, Nomor 1.
- Sirozi, Muhammad. (2005). "The intellectual roots of Islamic radicalism in Indonesia: Ja'far Umar Thalib of Laskar Jihad (Jihad Fighters) and his educational background". *The Muslim World*, Vol. 95, 81–120.

Koran

Medan Muslimin. (10 Januari 1925). Dikutip dari Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.

TINJAUAN BUKU

POLITIK BUDAYA KESEHARIAN INDONESIA KONTEMPORER DALAM LENSA MEDIA

Ariel Heryanto. *Identity and Pleasure: The Politics of Indonesian Screen Culture.*
NUS Press dan Kyoto University Press. 2014. 246 hlm. + Indeks

Wahyudi Akmaliah

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
wahyudiakmaliah@gmail.com

PENGANTAR

Pada tahun 2014 dan awal 2015 ini ada tiga hal penting yang terjadi dan muncul dalam ruang publik Indonesia yang mewarnai aktivitas sosial masyarakat. Aktivitas inilah yang secara tidak langsung memberikan kontribusi dalam membentuk wajah Indonesia pascarezim Orde Baru. *Pertama*, munculnya penyanyi Fatin Shidqia sebagai ikon perempuan muslim berjilbab, memenangkan kontes *Indonesia X Factor*. Indah Nevertari, perempuan muda berjilbab asal Medan yang kemudian menyusul sebagai pemenang kontes menyanyi *the Raising Star Indonesia* (Akmaliah, 2014). *Kedua*, terpilihnya Basuki Tjahaja Purnama, biasa dipanggil Ahok, menjadi orang Tionghoa pertama dalam sepanjang sejarah Indonesia menjadi gubernur setelah menggantikan Joko Widodo yang terpilih sebagai Presiden Republik Indonesia. *Ketiga*, munculnya film-film islami yang diadaptasi dari buku, khususnya dengan latar belakang luar negeri yang memvisualisasikan pengalaman muslim Indonesia di negara mayoritas nonmuslim dan sekuler, seperti *99 Cahaya di Langit Eropa*, *Haji Backpacker* dan *Assalamualaikum Beijing!* Pada era rezim Orde Baru, ketiga hal tersebut relatif tidak terjadi. Selain cengkeraman otoriter dengan sistem *panopticon* yang diterapkan, rezim Orde Baru masih menganggap bahwa Islam adalah ancaman berbahaya kedua setelah komunis (baca: PKI). Meskipun diakui, awal tahun 1990-an, rezim Orde Baru mengubah kebijakannya dari

anti-Islam menjadi rezim yang tampak islami dengan adanya kebijakan-kebijakan yang mendukung aktivitas muslim Indonesia (Hefner, 1993).

Khusus untuk Tionghoa, mereka adalah etnis yang selalu menjadi kambing hitam dan sapi perah sejak era rezim Orde Baru. Kehadirannya diperlukan, khususnya dalam menguatkan perekonomian melalui bisnis-bisnis yang mereka jalankan, tetapi di satu sisi, aktivitasnya dibatasi melalui pelbagai aturan diskriminatif. Meskipun gelombang perubahan pascarezim Orde Baru yang ditandai oleh tiga hal di atas begitu cepat, ingatan sosial mengenai stigma antikomunis yang diproduksi rezim Orde Baru dan direproduksi oleh masyarakat tidak benar-benar hilang. Warisan tersebut justru menjadi semacam ingatan yang diawetkan oleh sebagian besar anggota masyarakat. Ini tecermin dengan adanya penolakan di beberapa kampus, seperti Yogyakarta, Malang, dan Padang terkait dengan pemutaran film *Senyap* dengan dalih kekhawatiran munculnya ajaran komunis dan bangkitnya PKI. *Kemunculan film Senyap menjadi peristiwa keempat yang penting*. Alih-alih berbicara mengenai ajaran dan bangkitnya komunisme dan PKI, film tersebut justru menguraikan peristiwa gelap yang terjadi pada tahun 1965–1966 yang selama ini ditutupi dengan dalih “G30S/PKI” dan membuka narasi pedih atas kehilangan sang kakak yang hilang, yang diperankan oleh Adi Rukun sebagai adik korban (Anonim, 2014, 2014a; Anonim, 2014b). Ironisnya, penolakan tersebut diperkuat dengan adanya pernyataan Lembaga Sensor Film (LSF)

yang melarang film dokumenter garapan Joshua Oppenheimer tersebut (www.pikiran-rakyat.com, 5 Januari, 2015).

Empat peristiwa di atas tidak ada dalam pembahasan buku yang ditulis Heryanto ini. Namun, hal tersebut dapat menjadi konteks kekinian dalam membaca buku kedelapan karya Heryanto ini. Terkait dengan empat hal tersebut, pertanyaan yang dapat diajukan, mengapa dalam kurun waktu 17 tahun pascarezim Orde Baru kondisi itu bisa berubah dengan cepat? Apakah karena runtuhnya rezim Orde Baru yang menandakan “hilangnya” struktur kekuasaan warisan rezim tersebut yang memungkinkan perubahan terjadi? Jika struktur kekuasaan tersebut hilang, mengapa warisan ingatan antikomunis masih begitu kental dalam benak masyarakat? Apakah karena lemahnya posisi negara yang membuat sebagian masyarakat muslim Indonesia dapat mengekspresikan identitasnya dalam ruang publik yang memungkinkan untuk mendominasi dengan adanya arus islamisasi, sebagaimana dikhawatirkan oleh Bruinessen (2013) dan Ricklefs (2012)? Ataukah itu disebabkan karena adanya kekosongan kekuasaan yang memungkinkan pelbagai kekuatan saling berkontestasi dan memperebutkan dominasi di ruang publik (Heryanto, 2014)? Meskipun tidak terkait dalam empat hal tersebut, bagaimana menempatkan posisi K-Pop yang digemari oleh anak muda muslim Indonesia di tengah identitas mereka dalam menjaga kesolehan dan, di satu sisi, mencoba menjadi modern dengan mengonsumsi produk-produk global? Apakah kehadiran Ahok sebagai gubernur pertama dari etnis Tionghoa menandakan hilangnya diskriminasi? Secara garis besar, konteks pertanyaan-pertanyaan inilah yang diuraikan secara sistematis oleh Heryanto dengan menyandarkan pada budaya visual sebagai basis materi analisis, seperti film, televisi, media sosial, dan riset etnografi mendalam dengan menjadikan Pulau Jawa sebagai subjek studi.

Untuk memudahkan dalam menguraikan gagasan Heryanto, saya membagi tulisan ini menjadi empat sistematika pembahasan. Pertama, latar belakang, pemetaan, dan konseptualisasi terkait dengan buku yang akan dibahas oleh Heryanto. Ini dilakukan untuk memudahkan pembaca mengikuti alur pembahasan dalam buku tersebut. Kedua, pertarungan ideologi dalam

film-film Indonesia dengan membahas tiga hal, yaitu Islam, peristiwa 1965–1966, dan minoritas etnik Tionghoa. Ketiga, Islam, K-Pop (*Korean Pop*), dan pemilu. Keempat, penutup, berisi kritik simpulan pembahasan keseluruhan buku.

LATAR BELAKANG, PEMETAAN, DAN KONSEPTUALISASI

Dalam bagian pengantar, Heryanto memberikan gambaran dan pemetaan terkait isi buku yang dibahasnya sebagai konteks dan latar belakang pengetahuan dalam menghubungkan bab-bab selanjutnya. Pengantar ini juga menjadi kerangka dasar terkait teori dan konsep yang digunakannya dalam membahas keseluruhan buku ini. Ada tiga hal utama yang dibahas dalam bab pengantar. Pertama, perbandingan antara Indonesia pascarezim Orde Baru dan pasca kemerdekaan untuk melihat konteks Indonesia saat ini dengan mengaitkan pada perspektif sejarah, persoalan ideologi *hyper-nasionalisme* yang menjadi imajinasi publik kebanyakan, dan adanya amnesia publik dalam memahami kompleksitas sejarah. Dalam perspektif sejarah, menurut Heryanto, apa yang terjadi pascarezim Orde Baru seolah-olah telah terjadi pada perubahan signifikan dan memunculkan beragam kebaruan dalam pelbagai hal. Padahal, beberapa tahun sebelum jatuhnya rezim Orde Baru, secara formal perubahan itu sudah mulai terjadi, seperti pemberhentian propaganda film G30S/PKI di televisi-televisi swasta dan adanya intensitas yang cukup masif dengan munculnya ekspansi industri media dengan ragam bentuknya serta adanya perubahan cara berpakaian perempuan berjilbab, dari sekadar menutup aurat hingga mengikuti tren modern yang berkembang saat itu. Sementara itu, persoalan ideologi *hyper-nasionalisme* pasca kemerdekaan itu lebih dirayakan pada acara-acara serimonial dan acara-acara pribadi serta hiburan yang membadan dalam keseharian kebanyakan orang Indonesia.

Di bawah rezim Orde Baru, pemerintah Suharto memodifikasi sentimen tersebut dengan menciptakan elemen-elemen berbau populis, dan menanamkan sistem fasisme sesuai dengan rezim militer, seperti pentingnya pemakaian seragam, upacara, dominasi budaya maskulin,

dan adanya bentuk ketakutan yang berbau asing. Meskipun tidak berbentuk doktrinal, sentimen nasionalisme ini muncul dalam beberapa aktivitas dan momen-momen tertentu, seperti menonton pertandingan internasional tim kesebelasan sepakbola Indonesia, dan adanya ketegangan dengan negara tetangga, Malaysia. Lebih kentara, sentimen nasionalisme ini muncul dalam film-film komersil sejak tahun 2000-an. Sayangnya, adanya sentimen tersebut tidak didukung dengan pemahaman sejarah yang baik sehingga memunculkan semacam amnesia publik dalam mengingat dan menghafalkan beberapa tokoh Indonesia yang juga memberikan kontribusi signifikan, yaitu PKI dan tokoh-tokoh kiri. Diakui, kondisi amnesia publik ini adalah warisan yang diciptakan rezim Orde Baru dalam mengambinghitamkan PKI dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya dengan narasi fiksi, melalui peristiwa 1965–1966 yang mengakibatkan banyak jatuhnya korban melalui pembunuhan, pemenjaraan, dan stigmatisasi. Akibatnya, hal ini menyebabkan ketidakmampuan sebagian besar masyarakat Indonesia dalam membaca isu-isu kekinian yang sebenarnya memiliki tautan dengan peristiwa 1965–1966.

Kedua, media baru dan perubahan tatanan sosial dan politik. Munculnya media baru dan teknologi yang dihasilkan ini bukan hanya terjadi di Indonesia, melainkan juga secara global dengan adanya internet sebagai penghubung di dunia virtual. Kemunculan media sosial seperti *Facebook* dan *Twitter* memberikan dan menambah warna baru dalam interaksi sosial masyarakat di dunia maya secara *online*, yang sering kali berdampak dalam dunia *offline* keseharian. Menurut Heryanto, memasukkan foto *selfie* ke dalam Facebook saat orang bertemu dengan temannya di sebuah kafe mungkin suatu hal yang banal. Akan tetapi, aktivitas di media sosial menjadi sangat serius bila itu menyangkut teritorial dan kedaulatan sebuah negara. Kehadiran peretas yang membocorkan rahasia-rahasia negara yang kemudian disebarkan oleh sebuah situs, sebagaimana terjadi oleh *Wikileaks*, dan adanya serangan untuk mengacak-acak satu situs negara sekadar untuk memperlakukan, adalah contoh betapa pentingnya mendiskusikan teknologi dalam media baru ini. Apalagi, ada banyak gerakan-gerakan di media sosial secara *online* yang turut membentuk wajah

publik dalam memengaruhi kebijakan ataupun untuk menggerakkan massa dalam melakukan sesuatu. Di sisi lain, tumbuhnya kapitalisme media pascarezim Orde Baru di Indonesia dengan munculnya media massa cetak dan *online* juga menjadi kekuatan institusi baru di Indonesia yang memengaruhi dan sering kali mendominasi wacana ruang publik sosial politik di Indonesia. Terpilihnya SBY selama dua periode salah satunya berkat bantuan kekuatan media melalui konstruksi pencitraan yang dibangun.

Ketiga, budaya populer, identitas, dan kesenangan (*pleasure*). Ini adalah pembahasan utama yang akan diulas dalam bab-bab selanjutnya, yaitu dengan membicarakan budaya layar (*screen culture*) kaca di Indonesia, khususnya film dan drama televisi. Budaya layar kaca yang dimaksud dalam studi ini adalah sebagai bagian dari institusi sosial secara luas dan praktik-praktiknya yang secara umum dikenal sebagai budaya populer. Khusus pembahasan dalam bab buku ini, isu yang dibahas oleh Heryanto adalah budaya dan politik yang memiliki kaitan dengan sejarah dalam pembentukan identitas dan kontestasi terkait bahan materi, khususnya film yang dipilih. Selain itu, dalam pembahasan budaya layar kaca ini, Heryanto akan membahas dinamika terkait dengan proses produksi, sirkulasi, dan resepsi masyarakat. Terkait dengan definisi budaya populer dan praktik yang digunakan, Heryanto menggunakan definisi tersebut secara bergantian ataupun bersamaan. Pertama, sebagai satu materi, baik itu musik, film, pakaian, fashion, televisi, yang diproduksi secara massal untuk keperluan hiburan. Di sini, masyarakat ditempatkan sebagai konsumen yang digerakkan melalui basis keuntungan sebagai dasar yang bertujuan untuk komoditas. Definisi kedua adalah budaya populer yang nonindustri, dibuat secara independen, dan disirkulasikan melalui praktik-praktik komunikasi yang digunakan untuk beragam tujuan, seperti acara-acara publik, festival, dan parade. Definisi budaya populer kedua ini berlawanan dengan yang pertama, karena materi itu dibuat dan diciptakan oleh dan untuk orang secara individu. Dengan demikian, nilai komersil dalam barang yang diciptakan ini menjadi relatif minimal.

Di sini, ada tiga alasan utama mengapa ia mengangkat studi budaya populer sebagai narasi

besar dalam buku ini, terkait dengan minim dan terlambatnya para sarjana ilmu sosial untuk tertarik mengangkatnya menjadi isu utama dalam studi-studi mereka, khususnya di Asia. *Pertama*, Indonesia pernah mengalami negara industri, di mana budaya populer adalah produk dari masyarakat Industri, yang terkait dengan teknologi produksi massa, distribusi, dan duplikasi, yaitu; 1) akhir abad ke-19, di bawah kolonial Belanda, di mana Indonesia (dahulu bernama Hindia Belanda) adalah negara jajahan yang berorientasi industri dan 2) awal tahun 1980-an. *Kedua*, adanya paradigma dominan mengenai studi Indonesia yang sudah berakar, khususnya mengenai negara-bangsa dan modernisasi. Ini tecermin dengan adanya studi-studi seperti militer, HAM, korupsi, Islam garis keras, kekerasan dan konflik etnik-agama. Di sisi lain, studi-studi mengenai Indonesia, dalam lintasan sejarah, baik ditulis sarjana asing dalam dan luar negeri, memfokuskan pada sesuatu yang eksotik dan ataupun kebudayaan tinggi serta dianggap memberikan dampak besar terhadap bangunan sejarah. Ini sebenarnya adalah cara pandang sebagai bagian dari warisan imajinasi kolonial dengan menganggap pentingnya nilai otentik satu etnik ataupun kebudayaan tertentu yang harus dijaga dan “diawetkan”. *Ketiga*, adanya bias maskulin. Maksudnya, studi-studi yang terkait dengan modernitas, negara-bangsa, ekonomi, agama, konflik, dan korupsi itu lebih banyak terkait dengan aktivitas laki-laki. Akibatnya, isu gender menjadi isu privat dan ruang domestik. Padahal, pembagian itu menjadi persoalan di tengah isu politik identitas yang tidak dapat dipisahkan apa itu publik dan privat, khususnya terkait dengan dunia hiburan dan kesenangan seiring dengan meningkatnya islamisasi.

Untuk menguatkan argumentasi setiap bab yang dibangun, khususnya mengenai Islam, Heryanto mengajukan *Post-Islamism* dengan meminjam teorinya Asef Bayat untuk menelisik munculnya islamisasi ruang publik di Indonesia dalam bab dua *Post-Islamism: Faith, Fun, and Fortune*. *Post-Islamism* adalah konsep yang digunakan oleh Asep Bayat dalam membaca perubahan sosial, politik, dan ekonomi yang terjadi di Timur Tengah, khususnya Mesir dan Iran pasca jatuhnya rezim otoriter dan legiti-

masi kekuasaan, yang menciptakan kekosongan kekuasaan pada tahun 2000-an. Akibatnya, muncul kekuatan-kekuatan baru dalam melakukan kontestasi ruang publik. Di sini, anak muda melalui budaya populer memberikan diskursus baru dalam mendefinisikan identitas Islam di tengah arus globalisasi dan budaya konsumsi. Ambivalensi dan kontradiksi menjadi suatu hal yang harus mereka hadapi di tengah upaya menjaga keyakinan sebagai seorang muslim dan, di satu sisi, ingin menjadi bagian dari sistem modernitas. Meskipun Bayat hanya memfokuskan studi dan menempatkan konsep *post-islamism* di Timur Tengah, Heryanto memodifikasinya dalam konteks Indonesia, dengan beranggapan adanya dua kesamaan, yaitu adanya kekosongan kekuasaan pascarezim Orde Baru dan munculnya arus budaya populer yang dipraktikkan oleh anak muda Islam Indonesia melalui tindakan-tindakan yang dianggap melawan arus normatif praktik keberislaman.

PERTARUNGAN IDEOLOGI DALAM FILM-FILM INDONESIA

Meskipun membahas Islam dan budaya populer dengan menjadikan *Post-Islamism* sebagai kerangka analisis, Heryanto membahas dua tema yang lain, yaitu peristiwa 1965 dan etnik minoritas Tionghoa ini terlihat dalam bab empat *A Past Dismembered and Disremembered*, bab lima *the Impossibility of History*, dan bab enam *Ethnic Minority Under Erasure*. Ketiga pembahasan ini adalah bagian dari analisis budaya populer politik keseharian orang Indonesia dengan menyandarkan pada film-film Indonesia sebagai basis materi analisis yang didukung dengan sejumlah wawancara dan observasi lapangan. Alasan utama mengapa film adalah karena ia dapat menjadi materi yang berharga dalam menginvestigasi relasi sosial dalam masyarakat, baik itu kesadaran publik, fantasi, maupun satu bentuk keprihatinan (halaman 50). Untuk memudahkan pembacaan, dalam tulisan ini, saya menjelaskan tiga hal tersebut dalam pembahasan selanjutnya. Saya sengaja tidak melakukan penulisan pembahasan ini secara ketat sesuai dengan struktur buku yang disuguhkan oleh Heryanto. Selain untuk menguraikan narasi dan signifikansi pembahasan film,

ini saya lakukan untuk menangkap ide pembelaan yang secara implisit digambarkan olehnya terkait mereka sebagai *liyan*, baik secara sosial, politik, maupun ekonomi.

Islam dalam Budaya Populer

Jatuhnya rezim otoriter Suharto pada 21 Mei 1998 telah menciptakan momen disorientasi, yaitu munculnya kekosongan kekuasaan yang sebelumnya sangat represif. Di tengah situasi kekosongan ini, muncul beragama faksi, ideologi, dan kekuasaan yang mencoba menguasai ruang publik, tidak terkecuali dunia film. Di sini, Heryanto mencoba melihat politik keseharian masyarakat muslim Indonesia dan kontestasi yang terjadi dengan menganalisis empat film yang memiliki keterkaitan antara wacana, pembuat, dan penonton. Film *Ayat-Ayat Cinta* (AAC) yang menyedot perhatian masyarakat Indonesia, khususnya komunitas muslim, bagi Heryanto, AAC bukan sekadar film biasa, melainkan representasi dari *Post-Islamism* di Indonesia; menggambarkan mengenai pandangan seorang muslim, berasal dari keluarga yang sederhana, taat agama, memiliki akhlak yang baik, pintar, dan di satu sisi bergaya hidup modern. Di sisi lain, AAC adalah representasi yang mengisi kekosongan tentang kebanyakan kelas menengah Indonesia, di mana mereka sering berjalan dan berbelanja di mal dan menemukan diri mereka saat menonton film tersebut di bioskop. Antusiasme masyarakat yang tinggi, ditandai dengan rekor penjualan tiket AAC, memperkuat bahwa film ini merupakan bagian dari produk budaya populer Islam.

Meskipun dianggap sukses, film ini menuai kritik, baik oleh Hanung Bramantyo sebagai sutradara, Habibburahman As-Zirrazy (Kang Abik) sebagai penulis novel, para pembaca novelnya, dan penonton. Bagi Hanung, memvisualisasikan sebuah novel, apalagi bertema agama, ke dalam film tidaklah mudah. Ini karena, ia harus berhadapan dengan para pembaca fanatik yang sudah membayangkan menonton film sebagaimana mereka membayangkan akan seperti novelnya. Apalagi, ia dihadapkan dengan tokoh Fahri dalam film novel ini sebagai sosok yang sempurna sebagai laki-laki muslim modern. Dari sisi penulis novel, kang Abik melakukan intervensi kepada Hanung agar tokoh-tokohnya

berasal dari pondok pesantren, dan sebisa mungkin memiliki sikap islami dan pengetahuan Islam. Sementara itu, dari pihak produser meminta agar film ini dapat menjangkau khalayak publik Indonesia lebih luas. Dari tiga intervensi itulah, Hanung bernegosiasi dalam proses pembuatan film tersebut dengan memformulasikan konsep hibriditas, yaitu mencampurkan pelbagai elemen antara teks-teks Islam dan non-Islam yang dipinjam dari industri hiburan seperti Hollywood dan Bollywood. Dalam menjelaskan hal tersebut, Hikmat Darmawan (2014) mengistilahkannya sebagai film yang masuk dalam “tradisi *hollywoodisme*”, atau “moda film industri *mainstream* bercorak *hollywoodisme*”. Dengan formula semacam inilah film ini menghasilkan jumlah penjualan tiket bioskop spektakuler. Di sisi lain, film ini dijadikan mediasi politik agar terlihat taat dan islami, yang ditandai dengan banyaknya para politisi dan bahkan presiden menonton film tersebut. Namun, akibat negosiasi tersebut, Hanung mendapatkan kritik, baik dari kang Abik maupun dari pembaca setianya yang menganggap bahwa film itu kurang islami dan bahkan tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman.

Dampaknya, film itu tidak hanya menjadi pusat kritik bagi kang Abik, tetapi juga bagi Hanung sendiri. Bentuk kritik tersebut bagi kang Abik terlihat dengan munculnya *Ketika Cinta Bertasbih 1 dan 2* (KCB) dengan mengangkat Chaerul Umam, sutradara kawakan yang sering mengangkat film-film dengan isi Islam di dalamnya. Di sini, mereka tidak hanya membuat film secara islami semaksimal mungkin, tetapi mengangkat para calon pemeran utama melalui proses seleksi dengan mengedepankan pengetahuan agama, tampilan busana, dan nilai keislaman sebagai prasyarat utama untuk lolos seleksi. Sementara itu, bagi Hanung, bentuk dari kritik film AAC dan juga KCB adalah dengan dibuatnya *Perempuan Berkalung Sorban* (PBS) yang memiliki arus pemberontakan dan sekaligus kritik melalui tokoh Annisa terhadap kemapanan dominasi patriarki dalam Islam yang dibungkus dalam norma-norma agama dengan interpretasi tekstual. Bagi Heryanto, tampaknya, kontestasi itu menunjukkan bagaimana ketegangan yang terjadi dalam masyarakat *Post-Islamism* antara ingin menguatkan orientasi politik Islam dan di satu sisi

ingin menunjukkan Islam dan modernitas sebagai sebuah pertemuan yang saling melengkapi.

Peristiwa 1965–1966

Peristiwa 1965–1966 adalah “tahun yang tak pernah berakhir” (Roosa dkk., 2004). Hal itu merupakan peristiwa tergelap, yang mengakibatkan terbunuhnya korban 500.000–1.000.000 orang Indonesia karena mereka PKI dan di-PKI-kan serta ribuan dari mereka yang ditangkap tanpa proses pengadilan. Dua tahun tersebut merupakan momen yang mengubah lanskap sejarah masyarakat Indonesia saat ini (Heryanto, 2006, 2012; Farid, 2007, 2010, 2013; Roosa, 2004). Dalam bagian ini Heryanto memfokuskan posisi film sebagai arena indoktrinasi dan, di satu sisi, sebagai ruang untuk melawan. Di tengah itulah dominasi kontestasi atas wacana yang membentuk ruang publik bisa dilakukan. Film sebagai arena indoktrinasi/propaganda dalam peristiwa 1965 bisa dilihat dengan munculnya Proyek Film Kopkamtib pada 15 April 1969. Proyek ini diharapkan dapat memproduksi film-film dokumenter sebagai media perang urat syaraf dalam melawan musuh-musuh, baik yang ada di Indonesia maupun luar negeri. Namun, sebagaimana ditegaskan Heryanto, memproduksi film ini tidaklah mudah dan membutuhkan waktu yang lama untuk membuat karya dengan standar dan kualitas yang baik. Sebagai percobaan awal, dibuatlah dua film yang mengangkat peranan kecil Suharto dalam perang militer dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 dalam film *Janur Kuning* (Surawidjaja, 1979) dan *Serangan Fadjar* (Noer, 1981). Setelah proses dua tahun produksi, Proyek Film Kopkamtib menghasilkan propaganda film yang sangat berpengaruh dan menjadi ingatan sosial masyarakat Indonesia sepanjang rezim Orde Baru berkuasa, yaitu *Pengkhianatan G 30 September*. Keberhasilan film ini kemudian disusul dengan film-film propaganda antikomunis/PKI lainnya, seperti *Penumpasan Sisa-Sisa PKI Blitar Selatan/Operasi Trisula* (1986) dan *Djakarta 1966* (1982).

Meskipun rezim Orde Baru sudah runtuh, warisan reproduksi antikomunis masih membekas dan memengaruhi ingatan sosial kebanyakan orang Indonesia hingga saat ini. Hal ini bisa dilihat dengan adanya pelbagai kejadian aksi massa

paramiliter atas nama Islam anti-PKI dengan melakukan kekerasan dan penutupan satu acara terkait dengan pengungkapan kebenaran peristiwa 1965–1966. Namun, dengan adanya dominasi di tengah situasi tersebut, perlawanan mematahkan wacana antikomunis tidak pernah berhenti. Salah satu bentuk perlawanan tersebut adalah dengan munculnya film-film, baik komersil maupun independen/indie yang menarasikan peristiwa 1965–1966 lebih empatik sebagai bentuk antitesis dan kontestasi terhadap wacana dominan antikomunis selama ini. Adanya film-film peristiwa 1965–1966 dengan sudut pandang yang berbeda dan memberikan alternatif baru dalam melihat peristiwa tersebut ini dimungkinkan bisa hadir seiring dengan berkembangnya teknologi media dalam industri televisi dan film. Di antara film-film tersebut, baik komersil maupun indie, misalnya, *the Years of Living Dangerously* (1983), *Gie* (2005), *Shadow Play* (2001), *Sang Penari* (2011), *the Act of Killings* (2012), *Kado untuk Ibu* (2004), *Putih Abu-Abu: Masa Lalu Perempuan* (2006), *Sinenger: Sesuatu yang Dirahasiakan* (2007), *Djejak Darah: Surat Teruntuk Adinda* (2004), *Puisi Tak terkuburkan* (1999). Bagi Heryanto, kehadiran film-film tersebut dapat menjadi jembatan dan medium agar masyarakat Indonesia dapat belajar mengenai sejarah kekerasan masa lalu mereka yang kelam.

Etnik Minoritas Tionghoa

Diakui, tidak ada kekerasan dan pelanggaran HAM di Indonesia yang melebihi skala kekuatan destruktif yang dihasilkan akibat peristiwa 1965–1966. Namun, dengan konteks berbeda, reproduksi stigma dan stereotip yang dibuat oleh rezim otoriter Orde Baru, memiliki pola peminggiran yang relatif sama antara korban/keluarga korban peristiwa 1965–1966 dan etnik Tionghoa. Reproduksi stereotip dan stigma ini, dalam beberapa hal, memiliki irisan yang sama. Peminggiran etnis Tionghoa ini bisa dilihat bagaimana rezim Orde Baru memperlakukan mereka. Meskipun sudah beranak pinak dan menjadi bagian dari Indonesia selama bertahun-tahun, mereka tetap dianggap sebagai “orang asing” yang bukan bagian dari Indonesia. Hal ini terlihat dengan sejumlah aturan yang

meminggirkan mereka, di antaranya, mulai dari aturan pergantian nama yang berbau Tionghoa menjadi berbahasa Indonesia, dan adanya surat pernyataan yang menyatakan diri sebagai warga Indonesia. Dampaknya, di bawah rezim Orde Baru, kontribusi signifikan yang diberikan oleh masyarakat Tionghoa untuk Indonesia dalam pelbagai bidang nyaris tidak terdengar dan tertulis serta menjadi bagian dalam diskursus publik Indonesia. Kondisi ini disebutkan Heryanto sebagai bentuk “penghapusan”.

Meskipun secara politik hak mereka dikebiri dan sering kali dijadikan kambing hitam, rezim Orde Baru mengeluarkan kebijakan paradoks, yaitu memberikan keistimewaan dan memilih segelintir elite Tionghoa dalam melakukan investasi dan bisnis. Dengan kata lain, sebagaimana sudah disebutkan dalam pengantar tulisan ini, etnis Tionghoa menjadi *sapi perahan* bagi rezim Orde Baru; secara etnis dianggap berbahaya, namun di satu sisi, mereka, secara esensial, adalah orang yang dianggap mampu dalam berbisnis dan mengembangkan satu usaha. Jika ada satu kejadian yang merusak ataupun mengganggu keamanan politik, budaya, dan ekonomi negara maka mereka dengan kondisi menggantung seperti ini dapat dijadikan sebagai *kambing hitam*. Menurut Heryanto, peminggiran ini setidaknya dikarenakan karena dua hal; Pertama, warisan kolonial Belanda yang secara fiktif mengategorikan masyarakat jajahannya kepada tiga kelompok, yaitu Eropa, Timur Asing (*Foreign Oriental*), dan warga asli (*natives*), di mana etnis Tionghoa dikategorikan sebagai kelompok yang kedua. Kedua, adanya kategori sebagai ras yang secara politik berbahaya, karena diasumsikan memiliki kaitan dengan keturunan China daratan, yang dikuasai Partai Komunis yang memiliki kekuatan di dunia. Di satu sisi, dalam pandangan rezim Orde Baru, dibalik usaha kudeta yang dilakukan oleh PKI dalam peristiwa 1965–1966, terkenal dengan *G30S/PKI*, itu melalui bantuan negara China.

Alih-alih adanya penghargaan, dalam dunia film tidak ada pengakuan kepada orang Tionghoa yang telah mewarnai wajah dunia industri hiburan di Indonesia. Ini tecermin dengan tidak adanya satupun nama orang Tionghoa disebutkan dalam dunia perfilman dan ataupun kontribusi yang

mereka torehkan. Padahal, film *Darah dan Doa* yang dibuat oleh Usmar Ismail, yang dijadikan sebagai tonggak film pertama di Indonesia pada 11 Oktober 1962, dibuat melalui bantuan rumah produksi orang-orang Tionghoa dan Usmar turut menimba ilmu dalam rumah produksi mereka. Kalaupun ada sebutan orang Tionghoa dalam film-film Indonesia itu pun hanya satu, yaitu *Putri Giok (1980)*, sebagai salah satu nama keluarga etnis Tionghoa Indonesia. Namun, kemunculan keluarga ini hanya dijadikan bahan stigma sebagai persoalan bangsa yang harus dihapuskan untuk menguatkan propaganda asimilasi yang dibangun rezim Orde Baru. Lebih jauh, kontribusi signifikan yang telah diberikan oleh etnis Tionghoa digambarkan Krishna Sen (2006), yang dikutip Heryanto (hlm. 145), justru “para imigran China-lah yang selama ini menjadi fondasi industri film di Indonesia dan secara ekonomi menjadi tulang punggung dalam mengembangkannya sejak tahun 1930-an”.

Seiring dengan runtuhnya bangunan fondasi rezim Orde Baru, warisan ini tampak ditinggalkan. Ini terlihat dengan munculnya film-film yang menaruh perhatian kepada etnis Tionghoa pada tahun 2000-an, di mana justru sutradaranya adalah orang di luar Tionghoa. Film *Cau Bau Kan (2002)* dan *Gie (2005)* adalah di antara film-film yang menjadi pembuka untuk mendiskusikan etnis Tionghoa secara luas. Namun, meskipun struktur rezim Orde Baru sudah hilang, warisan stereotip ini ternyata masih melekat dalam film-film Indonesia. Di sini, menurut Sen (2006), orang Tionghoa masih dianggap sebagai kelompok pebisnis dan orang kaya dengan stereotip licik, korupsi, kasar, dan miskin empati kepada masyarakat Indonesia dan juga nasionalisme yang mereka bangun. Namun, apabila dilihat lebih saksama, sebagaimana ditegaskan Heryanto (halaman 161), stereotip itu makin berkurang seiring dengan munculnya anak muda kelas menengah dan adanya kesadaran baru toleransi antaretnik dalam ruang publik Indonesia.

ISLAM, K-POP (KOREAN POP), DAN PEMILU

Berbeda dalam bab-bab sebelumnya yang mengontekstualisasikan film sebagai basis analisis materi pembahasan, dalam dua bab terakhir

ini, *K-Pop and Gendered Asianization* dan *From Screen to Street Politics*, Heryanto memfokuskan mengenai anak muda Islam sebagai agen *K-Pop* di Indonesia dan juga wajah Pemilu Indonesia pada tahun 2009 yang menginisiasi keterlibatan kelas bawah dalam sosialisasi dan praktik *politik jalanan* (*street politics*) di tengah kehadiran pertumbuhan media dan industri hiburan yang telah membadan dalam praktik keseharian masyarakat Indonesia. Selain menggunakan sejumlah studi pustaka untuk mempertajam argumen yang dibangun, ia menggunakan hasil studi lapangan dan observasi selama tiga tahun (2009–2011) dalam dua bab terakhir ini. Selain melakukan wawancara kepada mahasiswi yang rentang umurnya 18–30 tahun, ia bersama tiga asisten peneliti mendatangi acara-acara khusus terkait *K-Pop* di Jawa Timur dan Jawa Barat. Menurut Heryanto, dibandingkan dengan yang sudah bekerja, perempuan yang menjadi informan dari kalangan kampus, jauh lebih memiliki waktu luang dan energi luar biasa dalam mengekspresikan dan menginisiasi imajinasinya mengenai *K-Pop* di ruang publik.

Sebelum membahas pengaruh *K-Pop* dan bagaimana anak muda Indonesia menjadi agen dan mengapresiasi budaya tersebut, dalam bab *K-Pop and Gendered Asianization* ini, Heryanto mendefinisikan ulang apa yang disebut dengan Asianisasi dengan mengajukan pertanyaan, yang saya simpulkan menjadi semacam ini; Apakah kehadiran *K-Pop* ini sebagai bentuk Asianisasi Asia dengan meminggirkan produk-produk budaya populer lokal? Dan, Apakah sebagai bentuk perlawanan dari westernisasi Amerika Serikat dengan kehadiran film dan gaya hidup melalui industri hiburan *Hollywood*? Dari sejumlah wawancara yang dihasilkan, Heryanto mendapatkan kesimpulan bahwa kehadiran *K-Pop* tidak menegaskan kehadiran budaya pop lokal dan ataupun produk budaya populer *Hollywood*, tetapi justru menghasilkan semacam proses Asianisasi dengan ditandai adanya perubahan signifikan dalam memandang dan mendefinisikan apa yang selama ini secara stereotip disebut sebagai kebudayaan barat. Dengan kata lain, elemen budaya populer barat sudah melekat secara inheren dalam pergeseran sosial dan budaya saat menganalisis Asianisasi tersebut. Pergeseran ini sebenarnya

tidak merepresentasikan perubahan satu entitas dengan entitas yang lain. Lebih jauh, Heryanto menegaskan bahwa gagasan Asianisasi tersebut merujuk pada pergeseran ataupun perubahan elemen-elemen tertentu di dalam hibriditas yang tinggi dan gabungan komposisi elemen pelbagai kebudayaan dalam arus kebudayaan transnasional.

Karena itu, sebelum datangnya industri *K-Pop*, produksi dan konsumsi industri hiburan populer dalam bentuk modern yang telah mengalami hibriditas bukanlah sesuatu yang baru di Asia Tenggara. Dalam konteks Indonesia, hibriditas kebudayaan melalui industri pop tersebut bisa dilihat dari beberapa fase. Pada pertengahan abad dua puluh, seni panggung, musik film, dan fotografi yang berasal dari India, Hongkong, Taiwan, China dan bahkan telenovela pada tahun 1970-an dan 1980-an, kita bisa melihat bagaimana wajah kebudayaan Indonesia dibentuk melalui produk-produk tersebut. Dua dekade setelahnya, mainan, animasi, komik, kartun, film, dan serial drama dari Jepang turut mewarnai jantung kebudayaan Indonesia dan Asia secara luas. Momen ini turut melahirkan generasi pertama Indonesia setelah munculnya televisi kabel yang bertransformasi dari mesin propaganda rezim Orde Baru menjadi industri swasta dengan beberapa program terpilih yang kemudian mendorong lahirnya kelas menengah. Dengan demikian, kehadiran *K-Pop*, menurut Heryanto (halaman 170), adalah bentuk perkembangan dan kelanjutan dari sejarah panjang arus kebudayaan lintas regional.

Meskipun Indonesia sudah mengalami irisan produk-produk budaya pop dari pelbagai negara di Asia dan Amerika Serikat, kehadiran *K-Pop* tetap menjadi keingintahuan orang terkait dengan masifnya pengaruh gelombang tersebut di pelbagai belahan dunia yang tidak memiliki kaitan dengan praktik konfusianisme di negara Asia, seperti Amerika Latin yang dominan beragama Katolik dan Indonesia yang mayoritas muslim. Bagi Kim Seong-kon (2012), sebagaimana dikutip Heryanto (halaman 179), faktor hibriditas budaya yang mencampurkan antara Timur dan Barat itulah yang memungkinkan anak-anak muda di belahan dunia menyukai *K-Pop*. Hal itulah yang membuat mereka dengan mudah untuk menyukai *K-Pop*. Pada saat bersamaan, mereka melihat

unsur eksotisme dan elemen-elemen asing yang dikenakan dalam pertunjukan-pertunjukan K-Pop. Di sisi lain, kehadiran K-Pop berbarengan dengan munculnya gelombang perubahan di negara Asia dan adanya kekosongan kekuasaan, seperti China, Vietnam, dan Indonesia (halaman 181). Dalam konteks ini, adanya acara-acara *cover dance* yang diinisiasi oleh anak muda Indonesia dalam menirukan dan mempraktikkan tarian dan lagu idola K-Pop mereka adalah satu usaha untuk mendekonstruksi representasi normatif gender dengan menguatkan konstruksi feminitas baru di Indonesia.

Adanya *Hallyu Explosion 2010*, di mana *K-Pop Cover Dance Parade* masuk di dalamnya, yang diadakan di *Mall Malang Olympic Garden* menjadi penguat argumen di atas. Meskipun komunitas K-Pop di Malang melihat bahwa Korea Selatan secara geografis sesuatu yang tidak bisa mereka jangkau, dan Jakarta adalah Metropolitan yang tidak bisa mereka datangi, namun mereka dapat mengadakan dan mengorganisasi acara K-Pop tersebut dengan swadaya mereka sendiri, tanpa adanya bantuan dari pihak sponsor dan ataupun Kedutaan Korea, sebagaimana sering dilakukan di Jakarta oleh komunitas penggemar K-Pop dan pihak sponsor sebuah produk. Di sisi lain, meskipun sebagian besar adalah anak muda muslim, tetapi itu tidak menghalangi mereka untuk menyukai dan merepresentasikan diri sebagai bagian dari K-Pop dengan berfoto ataupun menirukan tarian dan pakaian sesuai dengan idola mereka. Di sini, mereka tampaknya menemukan kebebasan baru dan adanya kenikmatan (*pleasure*) dalam bersosialisasi dengan sesama penggemar K-Pop yang lain. Padahal, jika menengok ke belakang, pertengahan tahun 1980-an, justru jilbab menjadi bagian dari penanda politik ketidaksetujuan ketika mereka direndahkan oleh keluarga dan teman mereka sendiri.

Terkait dengan politik, Pemilu 2009 merupakan babak baru keterlibatan pelbagai lapisan masyarakat berpartisipasi dalam pesta rakyat untuk dipilih secara langsung berdasarkan urutan terbanyak. Ini berbeda dengan pemilu sebelumnya, di mana calon wakil rakyat yang terpilih itu berdasarkan urutan ranking. Meskipun ranking

terbawah kalau memiliki suara terbanyak, tetap saja yang dimenangkan dan melaju sebagai anggota DPR RI ataupun DPRD adalah mereka yang memiliki nomor urut 1. Sistem baru tersebut inilah dapat menjadi media pendidikan politik rakyat secara langsung. Heryanto mencatat (halaman 195–196), dengan adanya sistem pemilihan politik terbaru ini banyak dari masyarakat, kebanyakan dari kelas bawah, turut serta untuk pemilihan DPRD. Misalnya, Tukang Becak yang diwakili oleh Abdullah, dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Tegal dan Karseno dari Partai Matahari Bangsa (PMB), Banyumas; Solemon Mooi sebagai tukang ojek dari partai tertentu di Kupang; Lasiman (Partai Demokrasi Pembaharuan, Solo) dan Erni Wahyuni (Partai Bintang Reformasi, Samarinda) yang mewakili pedagang kaki lima; Sukarji, tukang parkir (Partai Demokrasi Pembaharuan, Ponorogo); Joko Prihatin sebagai tukang cuci motor (Partai Amanat Nasional, Kudus). Meskipun mereka akhirnya tidak memenangkan perolehan suara terbanyak, namun itu memberikan efek pembelajaran dan partisipasi politik bagi masyarakat secara luas, ketika semua orang bisa dan berhak mewakili komunitasnya.

Berbeda dengan komunitas tersebut, artis-artis ternama juga turut serta dalam bursa calon anggota DPR RI dan DPRD. Bahkan, di antara mereka, mendapatkan perolehan yang cukup besar bila dibandingkan dengan politisi senior. Seperti Rieke Diah Pitaloka, Nurul Arifin, Dede Yusuf, Mandra, dan Rano Karno. Selain didukung oleh kemunculan dan perkembangan industri media sebagai katalisator dalam memengaruhi publik sosial, kehadiran mereka didukung oleh tradisi oral kebanyakan orang Indonesia yang sudah tertanam kuat sehingga popularitas menempati posisi terpenting dalam kemungkinan terpilihnya seseorang. Apalagi, adanya dukungan kapital yang kuat sangat memungkinkan untuk menggiring opini masyarakat dalam memilih salah satu calon yang diinginkan. Di sini, visi dan misi yang dibangun secara tertulis sering kali menjadi diabaikan. Dalam konteks ini, menurut Heryanto, kampanye pemilu adalah bagian dari budaya populer.

PENUTUP

Dari penjelasan di atas, dikaitkan dengan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dalam pengantar tulisan ini, terlihat bahwasanya kemunculan film-film islami dan munculnya dua penyanyi muslim memenangkan lomba menyanyi musik-musik pop tingkat nasional bukanlah suatu hal yang kebetulan. Hal ini karena adanya momentum dengan munculnya arus islamisasi di tengah kekosongan kekuasaan pascarezim Orde Baru yang diiringi dengan kehadiran film-film yang bertemakan Islam. Meskipun di tengah arus tersebut, upaya melakukan sekularisasi atas apa yang berbau agama tetap muncul. Akibatnya, kontestasi kedua kutub ini menciptakan unsur hibriditas dalam wajah Islam Indonesia saat ini. Diakui, pengakuan etnis Tionghoa dengan munculnya Ahok sebagai Gubernur Jakarta pertama di Indonesia dari etnis Tionghoa bukanlah menandakan bahwa masyarakat Indonesia, khususnya Jakarta, sudah terbuka terhadap mereka yang dianggap lain. Sebaliknya, justru dengan adanya sistem demokrasi secara langsung dengan adanya prosedur yang sudah ditetapkan, memaksa mereka untuk menerima pilihan tersebut. Proses “pemaksaan” dan adanya pembuktian kerja yang dilakukan oleh Ahok lambat laun mengikis kecurigaan dan kebencian atas etnis Tionghoa. Meskipun dalam dunia film, hal itu sudah ditunjukkan oleh Heryanto dengan munculnya sineas-sineas muda Indonesia yang memiliki keberpihakan kepada etnis Tionghoa dengan adanya representasi etnis tersebut dalam film-film yang mereka buat.

Terkait dengan peristiwa 1965–1966, upaya untuk mematahkan stigma PKI tersebut tidaklah mudah untuk dihilangkan, meskipun sudah bermunculan film-film yang mengangkat peristiwa tersebut lebih empatik, sebagaimana dijelaskan oleh Heryanto. Namun, kehadiran film-film tersebut setidaknya dapat menjadi ruang dialog, meskipun kecil, untuk menengok kembali apa yang dikonstruksikan jahat dan buruk oleh rezim Orde Baru. Terlebih lagi, kehadiran anak-anak muda Indonesia, yang kerap tidak memiliki beban sejarah seperti orang tua mereka dalam melihat masa lalu, dapat menjadi penyeimbang apa yang dimaksud dengan “kebenaran sejarah” yang sudah lama tertanam. Kemunculan foto Anindya Kusuma Puteri, Puteri Indonesia 2015,

dengan mengenakan kaos Palu Arit di media sosial *Instagram*, sebagai bentuk penghargaan karena telah diberikan kaos tersebut oleh delegasi dari Vietnam dalam program pertukaran pelajar memang menjadi kritikan banyak orang di media sosial. Namun, jika diamati, hal itu menunjukkan betapa sejarah kelam yang dianggap suram, membahayakan, dan penuh stigma menyeramkan menjadi hal yang biasa dan menyenangkan (*pleasure*) di tangan anak-anak muda.

Bertolak dari penjelasan tersebut, karya Heryanto ini dapat menjadi fondasi dalam melihat konteks politik keseharian masyarakat Indonesia dengan menjadikan budaya populer sebagai pendekatan dan materi analisis, yang masih relatif jarang digunakan oleh sebagian ilmuwan sosial, baik di Indonesia maupun luar negeri. Melalui buku ini juga, pembaca disuguhkan mengenai paradoks nasionalisme Indonesia dengan merentangkan penjelasan Indonesia dalam bingkai sejarah perbandingan, yaitu kolonial, rezim Sukarno, rezim Suharto, dan pascarezim Orde Baru. Perbandingan tersebut tidak hanya mengingatkan pembaca mengenai keterkaitan antara masa lalu, kini, dan masa depan, baik itu perubahan, persamaan, dan ataupun perkembangan sebagai bagian politik keseharian dalam membentuk wajah Indonesia saat ini. Memang, setiap bab dalam buku ini, jika diamati dengan saksama, tampak sebagai sesuatu yang terpisah, khususnya bila melihat bab terakhir yang kurang memiliki keterkaitan dengan bab-bab sebelumnya, namun Heryanto dapat menjahitnya dengan kemampuan *sociological imagination* yang matang dan cangguh sehingga “ketidakersambungan” itu menjadi jaringan logika yang mesti dipahami sebagai satu kesatuan.

Dalam konteks ini, membaca gagasan Heryanto tidaklah sekadar mengetahui lebih dalam mengenai Indonesia dalam lensa media, resepsi penonton, dan budaya para penggemar yang telah membentuk subkultur tersendiri, tetapi dapat mengasah kemampuan *sociological imagination* para pembaca, khususnya mengkaitkan satu hal dengan hal yang lainnya, satu peristiwa dengan peristiwa yang lain, dan konteks yang melatarbelakangi isu sosial dan politik dengan sejarah sebagai pembanding. Di sisi lain, adanya detail analisis dan paparan data yang rinci dalam

buku ini juga dapat menjadi inspirasi bagi mereka yang menempuh jalur keserjanaan Indonesia di tingkat internasional, bahwa ketekunan, komitmen, dan kerja-kerja nafas panjang dalam studi ilmu sosial dan politik di Indonesia menjadi sebuah keharusan agar tidak tergilas di tengah kerasnya persaingan menapaki jalan karier dunia keserjanaan internasional yang hanya mengenal permainan dua kata: terbitkan atau mati! (*publish or perish*).

PUSTAKA ACUAN

- Akmaliah, Wahyudi. (2014). "When ulama support a pop singer: Fatin Shidqia and Islamic popular culture discourse in the Post of Suharto regime". Paper has been presented on The Seventh Al-Jami'ah Forum: "Religious authority, piety and activism: Ulama in contemporary muslim societies", Islamic State University of Sunan Kalijaga, 28–30 November 2014.
- Anonim. (18 Desember 2014). *Penggeruduk Film senyap di UGM sembunyikan wajah*. Dikutip pada 6 Januari 2015, dari <http://www.tempo.co/read/news/2014/12/18/058629335/Penggeruduk-Film-Senyap-di-UGM-Sembunyikan-Wajah>.
- _____. (24 Desember 2014). *Polisi larang pemutaran film senyap di Padang*. Dikutip pada 2 Januari 2015, dari <http://www.tempo.co/read/news/2014/12/24/078630755/Polisi-Larang-Pemutaran-Film-Senyap-di-Padang>.
- _____. (11 Desember 2014). *Universitas Brawijaya Malang larang pemutaran film senyap*". Dikutip pada 2 Januari 2015 dari <http://news.liputan6.com/read/2145749/universitas-brawijaya-malang-larang-pemutaran-film-senyap>.
- Bambang Arifianto. (5 Januari 2015). *Komnas HAM pertanyakan pelarangan film senyap*. Dikutip pada 15 Januari 2015, dari <http://www.pikiran-rakyat.com/node/311016>.
- Bruinessen, Martin Van (Ed). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam, explaining the "conservative turn"*, Singapura: ISEAS.
- Darmawan, Hikmat. (26 Maret 2014). *99 Cahaya di Langit Eropa 1 & 2: Imajinasi Islam dalam nalar kekalahan*, dalam *Film Indonesia*. Dikutip pada 17 Januari 2014 dari <http://filmindonesia.or.id/article/99-cahaya-di-langit-eropa-1-2-imaginasia-islam-dalam-nalar-kekalahan#.VPUZxnyS7c>.
- Farid, Hilmar. (2007). Indonesia's original sin: Mass killings and capitalist expansion, 1965–66, dalam Kuan-Hsing Chen dan Chua Beng Huat (ed), *The Inter-Asia Cultural Studies Reader*, New York: Routledge
- Farid, Hilmar. (7 Oktober 2010). *Keadilan bagi Timor Leste prasyarat demokrasi di Indonesia*. Makalah disampaikan dalam peluncuran buku *Chega!* di Perpustakaan Nasional, Jakarta. Dikutip pada 10 Juli, 2013 dari <http://www.scribd.com/doc/39001922/Chega>
- Farid, Hilmar. (15 Juli 2013). *Warisan kunci politik orde baru adalah kemiskinan imajinasi politik, sosial, dan kultural!*, Wawancara dilakukan oleh Fildzah Izzati dalam Jurnal Indoprogres (*online*), edisi XII, 15 Juli 2013. Dikutip pada 20 Juli 2013, dari <http://indoprogres.com/lbr/?p=1364>
- Hefner, Robert W. (1993). *Civil Islam: Muslim and democratization in Indonesia*, Princenton, NJ: Princenton Press.
- Heryanto, Ariel. (2006). *State terrorism and political identity in Indonesia: Fatally belonging*, London and New York: Routledge.
- _____. (2012). Film, teror negara, dan luka bangsa, *Liputan Khusus Tempo: Pengakuan Algojo*, edisi 1–7 Oktober, 2012.
- _____. (2014). *Identity and Pleasure: The Politics of Indonesian Screen Culture*. Nus Press dan Kyoto University Press.
- Ricklefs, MC. (2012). *Islamitization and its opponents in Java: A political, social, cultural, and religious history, c. 1930 to Present*. Singapura: NUS Press.
- Roosa, John, Ayu Ratih, dan Hilmar Farid. (2004). "Sejarah lisan dan ingatan sosial". Dalam Roosa, John, Ayu Ratih, dan Hilmar Farid (ed), *Tahun yang tak pernah berakhir, memahami pengalaman korban 65: Esai-esai sejarah lisan*, Jakarta: ELSAM, TIM Relawan untuk Kemanusiaan, dan Institute Sejarah Sosial Indonesia.