praktik seperti ini semakin menguat. "Tolong sebulan ini jatah kami menindak," ujar Muhammad Allawi Usman (ketua Badan Investigasi FPI) seperti dilaporkan *Tempo Interaktif*.[6] Praktik seperti ini memang sulit dicarikan pembenarannya dari piranti legal kerangka negara hukum. Namun demikian, ketumpulan aparat keamanan membuat praktik seperti ini merebak luas.

Fenomena di atas mengingatkan kita kepada tesis Khamami Zada tentang ormas-ormas Islam garis keras di Indonesia. Sejumlah kelompok dimasukkan dalam kategori Islam garis keras ini, seperti dua ormas di atas, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Laskar Jihad Aswaja, dan HAMMAS Ikhwanul Muslimin.[7] Dalam pengamatan Zada, ormas-ormas ini menggunakan kekerasan sebagai instrumen bagi perjuangan sosial-ideologis mereka.

Dalam tampilan sosial-politik kelompok-kelompok seperti di atas, pengaruh Arab yang menjadi tempat lahirnya Islam kerap kali hadir dalam keyakinan dan praktik mereka di negeri ini. Hal ini tampak jelas dari kenyataan mereka yang tidak sesekali saja mendasarkan keputusan penting dari produksi ide dan aksi yang akan diambil pada fatwa para pemuka organisasi itu di tempat asalnya, Timur Tengah. HTI, sebagai misal, memiliki agenda besar untuk memproduksi kembali ide *khilafah* universal di negeri ini. Reproduksi agenda ini semakin menguat di masa reformasi sebagai respon terhadap buruknya kinerja Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa. Gagasan 'Selamatkan Indonesia dengan Syari'ah' dikumandangkan secara kencang oleh kelompok ini.[8]

Meski agenda *khilafah* universal ini tidak luput dari kritik atas fisibilitasnya dalam konteks kemodernan dan kenegarabangsaan,[9] menguatnya agenda ini paling tidak menjelaskan bahwa gagasan seperti ini telah menarik sekelompok masyarakat Islam Indonesia untuk menjadikannya sebagai agenda perjuangan dalam penegakan Islam di Indonesia dan penegakan Indonesia sebagai bagian dari dunia Islam. Lebih dari itu, bisa dikatakan bahwa gagasan seperti ini menunjukkan, gerakan Islam-Arab merupakan kelanjutan fase sejarah yang panjang dan belum selesai dalam sejarah Islam Indonesia.[10]

Fenomena yang sama juga terjadi di gerakan Salafi di Indonesia, seperti Laskar Jihad (dan FPI serta JI). Ideologi Islam yang dikembangkan oleh kelompok ini juga mengambil bentuk yang sama dengan yang dikembangkan di Timur Tengah sebagai tempat asalnya. Bagian fundamental dari ideologi ini adalah perujukan yang kuat terhadap Islam masa awal sebagai sebuah *perfect model* ajaran Islam.

Kelompok ini meyakini bahwa Nabi telah membentuk komunitas yang merupakan sebuah model masyarakat seperti yang dikehendaki oleh wahyu. Karena itu, mereka berupaya membentuk masyarakat persis seperti zaman Nabi, terlepas dari konteks sosiologis yang sudah berubah. Oleh karena itu pula, yang dinamakan pembaruan oleh kelompok seperti ini cenderung menunjuk kepada proses yang diinspirasikan oleh contoh pengalaman masa lalu.[11]

---

[6] Begitu pentingnya pernyataan FPI ini, *Tempo Interaktif* (www.tempointeraktif.com) menjadikannya sebagai *banner* dari tampilan depan halaman muka media online ini (bagian "Jakarta Kita") selama bulan November 2004 ini. Penampilan ini tidak lain untuk menunjukkan kontrasnya pemandangan FPI ini dari kelompok Islam moderat.

[7] Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002).

[8] Lihat tulisan Ismail Yusanto di Burhanuddin (ed.), *Syariat Islam Pandangan Islam Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal and The Asia Foundation, 2003).

[9] Lihat salah satu kritik oleh Luthfi Assyaukanie, "Perlunya Mengubah Sikap Politik Kaum Muslim," *Media Indonesia,* 19 Maret 2004.

[10] Lihat juga James Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia," (Paper, RSPAS-ANU, dipresentasikan di Konferensi Harvard Asia Vision 21, 29 April-1 Mei 2004), 2.

[11] John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*," dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1983), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keyakinan Salafi Indonesia seperti ini tidak berbeda dari keyakinan yang sama oleh kelompok Salafi di Timur Tengah. Bahkan, yang lebih penting lagi, keputusan-keputusan penting dari tindakan yang akan diambil oleh kelompok Salafi di Indonesia ini sering mendasarkan diri pada keputusan pembesar Salafi di Timur Tengah. Contoh yang konkret adalah pengambilan keputusan oleh kelompok Laskar Jihad Ja'far Umar Thalib, baik dalam pengerahan pasukan paramiliter ke Maluku maupun 'pembubaran' kelompok itu sendiri, yang kesemuanya mendasarkan diri pada restu dari ulama Salafi Timur Tengah.[12]

Pecahnya kelompok ini ke dalam dua kelompok besar, Salafi dan Salafi Jihadi,[13] juga mencerminkan kenyataan yang sama di kalangan Salafi Timur Tengah. Realitas ini di samping menunjukkan adanya pertautan yang erat antara Salafi Indonesia dan Salafi Timur Tengah, juga mengindikasikan bahwa kelompok Salafi di Indonesia tidak tunggal.

Menguatnya kecenderungan kelompok-kelompok Islam seperti di atas dengan pengaruh Arab yang kuat di dalamnya tampak menjelaskan bahwa secara ideologis, terdapat praktik adopsi besar-besaran *(total copying)* terhadap Islam yang dipromosikan oleh kelompok yang sama di Timur Tengah. Karena itu, konsepsi 'Islam impor-Arab' tampak mewakili kecenderungan yang dipraktikkan oleh kelompok-kelompok seperti di atas. Komponen sentral dari konsepsi Islam impor-Arab ini adalah muatan Islamisme sebagai sebuah keyakinan dan praktek yang menjadikan Islam sebagai basis ideologi gerakan sosial dan politik.[14]

Seperti halnya karakter fenomena sosial yang lain, akar sosial dari Islam impor-Arab ini pun juga tidak monolitik. Namun demikian, dari kenyataan yang tidak tunggal ini, ada dua kecenderungan besar yang mendorong penguatan Islam impor di akar sosialnya. *Pertama,* mereka yang menegakkan Islam impor ini cenderung berasal dari kalangan masyarakat Islam rural yang mengalami proses mobilisasi vertikal yang belum selesai. Kata 'belum selesai' di sini menunjuk kepada fase awal dari pergerakan sosial dari masyarakat tradisional-rural ke modern-urban. *Kedua,* mereka yang mempromosikan Islam impor ini cenderung berasal dari kalangan yang belum atau kalah mapan secara sosial-politik dibanding kelompok Islam Indonesia lainnya. Rata-rata mereka cenderung bukan dari kalangan yang secara sosial-politik sedang atau telah memegang kekuasaan dari kerangka negara Indonesia.

Oleh karena itu, pergerakan Islam impor-Arab ini juga bisa dipandang sebagai upaya perlawanan ideologis dari sekelompok masyarakat Islam terhadap dominasi kelompok Islam lainnya yang sedang memegang kekuasaan sosial-politik. Sebagai bentuk perlawanan itu, mereka menawarkan Islam impor sebagai jawaban atas kenyataan buruknya performa sosial-politik kelompok Islam mapan.

Menilik ideologi dan akar sosial kelompok Islam impor-Arab di atas, tampak bahwa secara ideologis terdapat proses Arabisasi dan atau 'Timur-Tengah-isasi' yang cenderung mutlak. Kreativitas lokal tidak terlalu ditampakkan. Bahkan, kreativitas lokal itu cenderung dikalahkan oleh kerangka besar dari Arabisasi itu. Kecenderungan tersebut mengalami proses sinergisasi dengan kerinduan yang besar di sejumlah kelompok Islam Indonesia tersebut untuk kembali kepada keyakinan dan praktik Islam masa lalu yang dipandang bisa memberikan 'obat penenang' bagi kehidupan masa kini. Kerinduan itu secara sosiologis semakin membesar dengan dipicu oleh keprihatinan atas maraknya praktik immoralitas, termasuk tercederainya prinsip akuntabilitas publik dalam penegakan jabatan publik.

---

[12] Lihat Anthony Bubalo dan Greg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia* (New South Wales, Australia: Lowy Institute, 2005), 74-79.

[13] Lihat International Crisis Group (ICG), *Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix* (Southeast Asia/Brussels: Asia Report No. 83, 13 September 2004).

[14] Mengenai diskusi menarik mengenai Islamisme di Indonesia, lihat Bubalo dan Fealy, *Joining the Caravan?*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Westernisasi Islam Pinggiran: Liberalisme Islam

Sementara pada sisi lain, reformasi Indonesia juga menjadi saksi atas suburnya benih liberalisme dalam ideologi Islam. Menguatnya wacana Islam liberal ini digiatkan, terutama, oleh aktivisme sejumlah pemikir muda Islam yang menjadi penyemangatnya dalam sebuah wadah intelektual yang bernama *Jaringan Islam Liberal* (JIL). Mereka berasal dari berbagai latar belakang sosial, seperti Lakpesdam-NU (Ulil Abshar-Abdalla), HMI-IAIN (Saiful Muzani dan Ihsan Ali Fauzi), Pemuda Muhammadiyah (Abd Rohim Ghazali) dan Paramadina (Luthfi Assyaukanie).

Menilik kemunculan awal JIL melalui pembentukan sindikasi Islam liberal di Indonesia, yang mulai aktif sejak Maret 2001,[15] tampak jelas bahwa ide liberalisme Islam mengemuka secara resonan pada periode transisional kehidupan kebangsaan Indonesia, sebagaimana menyeruaknya gagasan liberalisasi Islam Nurcholish Madjid pada awal 1970an yang menandai masa transisi masyarakat dan bangsa dari era Orde Lama ke era Orde Baru. Hal ini bukan untuk mengatakan bahwa di luar periode itu ide-ide Islam liberal tidak muncul. Penguatan ide-ide Islam liberal pada masa transisi seperti tersebut dapat dimegerti keberadaannya akibat munculnya kondisi-kondisi tertentu masyarakat yang menuntut adanya respons tersendiri dari Islam yang dianggap bisa "membebaskan" mereka dari keterbelengguan yang selama ini menimpa mereka. Kondisi transisional inilah yang bisa menguatkan kemunculan ide-ide liberal dari Islam untuk menjawab tuntutan baru kehidupan masyarakat.

Dengan membentuk sindikasi Islam liberal di Indonesia, seperti yang dijelaskan di atas, mereka secara aktif melontarkan berbagai pemikiran Islam liberal di berbagai kesempatan. Masyarakat Indonesia tidak terlalu sulit untuk bisa mengakses dinamika wacana pemikiran tersebut, karena media yang digunakan oleh para aktivisnya dalam mendiseminasikan berbagai gagasan tersebut mempunyai jaringan yang cukup luas di berbagai daerah di tanah air.[16]

Besarnya volume produksi pemikiran Islam liberal, disertai dengan luasnya liputan *(coverage)* media tentangnya, telah menjadikan Islam liberal pada beberapa tahun terakhir sebagai "wacana baru" bagi Islam Indonesia kontemporer. Sebagaimana pula wacana Islam lain, seperti Islam radikal seperti dijelaskan di atas, Islam liberal juga cukup mewarnai diskursus Islam Indonesia pada beberapa waktu belakangan. Dengan demikian, berdirinya JIL adalah representasi apik dari kecenderungan liberalisasi Islam dimaksud.

Berbeda dengan kelompok-kelompok seperti Laskar Jihad dan FPI yang menempatan Timur Tengah sebagai rujukan, JIL cenderung menempatkan Barat sebagai acuan bagi artikulasi gagasan dan praktik Islam di Indonesia. Sebagaimana yang tampak pada penelitian Umaruddin Masdar[17] dan Asep Darkiman,[18] JIL banyak mengadopsi ideologi Barat dan menjadi terkungkung karenanya oleh pengaguman yang tinggi atas peradaban Barat. Bahkan, dalam produksi intelektualnya, aktivis JIL banyak merujuk kepada perbendaharaan intelektual Barat secara lebih kuat dibanding dengan perujukan yang

---

[15] Lebih detail mengenai sejarah JIL, lihat Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 4-7; "Tafsir Liberal dari Utan Kayu," *Gatra,* no. 3, tahun VIII (8 Desember 2001), 67.

[16] Lebih lanjut lihat Akh. Muzakki, "Contestation within Contemporary Indonesian Islamic Thought: Liberalism and Anti-liberalism," (Tesis MPhil, The Faculty of Asian Studies, The Australian National University (ANU), Canberra, Australia, 2005).

[17] Umaruddin Masdar, *Agama Kolonial:* Colonial Mindset *dalam Pemikiran Islam Liberal* (Yogyakarta: KLIK.R, 2003).

[18] Asep Darkiman, "Neoimperialisme dan Potret Buram Dunia Islam," *Pikiran Rakyat,* 7 April 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama kepada khazanah Islam seperti yang berkembang di Timur Tengah.[19]

Sejatinya, paradigma Islam liberal berangkat dari pemikiran atau konsepsi Leonard Binder dan Charles Kurzman. Dalam karyanya masing-masing, kedua ilmuwan ini memiliki paradigma yang berbeda terhadap wacana Islam liberal. Binder melihat Islam sebagai bagian dari liberalisme, seperti halnya di Barat, dengan mengidealisasikan dialog terbuka Islam dan Barat, termasuk juga dengan tradisi lokal Arab. Paradigma Binder ini selanjutnya menguji tingkat liberalisme kelompok Islam liberal serta kesesuaian varian-varian Islam liberal dengan apa yang menjadi standar Barat. Berbeda dengan Binder, Kurzman menghampiri wacana Islam liberal dengan cara sebaliknya –liberalisme merupakan bagian dari Islam. Seraya memberi penekanan pada konteks Islaminya daripada liberalismenya, Kurzman menguji gagasan-gagasan muslim liberal dari perspektif tradisi Islam, apakah masih berada dalam konteks Islami atau tidak.[20]

Pada hematnya, paradigma Islam liberal di atas nihil dari penyikapan kritis terhadap kemajuan peradaban modern Barat serta penguatan keteladanan moral kultural Islam terhadap kalangan masyarakat pemeluk agama tersebut. Maksud liberalisasi keberagamaan masyarakat Islam untuk mengentas ketertinggalan mereka dalam kontestasi peradaban dunia tidak secara utuh diiringi oleh penyikapan yang kritis terhadap simbol dan gerak kemajuan peradaban dunia itu sendiri, yang pada masa modern ini masih berada di bawah pengaruh dunia Barat. Akibatnya, paradigma Islam liberal cenderung menerima secara pasif, untuk tidak menyebut "mengekor", peradaban modern Barat dimaksud, serta tampak tidak kreatif dalam mengadopsi dan mentransformasikan proses dan produk peradaban modern Barat itu ke dalam konteks lokal masyarakat Islam.

Dengan kata lain, berbeda dengan peradaban modern Barat yang diadopsi secara masif, konteks lokal masyarakat Islam kurang mendapatkan tempat dalam gerak paradigma Islam liberal tersebut. Padahal, konteks lokal Islam ini sesuatu yang penting untuk tidak diabaikan dalam studi keagamaan karena menjadi wadah realisasi bagi ekspresi-ekspresi Islam di tingkat sosial-historis penganutnya. Seperti dijelaskan Dale F. Eickelman, pengkajian terhadap Islam dalam konteks lokal *(Islam in local context)* penting dilakukan untuk melihat bagaimana prinsip-prinsip universal Islam diaplikasikan dalam konteks sosio-historis yang beragam.[21]

Lemahnya tingkat kritisisme yang kreatif terhadap peradaban Barat ini menyebabkan Islam liberal lengah terhadap kelemahan-kelemahan bawaan modernisasi peradaban Barat, terutama terkait dengan dimensi keteladanan moral-kultural-spiritual. Paradigma Islam liberal hanya melihat salah satu aspek semata dari peradaban Barat, dan mengesampingkan aspek lainnya yang juga muncul dari peradaban Barat dimaksud. Paradigma Islam liberal tampak terlalu silau dengan kemajuan material yang dicapai peradaban Barat, dan enggan melihat kelemahan-kelemahan moral-kultural-spiritual yang ditimbulkannya atau yang mengiringinya. Kepedulian terhadap pentingnya keteladanan moral bagi masyarakat Islam tidak tampak disapa oleh Islam liberal. Oleh karena itu, selain tidak kritis-kreatif terhadap kemajuan perdaban modern yang dicapai dunia Barat, Islam liberal cenderung menomorduakan, untuk tidak mengatakan mengabaikan, elemen keteladanan moral kultural Islam terhadap masyarakat pemeluk agama tersebut.

---

[19] Lebih jauh, lihat Muzakki, "Contestation within Contemporary."

[20] Lebih detail lihat Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988); Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).

[21] Lihat Dale F. Eickelman, "The Study of Islam in Local Context," *Contributions to Asian Studies,* vol. 17 (1982), 1-16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam Arus Utama: Bergeraknya Ormas Besar ke Kanan?

NU (bersama Muhammadiyah) dalam babakan waktu yang lama dikenal sebagai *avant-garde* (pelopor) bagi pengembangan Islam moderat. Anggapan ini tampaknya sedang mengalami ancaman besar dari perkembangan baru organisasi Islam terbesar ini, terutama pasca Pemilu 2004. Perkembangan terbaru NU, terutama pasca Muktamar Boyolali 2004, sebagai misal, mengarah kepada orientasi ideologi baru yang lebih ke arah ”kekanan-kananan”. Jika pada kepengurusan PBNU 1999-2004, kecenderungan untuk memelihara moderasi ideologi dan praksis masih tampak menguat, sejak Muktamar Boyolali kecenderungan mengarah lebih kepada konservatisme daripada progresivisme tampak menonjol.

Kecenderungan terbaru NU ke arah konservatisme (”kekanan-kananan”) di atas dapat dibaca pada respon NU terhadap ideologi liberalisme yang diusung kalangan pemikir muda progresifnya, seperti Ulil Abshar-Abdalla dan Masdar F. Mas’udi. Ketika Ulil Abshar-Abdalla, koordiantor JIL dan Ketua Lakpesdam Pusat, difatwa mati oleh Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI), menyusul tulisannya di Harian *Kompas*, 18 November 2002, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,” yang dianggap menghina Allah, Nabi dan Islam,[22] PBNU di bawah kendali KH Hasyim Muzadi saat itu menjadi *back up* bagi Ulil Abshar-Abdalla dengan, minimal, tidak mengekang dan atau memberangus ide-idenya. Sebagai konsekuensinya, Ulil Abshar-Abdalla pun beserta para pemikir progresif NU lainnya mendapatkan tempat di NU dan bisa keluar dari krisis politik yang bisa mengancam jiwa dimaksud.

Sikap dan respon NU yang demikian ini, namun begitu, mengalami pergeseran secara signifikan pada akhir 2004. Seminggu sebelum Muktamar NU ke-31 digelar di Asrama Haji Donohudan Boyolali (28 November-2 Desember 2004), sejumlah kyai sepuh dari Jawa Timur mengeluarkan pernyataan keras terhadap aktivis pemikir liberal yang belakangan menguat di NU. Salah seorang dari kyai sepuh itu, KH. Mas Subadar, bahkan berujar sengit, ”Pada Muktamar sekarang ini, yang paling penting dan mendesak untuk segera diputuskan adalah membersihkan orang-orang JIL dari NU. Jangan ada orang JIL di NU!”[23]

Sudah barang tentu, yang ditohok oleh pernyataan keras kyai sepuh di atas adalah para intelektual muda NU yang selama ini dikenal mengembangkan pemikiran-pemikiran Islam yang liberal-progresif. Ulil Abshar-Abdalla dan Masdar F. Mas’udi adalah dedengkot dari kalangan pemikir muda liberal-progresif NU ini. Terlebih lagi, keduanya menjadi tokoh di balik Jaringan Islam Liberal (JIL); yang pertama sebagai koordinator, dan yang kedua sebagai kontributor.

Pernyataan keras oleh elit NU terhadap gerakan JIL di Muktamar tahun 2004 sebetulnya bukan yang pertama. Pada akhir tahun 2003, telah keluar dua surat resmi dari dua Pengurus Wilayah (PW) NU (Jawa Timur dan Jawa Tengah) kepada PBNU yang berisi permintaan terhadap pucuk pimpinan NU itu untuk melakukan pemblokiran terhadap aktivitas JIL dari seluruh jaringan struktural NU yang ada. Bahkan sebelumnya, pada Konferensi Wilayah PWNU Jawa Timur di Pondok Pesantren Miftahul Ulum “Al-Yasini” Pasuruan (11-13 Oktober 2002), telah tercetus *tausiyah* (rekomendasi) untuk memberi peringatan keras, dan bahkan sanksi organisasi, kepada pemikir muda liberal dari NU. Isi *tausiyah* itu adalah: “Kepada institusi PWNU Jatim agar segera menginstruksikan kepada warga NU agar mewaspadai dan mencegah ‘Islam Liberal’ dalam masyarakat. Apabila pemikiran ‘Islam Liberal’ tersebut dimunculkan oleh pengurus NU (di semua tingkatan) diharap ada sanksi, baik berupa teguran keras *(istitabah)* maupun sanksi organisasi (sekalipun harus dianulir dari kepengurusan NU).”[24]

---

[22] Lebih detail mengenai tulisan Ulil lihat Ulil Abshar-Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,” *Kompas,* 18 November 2002.
[23] *Tempo Interaktif*, 23/11/2004.
[24] Lihat *Aula,* Januari 2003: 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meski bukan yang pertama muncul dari internal NU, pernyataan sejumlah kyai sepuh ternama seperti Kyai Mas Subadar ini tampak begitu penting kala itu dikemukakan karena disampaikan menjelang diselenggarakannya musyawarah terbesar NU. Dikatakan penting karena di forum inilah keputusan-keputusan penting NU dilahirkan, termasuk menyangkut kebijakan-kebijakan mendasar atas seluruh lembaga dan badan otonom yang ada dibawahnya.

Pentingnya tekanan para kyai sepuh pada momen Muktamar ini terlihat dengan diakomodasinya tuntutan tersebut oleh KH. Hasyim Muzadi. Pengakomodasian ini tampak dilakukan oleh KH. Hasyim Muzadi menyusul desakan para kyai sepuh ini karena mereka pada Muktamar di Boyolali di atas mendukung secara penuh kubu KH. Hasim Muzadi untuk melawan kubu KH. Abdurrahman Wahid. Pengkomodasian itu dipandang oleh KH Hasyim Muzadi sangat penting mengingat para kyai sepuh itu sebelumnya merupakan para pendukung setia KH. Abdurrahman Wahid namun selanjutnya berbelok haluan danmendukung KH Hasyim Muzadi. Akhirnya, "Angin NU pun berembus ke kanan," sebuah ungkapan yang dilontarkan oleh Ulil Abshar-Abdalla untuk mengomentari kecenderungan konservatisme NU pada Muktamar Boyolali di atas.[25]

Perubahan kecenderungan di atas tampak tidak hanya dipengaruhi oleh faktor basis intelektual berupa gagasan ideologis semata, tetapi juga oleh faktor basis material. Salah satu basis material yang menonjol adalah kepentingan politik. Kalkuasi politik kekuasaan tampak mendorong perubahan kecenderungan progresivisme, atau minimal moderasi, ke arah konservatisme. Hal ini, paling tidak, terbukti dari perubahan kebijakan yang dilakukan oleh KH Hasyim Muzadi kepada para pemikir NU, yang semula mem-*back up* namun kemudian cenderung "mengeliminasi" mereka. Perubahan ini tak lain dipengaruhi oleh kalkulasi politik yang bermuara pada "politik balas budi" atas dukungan politik yang diberikan oleh para kyai konservatif, seperti KH Mas Subadar, kepadanya pada Muktamar Boyolali.

Lanskap politik pemikiran juga hampir serupa terjadi di Muhammadiyah, ormas Islam terbesar kedua di Indonesia. Relasi antara kelompok yang cenderung bergerak "ke kanan" dan "ke kiri" juga muncul. Hal ini menjelaskan bahwa ada dinamika ekpresi pemikiran yang kurang lebih setara dengan yang terjadi di NU. Biyanto dengan sangat baik sekali menjelaskan bagaimana kelompok *Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah* (JIMM) sebagai kelompok muda di Muhammadiyah yang mengusung liberalisme berhadapan dengan kelompok Islam yang cenderung bergerak "ke kanan". Fenomena itu memunculkan dinamika tersendiri di Muhammadiyah sehingga gambaran mengenai keragaman dalam pemikiran Islam bisa dengan gampang dijumpai.[26]

Pertanyaan berikutnya yang penting untuk dijawab adalah apakah pergeseran ke konservatisme ini akan mengarah ke kekerasan politik? Menurut saya, ketika para pemilik modal sosial, seperti pemimpin agama (kyai), tidak melakukan reposisi atas peran sosialnya sebagai agen perubahan sosial, sementara massa masih belum menunjukkan sikap otonomnya, kekerasan sangat mungkin terjadi. Reposisi ini dalam pengertian penguatan posisi sebagai pengawal *civil society* dan bukan pemain politik. Baik konservatisme maupun progresivisme sama-sama memiliki peluang untuk memicu aksi kekerasan di tingkat basis sosial. Syarat munculnya kekerasan sosial adalah jika masyarakat belum menunjukkan otonomi individualnya sementara tidak ada otoritas sosial-politik yang secara mapan mampu menciptakan tatanan sosial. Contoh paling konkret adalah kerusuhan dan atau kekerasan sosial di Solo saat turunnya Soeharto dari kekuasaan yang disebut-sebut sebagai salah satu kasus kekerasan atau kerusuhan terbesar di Indonesia pasca Soeharto.

---

[25] Lihat Ulil Abshar-Abdalla, "Angin itu Berembus ke Kanan: Catatan dari Muktamar NU ke-31," *Tempo,* No. 41/XXXIII/06 - 12 Desember 2004.

[26] Lihat Biyanto, "Pluralism Discourse: The Views of Young Muhammadiyah Intellectuals," *Journal of Indonesian Islam,* vol. 03, No. 02 (Desember 2009), 314-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Merle Ricklefs, ahli sejarah Jawa, Solo memiliki tradisi radikal karena otoritas tradisional hancur sedangkan otoritas politik modern belum mapan.[27]

IMPORTISASI IDEOLOGI DALAM POLITIK PRAKTIS: PENGALAMAN PKS

Importisasi ideologi dalam kaitan ini merujuk kepada Islamisme dalam politik praktis. Islamisme yang dimaksud di sini adalah kecenderungan untuk menjadikan Islam sebagai basis ideologis bagi upaya untuk mengkonstruk dan menerjemahkan politik kepartaian. Sebagai sebuah kasus, PKS cenderung lebih purifikatif dengan ideologi Islamisme yang dikembangkan daripada Muhammadiyah. Masjid merupakan salah satu "institusi keagamaan" yang kerap dipakai sebagai pusat gerakan dakwah. Kasus yang ingin dilihat adalah ekspresi politik PKS dalam kontestasi Pemilihan Presiden dan Wakil Presiden (selanjutnya disebut Pilpres) 2009 sebagai Pemilu paling akhir hingga tulisan ini disusun.

Dari Islamisasi Kampus ke Islamisasi Negara

Dalam visi umumnya, PKS menahbiskan dirinya "sebagai partai da'wah penegak keadilan dan kesejahteraan dalam bingkai persatuan ummat dan bangsa."[28] Ada dua kata kunci penting yang diusung oleh PKS dalam visi umumnya ini, yakni kata "ummat" dan "bangsa". Kedua kata ini menjadi konsep dasar yang ingin dikembangkan oleh PKS dalam implementasi politiknya. Secara kategoris, dengan penyebutan dua kata berbeda makna dalam kalimat visi umumnya tersebut, PKS tampak ingin membedakan antara konsep "ummat" dan konsep "bangsa". Kata dan konsep "ummat" disebut secara spesifik dalam visi umum tersebut untuk menunjuk kepada kelompok masyarakat Muslim, sedangkan kata dan konsep "bangsa" menunjuk kepada makna lebih luas dari gugusan kebangsaan Indonesia. Karena itu, PKS mendedikasikan diri sebagai politik keummatan dalam satu sisi dan politik kebangsaan di sisi lain.

Dalam pengembangan lebih jauh dari visi umum di atas, PKS menyebut dirinya sebagai "partai da'wah yang memperjuangkan Islam sebagai solusi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara."[29] Konsepsi ideologi politik yang demikian ini menunjuk kepada prinsip dan semangat Islamisme. Seperti disinggung di atas, Islamisme bertumpu pada prinsip dan semangat untuk menjadikan Islam sebagai basis ideologis untuk mengemas dan mengejawantahkan kepentingan politiknya dalam relasinya dengan kuasa politik negara.[30] Orientasi kuasa politik negara menjadi elemen yang kuat dari pergerakan Islamisme itu sendiri.

Hanya saja, Islamisme dalam pemahaman PKS masih memberi ruang bagi terjadinya dialog dengan model negara dan dasar ideologi Indonesia. Pemberian ruang dialog ini memunculkan sikap yang cenderung akomodatif daripada konfrontatif. Firman Noor menyebut penerjemahan Islamisme seperti ini membuat PKS berbeda dari kelompok fundamentalis lainnya, seperti Front Pembela Islam (FPI),[31] Laskar Jihad (LJ),[32] ataupun Majelis Mujahidin Indonesia (MMI).[33] Dia menyebut PKS

---

[27] "Solo Dipandang Punya Tradisi Radikal," *Suara Merdeka,* 26 Agustus 2003.

[28] Lihat "Visi dan Misi," website PKS: http://www.pk-sejahtera.org/v2/index.php?op=isi&id=110 (Diakses 1 Juli 2009).

[29] "Visi dan Misi."

[30] Bubalo dan Fealy, *Joining the Caravan?*; RE Elson, "Islam, Islamism, the Nation, and the Early Indonesian Nationalist Movement," *Journal of Indonesian Islam*, vol. 01, no. 02 (Desember 2007), 231-266.

[31] Lebih jauh tentang FPI, lihat Jajang Jahroni, *Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam, 1998-2003* (Washington: University of Washington Press, 2008).

[32] Lebih jauh tentang LJ, lihat Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai fundamentalisme Islam moderat. Kasus yang dilihat adalah respon PKS terhadap tiga isu utama: hubungan agama dan negara, pelaksanaan syariat Islam, negara Islam dan demokrasi. PKS, menurut Noor, cenderung setuju dengan ideologi negara Pancasila dan konsep negara-bangsa meskipun meyakini kedua konsep ideologis ini bukan merupakan sesuatu yang final.[34] Ketidakfinalan ini membuka ruang bagi masuknya Islam sebagai basis ideologi dalam praktik Islamisme PKS.

Konsepsi ideologi politik seperti dimaksud bertemu dalam satu titik dengan pembedaan anggitan antara "ummat" dan "bangsa" di atas. PKS tampak ingin memberikan penekanan bahwa di tengah permasalahan kehidupan berbangsa dan bernegara Indonesia, masih terdapat gugusan masyarakat Muslim (yang disimbolisasikan dengan anggitan "ummat") yang diandaikan mampu memberikan solusi dan bukan menjadi bagian dari permasalahan itu sendiri. Penawaran Islam sebagai basis ideologi melalui Islamismenya dilakukan dalam kerangka peletakan ummat ke pusat pergerakan politik bangsa Indonesia, dan bukan sebaliknya, ke pinggir arena kontestasi politik sebagai penonton. Oleh karena itu, berpolitik kepartaian dianggap oleh PKS, sebagaimana dinyatakan oleh salah seorang elitnya, Mutammimul Ula, sebagai "mimbar dakwah di parlemen", atau bahkan lebih luas lagi sebagai "jihad siyasi" (jihad politik).[35]

Sebagai partai dakwah sebagaimana yang bisa dibaca dari klaim politiknya di atas, PKS membangun strategi rekrutmen dan kaderisasi yang memiliki kekhasan tersendiri dibanding partai lain. Model rekrutmen dan kaderisasi terstruktur dan bersifat rutin. Sebagai implementasi dari strategi itu, sayap dakwah digunakan secara maksimal untuk melakukan penguatan tidak saja personal anggota tetapi juga pada ujungnya adalah institusi. Strategi dakwah ini dilakukan melalui forum-forum seperti *liqa'* (pertemuan yang dikemas dalam bentuk pengajian majelis taklim) dan "mabit" (kependekan dari "malam bina iman dan taqwa" yang diselenggarakan sebagai majelis taklim dari masjid ke masjid) yang berskala mingguan maupun kajian Islam intensif yang berskala bulanan.

Dengan pertemuan model pengajian majelis taklim di atas, PKS akan dengan mudah untuk menangkal semua tuduhan bahwa ia telah melakukan kampanye politik sepanjang lima tahun masa kekuasaan politik di Indonesia. Pasalnya, sayap yang digunakan oleh PKS adalah sayap dakwah. Namun, demikian, sayap dakwah ini dipakai tidak saja sebagai media untuk melakukan "Islamisasi" pada level bawah dari masyarakat, akan tetapi juga sebagai strategi untuk konsolidasi politik. Jati diri PKS sebagai sebuah partai tidak bisa membebaskan diri dari pergerakan politik, meskipun dakwah diklaim sebagai semangat pergerakannya.

Melalui pertemuan-pertemuan mingguan yang dikemas dalam bentuk pengajian majelis taklim itu, PKS bisa disebut sebagai satu-satunya partai yang mesin politiknya selalu hangat sepanjang lima tahun masa kekuasaan politik di negeri ini. Kalau mesin politik partai-partai lainnya bergerak antara dingin, hangat dan panas seiring dengan momen perhelatan dan pertarungan kuasa politik, mesin politik PKS selalu hangat dan akan semakin memanas menjelang setiap kontestasi politik. Dengan karakter model konsolidasi yang demikian, mobilisasi massa

---

[33] Penjelasan lebih detil tentang basis ieologis MMI bisa dijumpai di Irfan S. Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001).

[34] Firman Noor, "Moderate Islamic Fundamentalism: Understanding the Political Thinking of the Partai Keadilan Sejahtera (PKS)," *Studia Islamika*, Vol. 14, No. 3 (2007), 447-481.

[35] Seperti dikutip oleh Sapto Waluyo, *Kebangkitan Politik Dakwah: Konsep dan Praktik Politik Partai Keadilan Sejahtera di Masa Transisi* (Bandung: Haraktuna Publishing, 2005), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

internal, khususnya untuk kepentingan pemenangan kontestasi kuasa politik, akan dengan mudah dilakukan.

Pada awal perkembangannya, PKS tidak bisa dipisahkan dari pergerakan sebuah kelompok yang lebih dikenal dengan Jamaah Tarbiyah. Kelompok ini tumbuh sejak pertengahan 1980an, dan mengalami perkembangan yang sangat pesat sejak awal 1990an di kampus-kampus umum. Yon Mahmudi, seorang deklarator PKS dan penulis disertasi tentang perkembangan PKS dan Jamaah Tarbiyah untuk studi doktoralnya di The Australian National University (ANU), menyebut Jamaah Tarbiyah sebagai kelompok "santri baru nan global" *(new-cum-global santri).* Mereka bukan berasal dari kelompok atau keluarga abangan dan bukan pula sekular. Namun demikian, mereka bergerak sangat aktif dalam melakukan gerakan dakwah di kampus-kampum umum.[36]

Sejak awal 1990an, mereka mulai menguasai organisasi-organisasi intra kampus, baik yang berbasis aktivitas keagamaan maupun dalam bentuk senat mahasiswa. Bahkan, untuk mengkonsolidasikan kekuatan mereka yang tersebar baik di Jawa maupun luar Jawa, mereka membentuk Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus (FSLDK). Setelah berhasil menguasai organisasi mahasiswa intra kampus, mereka pun membentuk sayap organisasi ekstra kampus yang bernama Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Pergerakan dari kekuatan sayap intra dan ekstra kampus inilah yang kemudian menggerakkan Jamaah Tarbiyah menjadi sebuah partai politik pada tahun 1998 dengan nama Partai Keadilan (PK).[37] Karena dalam Pemilu 1999 tidak lolos ambang batas *electoral threshold*, PK bermetamorfosis menjadi PKS sejak momen Pemilu 2004 hingga saat ini.

Melihat perkembangan awal di atas, tidak salah jika disebut bahwa strategi yang sangat popular di lingkungan PKS adalah "dari Islamisasi kampus ke Islamisasi negara".[38] Namun, perkembangan terakhir dari pergerakan PKS melalui sayap Jamaah Tarbiyahnya mengharuskan ilustrasi atas strategi tersebut digeser untuk diperluas. Pasalnya, pergerakan PKS kini tidak lagi bertumpu pada dunia kampus, akan tetapi meluas hingga menyentuh lapisan terbawah masyarakat. Masjid adalah institusi keagamaan yang kerap dijadikan sebagai pintu masuk dan sekaligus pusat bagi kegiatan "dakwah-cum-politik" aktivis PKS.

Pergeseran melebar di atas diperkuat oleh konsep "orbit dakwah" *(mihwar al-da`wah)* yang menjadi falsafah dasar pergerakan PKS. Konsep ini menjelaskan bahwa gerakan dakwah PKS dilakukan dengan meliputi tiga fase utama: fase orbit konsolidasi internal *(mihwar tanzhimi)*, fase orbit masyarakat *(mihwar al-sya'b)*, dan fase orbit pelembagaan *(mihwar mu'assasi)*. Fase orbit pertama menunjuk kepada proses pembinaan kader, sedangkan fase kedua merujuk kepada pengembangan orientasi dakwah ke masyarakat lebih luas melalui semangat pelayanan. Fase orbit ketiga berkonsentrasi pada proses pelembagaan dakwah dengan melakukan penetrasi ke dalam lembaga-lembaga publik untuk menerjemahkan nilai-nilai Islam ke dalam kebijakan publik. Pada fase ketiga ini, dikembangkan dua kategori dakwah, yakni dakwah parlementer dan dakwah birokrasi.[39]

Tidak jarang, pergerakan melebar PKS ini harus bersinggungan dengan kelompok-kelompok Muslim lainnya di Indonesia, seperti disinyalir di atas. Muhammadiyah kerap menjadi pihak yang merasa

---

[36] Yon Machmudi, "The Emergence of New *Santri* in Indonesia," *Journal of Indonesian Islam*, vol. 02, no. 01 (Juni 2008), 93-95.

[37] Machmudi, "The Emergence of New *Santri*," 95-96.

[38] Lihat Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party* (Canberra: ANU Press, 2008), khususnya 107-131; Permata, "Islamist Party and Democratic Participation," 84-122.

[39] Majelis Pertimbangan Pusat Partai Keadilan Sejahtera, *Memperjuangkan Masyarakat Madani: Edisi Gabungan Falsafah Dasar Perjuangan dan Platform Kebijakan Pembangunan PK Sejahtera,* cetakan 1 (Jakarta: Majelis Pertimbangan Pusat PK S, 2008), 50-56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

paling "dirugikan" oleh pergerakan melebar PKS ini karena ada sejumlah masjid yang selama ini menjadi "asuhan" dan juga "kepemilikan" Muhammadiyah diklaim oleh Muhammadiyah telah "berpindah tangan" ke PKS menyusul aktifnya kader-kader PKS untuk mengaktifkan masjid. Karena itu, bukan sesuatu yang mengherankan jika Muhammadiyah pun pada akhirnya mengeluarkan Surat Keputusan Pimpinan Pusat (SKPP) No. 149/Kep/I.0/B/2006. Isinya berkutat pada penyelamatan Persyarikatan Muhammadiyah dari infiltrasi partai-partai politik seperti PKS, sebagaimana berikut:

> Segenap anggota Muhammadiyah perlu menyadari, memahami, dan bersikap kritis bahwa seluruh partai politik di negeri ini, termasuk partai politik yang mengklaim diri atau mengembangkan sayap/kegiatan dakwah seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) adalah benar-benar partai politik. setiap partai politik berorientasi meraih kekuasaan politik. karena itu, dalam menghadapi partai politik manapun kita harus tetap berpijak pada Khittah Muhammadiyah dan harus membebaskan diri dari, serta tidak menghimpitkan diri dengan misi, kepentingan, kegiatan, dan tujuan partai politik tertentu.[40]

Karena itu, anekdot yang disampaikan di awal tulisan ini memiliki signifikansi tertentu untuk menjelaskan pergerakan PKS dalam beberapa kurun terakhir di lapangan dakwah (dan politik) di Indonesia. Persinggungan dan bahkan pergesekan dengan kelompok-kelompok Islam lainnya, seperti Muhammadiyah dan NU, kini menjadi catatan yang mengiringi pergerekan melebar PKS di basis terbawah masyarakat. Kampus, meskipun masih tetap menjadi basis yang kuat, kini tidak lagi menjadi konsentrasi tunggal dari strategi pergerakan PKS. Hal ini tampak dilakukan oleh PKS untuk memperluas ceruk pasar *(captive market)* politik PKS di tengah pasar politik Muslim yang sangat luas dan heterogen di Indonesia.

PKS memang memiliki kedekatan politik dengan tokoh-tokoh eks-Masyumi. Pasalnya, dalam sejarahnya, banyak figur penting di tubuh PKS yang dulunya dibesarkan dan atau dibentuk dalam lingkungan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) atau eks-Masyumi. Hidayah Nur Wahid, mantan Preisden PKS dan juga Ketua MPR RI (2004-2009), adalah salah satu contoh figur yang besar dalam lingkungan DDII atau eks-Masyumi. Namun demikian, dari sisi strategi perjuangan, PKS tampak lebih maju dibanding tokoh eks-Masyumi di DDII. Sebab, mereka tidak saja melakukan "politik melalui jalur dakwah" sebagaimana yang menjadi khazanah perjuangan tokoh-tokoh eks-Masyumi di DDII,[41] akan tetapi juga melakukan "dakwah melalui jalur politik partai".[42]

Jatuhnya rezim otoritarian Soeharto menjadi konteks sosial-politik di balik menguatnya kecenderungan dakwah melalui jalur politik partai oleh PKS dibanding sebaliknya, politik melalui jalur dakwah, oleh DDII. Represi politik kini tampak semakin mengecil, sehingga aktivitas *harakah* dan dakwah menemukan momentumnya untuk berkembang lebih leluasa. Politik merupakan saluran yang sangat terbuka bagi pergerakan dakwah secara lebih terinstitusional melalui partai. Munculnya PKS dengan strategi dakwahnya melalui jalur partai politik sangat difasilitasi

---

[40] Isi utuh dari SKKP Muhammadiyah di atas bisa dijumpai di Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*, bagian "lampiran" 240-249.

[41] Lebih jauh mengenai pergerakan DDII, lihat Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, *Khittah Da'wah* (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2001). Lihat juga Asna Husin, "Philosophical and Sociological Aspects of *Da`wah*: A Study of Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia" (Disertasi PhD, Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 1998).

[42] Lydia Trotter, "Islam, Women and Indonesian Politics: The PKS challenge to Substantive Theories of Democracy" (Tesis Honours, Department of Indonesian Studies, The University of Sydney, Australia, 2006), 11-14; Permata, "Islamist Party and Democratic Participation," 195-229; Machmudi, *Islamising Indonesia*, 191-215.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh terbukanya ruang gerak dakwah di negeri ini pasca jatuhnya rezim Soeharto. Berkiprahnya PKS hingga pada Pilpres 2009 menjadi penanda semakin terbukanya ruang politik bagi aktivis dakwah.

Hasil akhir Pemilu legislatif 2009 menyebutkan bahwa sesuai dengan Pasal 202 dan 203 (menyangkut penetapan perolehan suara) dari Undang-Undang No. 10 Tahun 2008 tentang Pemilu DPR, DPD dan DPRD, hanya 9 partai politik yang lolos dari ambang batas *parliamentary threshold* sebanyak 2,5 persen, dan berhak mendudukan kadernya di DPR RI. Kesembilan partai politik itu adalah Partai Demokrat (PD, dengan perolehan suara nasional 20,85%), Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP, 14,45%), Partai Golkar (14,03%), PKS (7,88%), Partai Amanat Nasional (PAN, 6,01%), Partai Persatuan Pembangunan (PPP, 5,32%), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB, 4,94%), Partai Gerakan Indonesia Raya (Gerindra, 4,46%), dan Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura, 3,77%).

Kalau meminjam bahasa sepak bola, tampak bahwa komposisi papan atas dari klasemen perolehan suara Pemilu legislatif 2009 dihuni oleh 3 partai nasionalis: PD, Partai Golkar, dan PDIP. Partai-partai Islam, baik dalam pengertian asas maupun basis massa, yang tergolong besar menghuni papan tengah. Mereka menduduki urutan ke-4 hingga ke-7. PKS, sebagai misal, menempati urutan ke-4, dan kemudian diikuti secara berturut-turut oleh PAN, PPP, dan PKB. Papan bawah dari 9 besar klasemen di atas dihuni oleh dua pendatang baru dalam Pemilu 2009 ini, yakni Gerindra dan Hanura.

Tabel Perolehan Suara Partai Politik yang Lolos *Parliamentary Threshold* pada Pemilu 2009

Nomor Urut	Nama Partai	Perolehan Suara	Persentase	Perolehan Kursi
31	Partai Demokrat (PD)	21.703.137	20,85%	148
23	Partai Golkar (Golkar)	15.037.757	14,45%	108
28	Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP)	14.600.091	14,03%	93
8	Partai Keadilan Sejahtera (PKS)	8.206.955	7,88%	59
9	Partai Amanat Nasional (PAN)	6.254.580	6,01%	42
24	Partai Persatuan Pembangunan (PPP)	5.533.214	5,32%	39
13	Partai Kebangkitan Bangsa (PKB)	5.146.122	4,94%	26
5	Partai Gerakan Indonesia Raya (Gerindra)	4.646.406	4,46%	30
1	Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura)	3.922.870	3,77%	15

Sumber: Rilis Resmi Komisi Pemilihan Umum (KPU) seperti dikutip di "Pemilu Legislatif 2009; Perolehan Suara dan Kursi DPR," *Tokohindonesia.com*, 09/05/2009: http://www.tokohindonesia.com/berita/berita/2009/07.shtml (Diakses 30/06/2009).

Satu catatan menarik dari perolehan suara 9 partai di atas bisa diberikan kepada PKS. Partai ini adalah satu-satunya partai Islam yang selalu menunjukkan grafik prestasinya yang cenderung meningkat dalam sejarahnya selama mengikuti kontestasi politik nasional sejak 1999. Pada Pemilu 1999, PKS (saat itu bernama PK) hanya meraih 1,4 persen suara. Pada Pemilu 2004, PKS mampu meraih lonjakan suara yang signifikan hingga mencapai 7,3 persen. Pada Pemilu 2009, raihan suara PKS meningkat kembali meskipun tidak sesignifikan Pemilu 2004, yakni dengan mencapai 7,88 persen.

Pada Pemilu 2009, secara komparatif, tampak bahwa di tengah merosotnya perolehan suara partai-partai Islam lainnya, PKS justeru

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membubuhkan perolehan suara yang meningkat dibanding pada Pemilu 2004. Meskipun demikian, raihan suara pada Pemilu 2009 ini harus mengubur untuk sementara ambisi politik PKS yang dicanangkan sebelumnya bahwa PKS akan mencalonkan kadernya sebagai presiden. Pasalnya, pasal 9 dari Undang-Undang No. 42 Tahun 2008 tentang Pemilu Presiden dan Wakil Presiden mempersyaratkan bahwa partai yang memiliki hak untuk mengajukan calonnya dalam Pilpres adalah yang perolahan kursi DPR-nya mencapai minimal 20 persen atau 25 persen dari suara nasional dalam Pemilu legislatif, sementara peningkatan suara nasional PKS masih tergolong kecil dengan membubuhkan angka 7,88 persen seperti dijelaskan di atas. Secara rinci, pasal itu berbunyi demikian:

> Pasangan Calon diusulkan oleh Partai Politik atau Gabungan Partai Politik peserta pemilu yang memenuhi persyaratan perolehan kursi paling sedikit 20% (dua puluh persen) dari jumlah kursi DPR atau memperoleh 25% (dua puluh lima persen) dari suara sah nasional dalam Pemilu anggota DPR, sebelum pelaksanaan Pemilu Presiden dan Wakil Presiden.

Sebagai konsekuensi perolehan suara nasional yang kurang dari 25 persen atau perolehan kuris di DPR yang kurang dari 20 persen, PKS harus melakukan koalisi dengan partai politik lainnya untuk bisa mengusung calon yang diinginkan untuk duduk sebagai capres atau cawapres. Muncullah kesepakatan-kesepakatan politik awal antara PKS dan Partai Demokrat, di antaranya adalah mengusung nama Hidayat Nur Wahid dan Tifatul Sembiring untuk disandingkan dengan SBY sebagai cawapresnya. Bersama sejumlah partai lainnya, terutama PKB, PPP dan PAN, kesepakatan-kesepakatan awal itu akhirnya dikonkretkan ke dalam sebuah koalisi yang lebih dikenal dengan "Koalisi Cikeas", sebuah nama yang menunjuk kepada kediaman SBY di Bogor.

Proses penggabungan diri ke dalam koalisi SBY ini dilakukan dengan strategi berliku. Seperti diuraikan sebelumnya, awalnya PKS menyodorkan nama Hidayat Nur Wahid bersama Tifatul Sembiring sebagai figur yang ditawarkan kepada SBY. Pada saat yang sama, partai-partai anggota koalisi juga menyodorkan nama calon masing-masing untuk ditawarkan kepada SBY sebagai cawapresnya. PAN, sebagai misal, menyodorkan nama kadernya, Hatta Rajasa, yang dalam pemerintahan SBY-Jusuf Kalla (2002-2009) pernah menjabat sebagai Menteri Perhubungan dan selanjutnya Menteri Sekretaris Negara. PKB juga menyodorkan nama ketua umumnya, Muhaimin Iskandar, sebagai calon pendamping SBY.

Sebagai partai peserta koalisi dengan perolehan suara terbanyak setelah Partai Demokrat, PKS merasa bahwa calon yang diusungnya paling laik untuk dipilih oleh SBY sebagai pendampingnya. Perolehan suara yang tertinggi kedua pada anggota koalisi ini memperkuat rasa optimisme politik pada diri PKS untuk menaikkan daya tawar kepada SBY dan Partai Demokrat. Selain itu, figur Hidayat Nur Wahid, khususnya, dianggap memiliki rekam jejak personal yang baik selama menjadi pejabat negara. Posisinya selaku ketua MPR RI untuk periode 2004-2009 juga dianggap mempunyai daya tarik tersendiri bagi publik, sehingga diyakini akan menyumbang suara yang cukup signifikan bagi kemenangan SBY.

Namun, saat SBY menjatuhkan pilihan pada Boediono yang saat itu masih menjabat sebagai Gubernur Bank Indonesia sebagai cawapresnya, optimisme politik PKS itu berubah menjadi "kemurungan politik". Setelah jelas calon yang diusung ternyata tidak dipilih oleh SBY, manuver politik pun dilakukan. Untuk tetap menaikkan daya tawar politik ke SBY dan Partai Demokrat, PKS mendatangi partai-partai besar lainnya untuk menarik perhatian SBY dan Partai Demokrat. Safari politik pun dilakukan oleh PKS dengan mengirim utusan dari Tim 5 ke partai besar lainnya,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PDIP dan Gokar. Anggota Tim 5 PKS sendiri terdiri dari Presiden PKS, Tifatul Sembiring, Ketua Fraksi PKS DPR RI, Mahfudz Siddiq, Ketua Dewan Syariah PKS Surachman Hidayat, Ketua Majelis Pertimbangan Pusat PKS Suharna Surapranata, dan anggota Fraksi PKS DPR RI Suripto.

Safari politik ini tidak lain hanya untuk menarik perhatian SBY dan Partai Demokrat. Pasalnya, PKS juga menyadari fakta bahwa koalisi politik telah hampir rampung dilakukan baik oleh PDIP maupun Golkar bersama parti-partai lainnya yang sudah mengikat kesepatan awal dengan masing-masing dari keduanya. PDIP saat itu hampir final untuk memasangkan Megawati Sukarnoputeri dan Prabowo Subianto dari Partai Gerindera sebagai pasangan capres-cawapres. Hal yang sama juga terjadi pada Golkar. Partai yang saat itu dipimpin Jusuf Kalla tersebut sudah menyelesaikan bangunan koalisinya dengan Hanura dengan memasangkan Jusuf Kalla-Wiranto sebagai pasangan capres-cawapres yang diusungnya. Dengan begitu, safari politik PKS ke PDIP dan Golkar lebih ditujukan untuk menarik perhatian SBY dan Partai Demokrat.

Strategi PKS untuk menaikkan daya tawar ke SBY dan Partai Demokrat yang demikian ini terbukti sukses. Perhatian pun akhirnya diberikan oleh SBY dan Partai Demokrat. Hal ini terbukti bahwa pada akhirnya, SBY dan Partai Demokrat membuka kembali pintu komunikasi kepada PKS yang sebelumnya mengancam untuk enyah dari "Koalisi Cikeas". Dalam hitungan jam sebelum acara deklarasi pasangan SBY-Boediono di Sasana Budaya Ganesha (Sabuga) ITB Bandung pada tanggal 15 Mei 2009, pembicaraan kembali antara SBY dan PKS digelar. PKS pun akhirnya merapat kembali ke kubu SBY pada detik-detik akhir menjelang deklarasi. Tentu, tawar-menawar atau transaksi ulang dilakukan dan terjadi antara keduanya.

Menurut pemberitaan di media, PKS meminta kompensasi politik kepada SBY berupa pemberian jatah politik di cabinet, terutama di dua departemen penting bagi penyiapan sumber daya manusia, Departemen Pendidikan dan Departemen Agama. Hal ini dilakukan oleh PKS karena dalam keputusan akhirnya, SBY, alih-alih memilih calon yang diusungnya dari awal, menjatuhkan pilihan pada Boediono yang tidak memiliki afiliasi politik apapun kecuali sebagai figur profesional. Wakil Sekjen DPP PKS Zulkieflimansyah pun membantah: "Kalau bisa memilih, PKS tidak akan pilih menteri agama karena selama ini ada pertentangan di kalangan NU yang menganggap PKS merupakan ancaman bagi kalangan tradisional NU. Jadi, PKS tidak akan mengganggu posisi menteri agama."[43] Bantahan PKS ini bisa jadi terkait dengan mengerasnya ketegangan politik antara dirinya dengan dua organisasi massa Islam besar, NU dan Muhammadiyah.

Politisasi Simbol dan Ritual Agama

Terlepas dari isi kesepakatan atau transaksi politik yang terjadi antara PKS dan kubu SBY-Partai Demokrat pada detik-detik menjelang deklarasi pasangan SBY-Boediono yang diusung oleh "Koalisi Cikeas", manuver politik PKS terhadap "Koalisi Cikeas" tidak berhenti sampai di situ. Pada satu sisi, sebagai bagian dari fatsun politik, PKS memiliki tanggung jawab politik sebagai bagian dari koalisi partai pengusung pasangan SBY-Boediono untuk bekerja keras mendulang suara dan memenangkan pasangan yang diusung. Minimal, PKS bertanggung jawab untuk tetap mengamankan besaran suara nasional yang diraih dalam Pemilihan Legislatif 2009 yang mencapai 7,88 persen untuk disumbangkan kepada pemenangan pasangan SBY-Boediono. Pada sisi lain, PKS juga tetap melakukan manuver untuk menaikkan daya tawar politiknya kepada SBY beserta "Koalisi Cikeas" yang dibentuknya.

Dalam konteks realisasi atas dua kepentingan tersebut, PKS, pada hematnya, bisa dianggap telah melakukan politisasi agama. Secara

[43] Seperti dikutip di "PKS Tak Akan Pilih Posisi Menteri Agama," *Kompas*, 25 Mei 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teoretis, garis demarkasi yang bisa dipakai untuk menjelaskan apakah sebuah pergerakan politik bisa dianggap sebagai bagian dari politisasi agama, baik simbol maupun ritual, ataukah tidak adalah keterkaitan secara dekat dan langsung antara simbol atau ritual agama dan realisasi semangat penciptaan kebajikan publik yang menjadi tanggung jawab politik. Minimnya, atau bahkan nihilnya, keterkaitan itu akan dengan segera menjatuhkan sebuah pergerakan politik yang dilakukan oleh sebuah partai atau pegiat politik kepada makna esensial dari politisasi agama.

Dalam konteks itu, dua kasus yang terkait dengan Pilpres 2009 di bawah ini sulit untuk menghindarkan PKS dari ilustrasi faktual atas kecenderungannya untuk melakukan politisasi agama. Pasalnya, sulit untuk dicarikan pembenaran atas argumentasi apapun untuk menghindarkan diri dari anggitan politisasi agama dimaksud kecuali menjadikan agama hanya sebagai legitimasi politik. Sulit dicarikan argumentasi pembenar bahwa kedua kasus di bawah ini dieksploitasi karena memiliki kedekatan yang tinggi dengan realisasi semangat penciptaan kebajikan publik. Kedua kasus di bawah ini terkait dengan simbol agama berupa jilbab dan ritual agama berupa umrah (haji kecil).

Kasus Jilbab Politik

Dalam Pilpres 2009, terdapat tiga pasang peserta yang terdaftar resmi di Komisi Pemilihan Umum (KPU) sebagai capres-cawapres pada perhelatan politik dan demokrasi kali ini. Mereka adalah pasangan SBY-Boediono (yang diusung oleh PD, PKS, PKB, PPP, PAN dan sejumlah parta kecil), JK-Wiranto (Golkar dan Hanura), dan Mega-Prabowo (PDIP dan Gerindra serta sejumlah partai kecil). “Saling serang” segera tak terhindarkan begitu ketiga pasang itu tercatat sebagai capres-cawapres resmi. Kecenderungan itu terjadi dalam kerangka untuk meningkatkan nilai jual diri dan melemahkan nilai jual lawan.

Setelah program di bidang ekonomi dicoba dijual ke publik, jilbab sebagai sebuah simbol keberagamaan-keislaman cenderung menjadi komoditas yang dieksploitasi secara politik. Dalam sebuah kesempatan bertempat di Balai Kartini, Jakarta, Senin (25/5/2009), Wakil Sekjen DPP PKS Zulkieflimansyah mengungkapkan bahwa banyak dari kader PKS yang lebih tertarik pada pasangan JK-Wiranto karena pesona jilbab istri Jusuf Kalla (Mufidah) dan istri Wiranto (Rugaiya Usman). Menurut Zulkieflimansyah, PKS sulit untuk menghindari fakta atas kecenderungan banyaknya kader yang dimiliki yang menaruh hati pada pasangan JK-Wiranto. Secara tegas, pada kesempatan itu, Zulkieflimansyah berujar, “Kalau mau jujur sebagian kader PKS hatinya masih mengarah pada JK-Wiranto karena alasan istri dari kedua pasangan ini sangat sederhana dan berjilbab."[44]

Dalam kasus eksploitasi jilbab di atas, bukti yang dieksploitasi dirujukkan kepada simbol keislaman yang melekat pada diri isteri pasangan capres-cawapres, dan bukan pada diri pasangan capres-cawapres itu sendiri. Masing-masing isteri dari pasangan JK-Wiranto dalam faktanya memang mengenakan jilbab. Dalam realitasnya, pengenaan jilbab ini bukan sesuatu yang baru dalam praktik dan ekspresi keseharian keduanya. Citra sebagai Muslim taat, yang disimbolisasikan melalui pengenaan jilbab tersebut, dicoba diperkuat di hadapan publik. Bahkan, muncul kampanye informal “jilbab loro” (dua jilbab) sebagai gambaran atas ketaatan keluarga pasangan JK-Wiranto pada agama yang dianut. Karena itu, dalam kasus jilbab ini, “pertempuran” terutama antara JK-Wiranto dan SBY-Boediono menjadi pemicu utamanya.

---

[44] Seperti dikutip di “Kader PKS yang Disiplin tidak Mungkin Membelot,” website PKS Yogyakarta, 27 Mei 2009: http://pks-jogja.org/detail.php?ID=1327&cat=Berita (Diakses 1 Juli 2009).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pasangan JK-Wiranto diekspose ke publik sebagai pasangan yang justeru kuat keislamannya dibandingkan pasangan SBY-Boediono. Di ujung yang lain, pasangan SBY-Boediono dicoba dipotret sebagai pasangan yang tidak mencerminkan keislaman yang taat. Pasalnya, masing-masing isteri dari pasangan capres-cawapres ini (Ani Yudhoyono dan Herawati Boediono), pada senyatanya, memang tidak berjilbab. Fakta ini dianggap sebagai faktor pelemah kekuatan politik. Tidak berhenti sampai di situ, fakta tersebut dicoba dieksploitasi untuk menjadi *warning* bagi pasangan ini agar elektabilitas politiknya tidak melemah di hadapan publik pemilih.

Ironisnya, justeru partai anggota koalisi pengusung SBY-Boediono yang mengawali menguatnya diskursus jilbab politik ini. PKS berada di baris depan. Lebih jauh lagi, PKS bahkan diberitakan sejumlah media telah mengusulkan agar istri pasangan SBY-Boediono segera mengenakan jilbab untuk mencitrakan diri sebagai pasangan yang kuat dan taat keislamannya.[45] Tentu, ujungnya adalah mengamankan suara pemilih Muslim yang dicoba diderek melalui sentimen keagamaan dalam bentuk yang simbolis.

Pada Pemilu 1999, isu anti pemimpin perempuan menjadi obyek yang dieskploitasi untuk memasarkan "titik beda politik" untuk kepentingan memperlemah posisi elektabilitas Megawati.[46] Isu itu awalnya memang meluncur kencang, tapi melemah sama sekali terutama setelah pembagian "kue politik" dinikmati bersama. Kini, sepuluh tahun berikutnya pada Pilpres 2009, isu anti pemimpin perempuan di atas cenderung tidak laku dijual ke publik. Pasalnya, Megawati sebagai salah satu kontestan Pilpres 2009 telah pernah menjadi pemimpin negeri ini. Karena itu, eksploitasi isu anti pemimpin perempuan tidak lagi efektif menyusul sudah adanya preseden politik oleh kepresidenan Megawati sendiri di negeri ini. PKS tampak sangat menyadari sepenuhnya kondisi politik seperti ini, dan karena itu tidak menjadikan perempuan sebagai isu politik pada Pemilu 2009.

Sebagai gantinya, isu yang dieksploitasi pun bergeser. Alih-alih anti pemimpin perempuan, jilbab dianggap sangat tepat untuk dieksploitasi saat ini. Pasalnya, tidak saja pasangan SBY-Boediono yang masing-masing isteri mereka memang tidak berjilbab akan menjadi obyek sasaran. Pasangan Megawati-Prabowo pun juga terkena imbasnya secara tidak langsung karena memang Megawati dalam sejarah dan praktik kesehariannya tidak berjilbab.

Dengan proses komodifikasi simbol Islam, jilbab kini telah bergeser meluas, dari sekadar bagian dari ekspresi keberagamaan menjadi komoditas politik. Jilbab memang pada awalnya terkait erat dengan pola instrumentasi bagi perlindungan dan jaminan keamanan perempuan yang dikerangkai melalui doktrin agama.[47] Namun belakangan, jilbab telah menjadi komoditas ekonomi bernilai jual mahal. Pilpres 2009 telah memperlebar isu jilbab tidak saja sebagai bagian dari ekspresi keagamaan dan komoditas ekonomi, tapi juga sebagai sebuah komoditas politik.

Kasus Umrah Politik

Agama tidak pernah bergeser dari posisinya sebagai ihwal besar dalam kontestasi politik di negeri ini, termasuk dalam Pilpres 2009. Isu agama kembali menyeruak ke permukaan sebagai faktor yang dianggap penting untuk dieksploitasi sedemikian rupa. Persisnya, identitas agama

---

[45] Lihat "Ani Yudhoyono dan Herawati Boediono Disarankan Pakai Kerudung," *Media Indonesia*, 26 Mei 2009.

[46] Lebih lanjut mengenai reaksi kelompok Islam terhadap isu presiden perempuan, lihat Bernhard Platzdasch, "Islamic Reaction to a Female President," dalam Chris Manning and Peter Van Diemen (eds.), *Indonesia in Transition: Social Aspects of Reformasi and Crisis* (Singapore: ISEAS, 2000), 336-349.

[47] Lihat diskusi mengenai jilbab dan pakaian wanita Muslim di Christian Joppke, *Veil: Mirror of Identity* (Cambridge; Malden: Polity, 2009); Mulhandy Ibn. Haj, Kusumayadi dan Amir Taufik, *Enam Puluh Satu Tanya Jawab tentang Jilbab* (Bandung: Espe Press, 1998).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Boediono, cawapres SBY, menjadi sasaran kali ini. Boediono menjadi sasaran "serangan politik" dari rumor yang berhembus kencang di tengah masyarakat dengan tidak diketahui secara pasti siapa pelakunya. Ia digambarkan sebagai penganut Islam kejawen, sebuah praktik keberagamaan Islam yang jauh dari nilai ortodoks. Ortodoksi sendiri merupakan anggitan dasar untuk menggambarkan ketaatan pada ajaran otentik agama.[48] Tudingan bahwa Boediono bukan penganut Islam yang taat dikarenakan oleh belum kunjungnya dia untuk menunaikan ibadah haji ke tanah suci.

Tudingan di atas tentu saja tidak menguntungkan bagi pasangan SBY-Boediono karena kelompok Muslim merupakan pasar politik yang sangat besar. Karena itu, kegundahan pun tidak bisa ditutupi oleh kubu pasangan SBY-Boediono. Saat kegundahan yang demikian ini menerpa, Presiden PKS kala itu, Tifatul Sembiring, dilaporkan tampil dan mengajak Boediono melalui tim sukses pasangan SBY-Boediono untuk melakukan umrah ke Mekkah, seraya berujar: "Udahlah ajak Boediono umrah, pesan tiket, nanti semua persoalan selesai."[49] Lebih lanjut, Tifatul juga menyatakan, "Saya memang akan ajak Boediono umrah. Oh iya sudah pesen tiket tanggal 5 Juli, pas hari tenang."[50]

Ajakan PKS terhadap Boediono untuk melakukan umrah di atas semakin menemukan momentumnya saat mencuat rumor di publik secara meluas bahwa isteri Boediono, Herawati, seorang Katolik. Bahkan, pembicaraan mengenai status agama isteri Boediono ini semakin ramai di publik. Terutama saat kampanye Jusuf Kalla di gedung Madinatul Hujjah, Asrama Haji Medan, Sumatera Utara (Rabu, 24/6/2009), beredar selebaran yang menyebut-nyebut isteri Boediono sebagai perempuan non-muslim. Rumor itu bergerak liar, menyodok ke kanan dan ke kiri atas subyek yang menjadi sasarannya. Hasilnya, koalisi pengusung pasangan SBY-Boediono dibikin repot dan kelabakan oleh rumor itu. Karena itu, ajakan PKS kepada Boediono untuk melakukan umrah memiliki signifikansi politik yang tinggi untuk menegaskan keislaman Boediono dan isterinya.

Kasus [ajakan] umrah cawapres Boediono bersama PKS di atas mengingatkan kita kembali kepada kasus hajinya Presiden Soeharto pada awal 1990an yang lalu. Ritual haji itu dilakukan oleh Sueharto sebagai bagian untuk menaikkan daya tawar personal di hadapan publik Muslim. Penaikan daya tawar di hadapan Muslim ini dianggap penting oleh Suharto menyusul fragmentasi kekuatan militer saat itu. Koalisi Soeharto dengan elemen penting dari sayap militer di bawah kendali Jenderal Benny Murdani pun sudah mulai retak. Soeharto melihat militer tidak lagi bisa dijadikan sebagai "penyokong utama" untuk kepentingan pelanggengan kuasa politiknya.[51]

Soeharto pun lalu menghampiri kelompok Muslim sebagai entitas sosial mayoritas di negeri ini. Pendekatan ini tentu dimaksudkan untuk membentuk "perkawanan" baru bagi bancik politik kekuasaan Soeharto. Namun, untuk maksud itu, Soeharto harus menyadari bahwa banyak dari publik Muslim yang masih melihat bahwa dia dan isterinya, Tien, bukanlah Islam yang taat. Bahkan, lebih ekstrem lagi, sebagian mereka justeru meyakini Soeharto dan Tien adalah pengikut setia kejawen.

Pergi haji merupakan strategi soeharto kala itu untuk meyakinkan publik bahwa dia bersama keluarganya adalah Muslim yang taat. Bahkan, nama yang awalnya murni Jawa akhirnya bertambah dengan

---

[48] Lebih lanjut mengenai konsep ortodoksi Islam, lihat Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Study* (Leiden; Boston: Brill, 2001), 46-61.

[49] "Hanya untuk Memoles Citra: Umrah Politik PKS-Boediono," *Duta Masyarakat*, 22 Juni 2009.

[50] "Hanya untuk Memoles Citra."

[51] Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2000), 162-193; Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2000), 128-166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nama “Muhammad” sebagai penegas identitas keislamannya. Muncullah panggilan dan nama lengkap Haji Muhammad Soeharto, begitu ritual haji usai dilaksanakan.

Kasus [ajakan] umrahnya PKS-Boediono yang ramai diperbincangkan bisa dibilang mengulang sejarah lama Soeharto. Modus dan strateginya serupa. Saat Boediono dan atau pasangannya dipertanyakan keislaman oleh sebagian publik sebagaimana Soeharto dan Tien tempo dulu, dia dan PKS buru-buru merasa penting untuk menegaskan keislamannya melalui ritual umrah. Tentu, kalau saat itu adalah musim haji, PKS-Boediono juga akan melaksakan ritual haji, sebagaimana yang pernah “diteladankan” oleh Soeharto. Namun, karena saat itu bukan musim haji, maka instrumen keagamaan yang bisa dimanfaatkan secara apik untuk kepentingan penegasan identitas keislaman adalah umrah.

Baik umrah PKS-Boediono maupun rumor soal identitas agama Herawati Boediono di atas, pada hakikatnya, merupakan sebuah bentuk politisasi agama untuk kepentingan perengkuhan kuasa politik. Agama telah dieksploitasi untuk menurunkan pamor politik kontestastan Pilpres pada satu sisi, dan menaikkan citra politik di sisi lainnya. Bagi kelompok pembuat rumor, “serangan” atas identitas agama isteri cawapres Boediono telah berarti menjadikan agama sebagai alat untuk meruntuhkan pamor dan elektabilitas politik Boediono. Sebaliknya, umrah PKS-Boediono memberikan sinyal telah terjadinya eskploitasi agama untuk menaikkan citra dan elektabilitas politik pasangan SBY ini.

Dua kecenderungan berbeda namun berdimensi eksploitasi agama yang sama di atas tentu menjadikan agama sebagai sekadar bancik politik semata. Keduanya tidak memberikan pelajaran yang baik atas relasi yang konstruktif antara agama dan politik kebijakan publik. Pasalnya, publik tidak diberikan teladan yang elok untuk menjadikan agama sebagai sumber inspirasi dan nilai bagi penciptaan kebajikan bersama. Sebaliknya, politik pada akhirnya hanya bermuara pada perengkuhan kekuasaan, sedangkan agama tidak lebih sebagai alat semata.

MENUJU DEMOKRASI MASYARAKAT MADANI: EPILOG

Dinamika Islam dan politik sangat tinggi terjadi di Indonesia. Dengan spektrum yang luas, semua potensi dari ekspresi yang lahir atas imajinasi dan konsepsi mengenai relasi Islam dan negara tumbuh. Bahkan karena ini pula, Greg Fealy dan Anthny Bubalo membuat ilustrasi dengan mengemas judul bab bukunya *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia* dengan kalimat *”Every seed you plant in Indonesia grows*” (Setiap benih yang kau tanam di Indonesia pasti tumbuh).[52] Artinya, apapun ideologi yang ingin dikembangkan, mulai dari kiri hingga kanan, pasti menemukan tingkat kepengikutan yang terukur dan baik. Karena itu, spektrum ideologi Islam di negeri ini sangat luas. Pada tataran politik pemikiran, sebagai misal, Arabisasi dan Westernisasi adalah bentuk ilustratif penyederhanaan atas spektrum yang luas atas politik pemikiran Islam di atas. Kedua kecenderungan itu tumbuh di Indonesia dengan tingkat kepengikutan masing-masing yang dinamis. Hal yang sama terjadi dengan relasi Islam dan politik di ruang politik praktis. Keberadaan PKS menjadi contoh partikular untuk menjelaskan fenomena importisasi ideologi di ruang politik praktis Islam di negeri ini.

Terlepas dari lanskap Islam dan politik di atas, pilar penting demokrasi adalah bersemainya kedaulatan di tangan rakyat. Dalam konteks ini, perubahan yang secara signifikan terjadi di Indonesia adalah dikembalikannya kedaulatan ke tangan rakyat melalui instrumen demokrasi, yakni Pemilihan Umum. Presiden (sebagai simbol kekuasaan negara dan pemerintahan) dan parlemen dipilih secara langsung oleh

[52] Bubalo dan Greg Fealy, *Joining the Caravan?*, 65-89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rakyat melalui mekanisme Pemilu. Berjalannya Pemilu 2004 secara langsung dan aman tersebut menandai gerak maju proses transisi menuju ke arah terwujudnya apa yang diistilahkan oleh Bresser-Pereira[53] dengan demokrasi masyarakat sipil *(civil society's democracy).* Demokrasi model ini berpretensi sebagai respon terhadap demokrasi elit. Demokrasi seperti ini ditandai oleh peningkatan kekuatan-kekuatan masyarakat sipil.

Dengan dikembalikannya kedaulatan ke tangan rakyat itu, tradisi menuju demokrasi masyarakat sipil telah mulai disemai. Demokrasi seperti ini ditandai oleh pengelolaan politik yang berdasar dan bermuara kepada masyarakat, tidak kepada sekelompok elit. Demokrasi masyarakat sipil ini merupakan sebuah proses sejarah di mana masyarakat sipil menjadi sumber dari kekuasaan politik sesungguhnya.

Meskipun demikian, ada pekerjaan besar yang masih tersisa di depan kita bersama, yakni penguatan masyarakat sipil. Poin ini menjadi sangat penting untuk mengimbangi kekuatan yang besar dari institusi presiden dan parlemen. Oleh karena itu, untuk menuju demokrasi dengan kedaulatan sesungguhnya di tangan rakyat, ada prasyarat utama yang mesti dipenuhi. Yakni, kuatnya masyarakat sipil. Untuk itu, sangat disayangkan jika kekuatan-kekuatan masyarakat sipil, seperti Muhammadiyah dan NU, justru mendekat kepada simpul kekuasaan negara dengan melepaskan fungsinya sebagai pengontrol atas kekuatan negara itu.

Munculnya keterlibatan korporat, negara (pemerintah) dan militer dalam aktivisme kelompok-kelompok simpul masyarakat sipil Islam di sejumlah kasus di Islam Indonesia sangat tidak kondusif bagi penciptaan demokrasi masyarakat madani, terutama dari aspek penguatan simpul masyarakat sipil. Keterlibatan tiga elemen dimaksud, yang oleh Mills diilustrasikan sebagai 'kuasa elit',[54] bila tidak disadari oleh kalangan aktivis kelompok Islam Indonesia bisa mengancam kepentingan penguatan simpul masyarakat sipil, khususnya dari aspek kemandiriannya. Salah satu dampak konkret yang perlu diwaspadai dari keterlibatan 'kuasa elit' di atas adalah masuknya kepentingan mereka ke dalam aktivisme sosial gerakan Islam di Indonesia, yang tidak jarang menggunakan kekerasan sebagai instrumen gerakan. Bahkan, tidak jarang pula kekerasan menjadi tujuan dari setiap aktivisme sosial politik yang dimainkan.

Kelompok pinggiran, baik yang berideologi Islamis maupun liberal, dan arus utama memiliki peluang yang sama untuk hanyut dalam permainan 'kuasa elit' di atas. Bahkan, munculnya diversifikasi pemain *(agency)* gerakan Islam di Indonesia kontemporer, seperti dijelaskan di bagian atas, tak luput dari keterlibatan apa yang dikonsepsikan dengan 'kuasa elit' di atas. Oleh karena itu, pendidikan dan ekonomi merupakan dua hal yang sentral bagi tumbuhnya kemandirian dan kritisisme yang tinggi dalam menghindarkan masyarakat, termasuk aktivis gerakan Islam, dari ketidakberdayaan sosial-politik menghadapi 'kuasa elit'. []

---

[53] Luiz Carlos Bresser-Pereira, "After the Elites, Civil Society's Democracy in Brazil," (Makalah dipresentasikan pada Seminar "The Evolution of Democracy in Latin America" pada sidang IPSA - International Political Association Congress, Quebec, Canada, 1-5 Agustus 2000).

[54] C. Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1959).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id