You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mizan

KUNTOWIJOYO

"Buku ini menggugah kesadaran tentang berbagai masalah Islam dan bangsa, dan dipertanggungjawabkan Kuntowijoyo sebagai seorang sejarahwan yang matang. Jadilah buku ini sebuah karya ilmiah yang senantiasa relevan dalam memahami dinamika permasalahan umat dan bangsa."

—**Prof. Dr. Taufik Abdullah**

PARADIGMA ISLAM

Interpretasi untuk Aksi

Kasus dengan hak cipta

PARADIGMA ISLAM:
INTERPRETASI UNTUK AKSI
© Kuntowijoyo 1991

Editor: AE Priyono
Proofreader: Adriyani Kamsyah dan Dudung Ridwan

Hak cipta dilindungi undang-undang
All Rights Reserved

Edisi Baru
Cetakan I, September 2008/Ramadhan 1429 H

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
PT Mizan Pustaka
Anggota IKAPI
Jln. Cinambo No. 135 (Cisaranten Wetan),
Ujungberung, Bandung 40294
Telp. (022) 7834310 – Faks. (022) 7834311
E-mail: khazanah@mizan.com
http://www.mizan.com

Desain Sampul: Teguh B. Putro
Sumber Foto Sampul: Majalah *Gatra*

ISBN 978-979-433-520-8

Didistribusikan oleh:
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Cinambo No. 146 (Cisaranten Wetan),
Ujungberung, Bandung 40294
Telp. (022) 7815500 – Faks. (022) 7802288
E-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id
Perwakilan:
Jakarta: (021) 7661724
Surabaya: (031) 60050079, 8281857
Makassar: (0411) 871369

Bahan dengan hak cipta

image not available

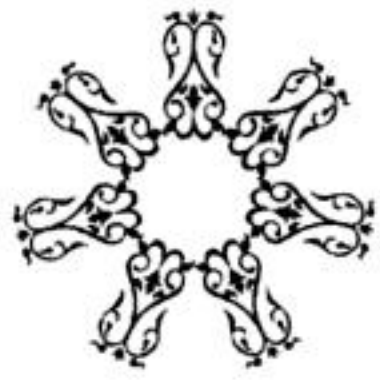
image not available

image not available

image not available

image not available

image not available



PRAKATA EDITOR

Meskipun mengalami penundaan beberapa kali, akhirnya buku ini dapat juga diterbitkan dengan berbagai kelemahan dan kelebihannya. Terdiri atas dua belas tulisan asli maupun terjemahan, tujuh buah transkripsi ceramah dan lima topik hasil wawancara, buku ini dimaksudkan sebagai kumpulan gagasan, pandangan, dan pemikiran Dr. Kuntowijoyo mengenai Islam. Dengan pretensi untuk menyajikan sebuah dokumen intelektual yang lengkap tentang pandangan-pandangan keislaman dari cendekiawan terkemuka itu, tentu saja buku ini tidak dapat dianggap mewakili keseluruhan pandangan pengarangnya. Ini terutama berkenaan dengan dua hal.

Pertama, ia hanya merangkum dokumen-dokumen yang secara khusus dan eksplisit memuat kajian tentang Islam terutama dalam konteks historis dan empirisnya di Indonesia; sementara kita tahu bahwa banyak tulisannya yang lain membahas pula tentang masalah-masalah Islam secara implisit, misalnya dalam

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

mengenai situasi Islam di Indonesia, serta proyeksi-proyeksinya mengenai masa depan Islam dalam pergulatannya dengan masalah-masalah keindonesiaan, sungguh menggugah kesadaran baru di kalangan generasi muda terpelajar.

Sebelum buku ini diterbitkan, sebenarnya sudah cukup banyak gagasannya didiskusikan di berbagai kampus, di forum-forum aktivis, dan di berbagai media publik. Penerbitan buku ini pertama kalinya pada awal tahun 1990-an itu dimaksudkan untuk memfasilitasi tumbuhnya gairah seperti itu, juga untuk membuka perambahan baru mengenai pemikiran Islam di Indonesia yang pada saat itu sedang menunjukkan pertanda-pertanda perkembangan. Pada kenyataannya, sumbangan Kuntowijoyo memang telah menumbuhkan ruang-ruang baru kajian Islam dengan fokus yang berbeda, misalnya jika dibandingkan dengan sumbangan cendekiawan besar lain, Nurcholish Madjid (almarhum).

Tak lama setelah buku ini terbit, sayang sekali, Kuntowijoyo seperti mengalami semacam pengasingan diri dari depan publik. Pada tahun 1992, dia terkena virus yang menyerang otaknya, menjadikannya lumpuh dan hanya bisa terbaring untuk perawatan. *Meningo encephalitis*, demikian nama virus yang baru belakangan diketahui menyerang selaput otak kecilnya, menyebabkan syaraf motoriknya tak bisa lagi bekerja, membuatnya tak bisa berkomunikasi secara verbal, dan akhirnya juga mengganggu gerakan tangan dan kakinya. Virus seperti ini juga yang belakangan menyerang Aswab Mahasin (almarhum), cendekiawan santri lainnya yang juga cemerlang, pada 1996. Pada Aswab Mahasin, penyakit itu bahkan menyerang memorinya hingga nyaris hilang total, membuatnya tak bisa lagi mengenal

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

ilmuan Islam ketimbang oleh pengislaman ilmu, yakni karena pengilmuan Islam mendekatkan teks pada konteks. Dengan cara ini, ia mencoba membuat Islam relevan kembali untuk memecahkan problem-problem kemanusiaan melalui bahasa dan metode yang objektif, yang bisa diterima oleh, sekaligus menarik partisipasi dari, semua orang. Inilah yang persisnya dimaksudkan dengan pernyataannya bahwa pergulatan Islam memang merupakan pergulatan untuk relevansi, di mana agama tidak boleh sekadar menjadi pemberi legitimasi terhadap sistem sosial, melainkan harus memperhatikan dan mengontrol perilaku sistem tersebut.

Demikianlah, dengan ilmu sosial profetik, apa yang dilakukannya sebenarnya adalah untuk mewujudkan misi profetik agama untuk transformasi sosial. Di samping itu, karena keyakinan bahwa semua agama memiliki pesan profetik yang sama, maka dengan ilmu sosial profetik, ia telah menunjukkan kepada kita jalan untuk menjadikan Islam sebagai paradigma kritis yang objektif dan bisa dikembangkan secara bersama-sama dengan penganut agama-agama lain untuk transformasi sosial.

Alhasil, etika profetik, ilmu sosial profetik, dan transformasi sosial, adalah kata-kata kunci untuk memahami pandangan Kuntowijoyo mengenai Islam dan cita-citanya bagi perubahan dan pembaruan. Ia berada pada posisi intelektual seperti itu sampai meninggalnya, dan mewariskan kepada kita gagasan-gagasan yang penuh ilham mengenai bagaimana Islam harus diaktualisasikan melalui bahasa ilmu.

AE Priyono

Jakarta, Agustus 2008

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

tidak layak terbit. Perkembangan suatu cabang ilmu sangat ditentukan oleh tingkat akumulasi "the body of knowledge". Dengan melihat perkembangan yang kurang disadari ini, setidak-tidaknya, asosiasi sejarah dengan sejarah politik dapat dikurangi. Sungguhpun begitu, patut dicatat bahwa disertasi-disertasi di bidang ilmu politik ternyata banyak ditulis dengan pendekatan sejarah. Ini memperlihatkan keampuhan ilmu sejarah sebagai salah satu alat atau pendekatan dalam pemikiran dan penelitian politik. Dua buku besar mengenai nasionalisme Indonesia pada awal kemerdekaan oleh Kahin dan mengenai modernisasi politik pada tahap selanjutnya oleh Feith, yang seolah-olah meneruskan analisis perkembangan politik Indonesia yang dirintis oleh Kahin, juga mempergunakan pendekatan sejarah. Demikian pula pembahasan mengenai ekonomi dan struktur politik Orde Baru dalam disertasi Mohtar Mas'oed, juga ditangani dengan pendekatan sejarah sehingga karya itu menyerupai pembahasan mengenai "recent history" atau sejarah mutakhir.

Sekarang, mulai terbentuk persepsi bahwa sejarah itu bukan hanya sejarah politik. Sejarah, bukan pula hanya sejarah raja-raja, melainkan juga sejarah rakyat. Memang, di Indonesia istilah "social history" kurang dikenal. Tapi keberadaannya cukup nyata. Ini tentu mempunyai pengaruh. Sejarah sosial akan banyak memberi penjelasan mengenai berbagai peristiwa yang lebih mendekati "kenyataan yang sebenarnya". Setidak-tidaknya sejarah sosial memberi peluang bagi suatu penafsiran sejarah dari sudut rakyat walaupun hal itu sulit dicapai. Hal ini disebabkan keterangan-keterangan mengenai hal itu biasanya ditulis oleh elite yang cenderung melihatnya dari sudut yang berkuasa.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

mudian merumuskannya menjadi suatu teori baru, sebagaimana dulu para pemula ilmu-ilmu sosiologi merumuskan teori berdasarkan penglihatannya terhadap masyarakat di mana mereka hidup di Eropa Barat. Teori baru itulah yang kemudian dicoba untuk menangkap realitas dalam masyarakat yang diamatinya. Cara ini dicoba melalui observasi partisipatoris, yaitu peneliti mencoba hanyut dan terlibat dalam proses kemasyarakatan. Metode ini pernah dikritik oleh Sudjatmoko dalam suatu ceramahnya karena cara pendekatan partisipatoris menyebabkan peneliti tidak dapat bersikap kritis. Peneliti tidak mengambil jarak dengan objeknya sehingga tidak mengambil posisi independen. Karena itu, hasil penelitian semacam itu tidak bersifat "objektif".

Masalahnya di sini adalah pengertian objektivitas ilmiah itu sendiri dan kemampuan seorang peneliti untuk menghilangkan atau mengurangi subjektivitasnya. Kadar objektivitas-subjektivitas yang relatif itu dipengaruhi oleh pilihan objek yang diteliti, asumsi yang dipakai, metode yang dianggap paling sesuai, demikian juga dipengaruhi oleh dasar-dasar pemikiran dan tujuan penelitian itu sendiri. Semua itu memengaruhi hasil penelitian. Kadar objektivitas-subjektivitas berbeda-beda pada setiap tahap penelitian. Pada waktu dilakukan observasi empiris, seorang peneliti akan berusaha sejauh mungkin bersikap objektif dengan mempergunakan instrumen yang lebih menjamin sifat pekerjaan itu.

Upaya untuk mencapai objektivitas atau mengurangi etnosentrisme Barat antara lain dilakukan dengan studi regional, yaitu membangun pusat kegiatan studi di kawasan-kawasan

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

dingan antara sejarah Indonesia dan sejarah India. Di sini, Kuntowijoyo mengambil bagian dengan penelitian mengenai kelas menengah Muslim.

Ada beberapa hal yang menarik untuk dicatat dari karya-karya Kuntowijoyo. Pertama, dia dengan sadar tidak memaksakan diri untuk menghindari teori-teori dan metodologi Barat yang konvensional. Bahkan dia secara sadar pula meminjam peralatan itu dari Barat dalam rangka "*enrichment*" perbendaharaan pemikiran. Tapi dengan peminjaman itu dia berupaya melakukan sintesis-sintesis teori, bahkan melakukan "*twisting*" terhadap teori-teori yang dipinjamnya, misalnya mengenai konsep kelas.

Sebagai seorang cendekiawan Muslim sudah tentu dia ingin bertolak dari ajaran-ajaran Islam, terutama dari Al-Quran. Tapi dia berusaha langsung memahami Al-Quran tanpa lewat tafsir formal Al-Quran. Dia berusaha menangkap makna-makna dalam Al-Quran dengan memakai kerangka ilmu. Misalnya saja dia menangkap makna yang terkandung dalam Surah Âli 'Imrân ayat 110, dengan konsep-konsep yang dikenal umum yaitu humanisasi dan emansipasi untuk istilah "*amr ma'ruf*", liberasi untuk "*nahiy munkar*", dan transendensi untuk "iman kepada Allah". Di sini, dia berupaya memahami Al-Quran dalam kerangka ilmu, terutama teori-teori sosial.

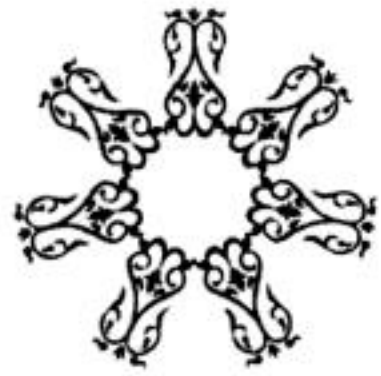
Dengan bekal pemahamannya terhadap Islam sebagai agama yang dihayatinya sejak kecil, juga dengan keterlibatannya secara langsung dengan pergerakan Islam, dia berusaha mempelajari berbagai peristiwa sejarah dan kejadian-kejadian sosial yang menyangkut umat Islam. Peranannya ini penting karena dia mengimbangi analisis sarjana non-Muslim mengenai Islam yang

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available



MARGINALISASI, OPOSISI, DAN INTEGRASI ISLAM DI INDONESIA

MENYIMAK PEMIKIRAN DR. KUNTOWIJOYO

Oleh AE Priyono

Dalam sebuah artikelnya yang semula dipersiapkan sebagai bahan kuliah untuk Faculty Center, Universitas Filipina, Februari 1984,[1] Dr. Kuntowijoyo pernah memaparkan suatu analisis yang menarik mengenai sejarah alienasi dan oposisi umat Islam dalam proses transformasi sosial yang panjang sejak zaman Demak pada abad ke-16 hingga zaman Orde Baru pada akhir abad ke-20 sekarang ini. Kajian yang dilakukan berdasarkan penjelasan paralelisme historis-diakronis itu pada intinya menggambarkan proses kemerosotan peran agama dan umat Islam sepanjang tiga zaman: feodal, kolonial, dan nasional; dan juga dalam tiga bentuk formasi sosial yang berbeda-beda sebagai produk akumulasi per-

1. Kuntowijoyo, "Agama, Negara, dan Formasi Sosial", *Prisma*, No. 8, 1984, hh. 34-46, versi aslinya dimuat dalam *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 15, No. 1, 1987, hh. 1-15. Tulisan itu dimuat dalam buku ini pada Bagian I Bab 5, h. 227, Untuk perbandingan, lihat juga tulisannya yang lain, "Pendekatan Evolusioner atas Budaya Politik Umat: Sebuah Kilas Balik", dalam Bagian II Bab 12, h. 358.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

Kuntowijoyo bahkan berusaha membuka suatu upaya akademis yang penting untuk studi lebih jauh mengenai historiografi Islam Indonesia, sebuah niat yang juga terlihat dalam tulisan-tulisannya yang lain.

Upaya ini tentu saja patut disambut gembira justru di tengah mulai bangkitnya perhatian yang lebih luas untuk suatu rekonstruksi atas sejarah nasional Indonesia. Historiografi resmi misalnya, telah menetapkan awal abad ke-20 sebagai "batu pal sejarah" Indonesia modern dengan munculnya Budi Utomo, khususnya dengan perspektif nasionalis yang ternyata tak cukup jujur dan sering tertutup. Periodisasi lain yang dibuat E.C. Godee-Molsbergen yang menetapkan abad ke-18 sebagai kategori pembabakan sejarah Indonesia jelas mengidap bias kolonialis dan westernis, mengingat kategori itu diciptakan sesuai dengan konteks sejarah kebudayaan Eropa di Hindia Belanda.[5] Begitu pula usaha untuk merevisi historiografi ortodoks seperti yang baru-baru ini dilakukan oleh seorang sarjana Jepang, Takashi Siraishi,[6] masih tetap mungkin diperdebatkan justru pada kritiknya sendiri mengenai klasifikasi ideologis yang telah membentuk arus sejarah politik Indonesia sejak perempat pertama abad ke-20.

Dengan menetapkan terjadinya marginalisasi-periferalisasi Islam sebagai kategori penting dalam sejarah Indonesia yang terjadi sejak akhir abad ke-16, kita cukup dapat melihat di mana posisi Kuntowijoyo sebagai sejarahwan. Jelaslah bahwa dengan

---

5. Lihat penjelasan J.C. van Leur dalam *Indonesian Trade and Society: Essay in Asian Social and Economic History,* Sumur Bandung, Edisi 2, 1960, terutama dalam bab akhir "On the Eighteen Century as A Category in Indonesian History", hh. 219-236.
6. Lihat Takashi Siraishi, "Islam and Communism: An Illumination of the People's Movement Java, 1912-1926", disertasi Doktoral, Cornell University, Juni 1986.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

Dengan memerhatikan latar historis dan ciri-ciri setiap periode yang dikemukakannya itu, kita dapat melihat bahwa Kuntowijoyo mendasarkan pembagian periodisasinya atas dasar kategori-kategori sistem pengetahuan dan formasi sosial. Berdasarkan inilah, ia misalnya bukan saja telah memberikan basis yang objektif untuk memahami evolusi sejarah umat Islam dalam konteks perubahan sosio-kultural, tetapi juga berhasil mengembangkan beberapa tema interpretasi mengenai koherensi dan dialektika sejarah umat dilihat dari perspektif internalnya sendiri.

Apa sajakah tema-tema interpretasi historis yang dikembangkannya itu? Sejauh yang dapat diamati dari tulisan-tulisannya yang terkumpul dalam buku ini, Kuntowijoyo menemukan tiga tema penting yang terjadi dalam sejarah Islam di Indonesia. *Tema pertama* adalah marginalisasi-periferalisasi, dan akhirnya juga alienasi-umat dari proses-proses politik dan ekonomi. *Tema kedua* adalah oposisi Islam terhadap sistem-sistem kekuasaan; dan yang *terakhir* proses-proses integrasinya ke dalam struktur-struktur baru. Ketiga tema ini begitu menonjol sepanjang sejarah perjalanan umat dari periode yang satu ke periode lainnya; sering ketiganya muncul bersamaan pada periode yang sama; dan yang unik tak jarang terjadi secara anakronis.

Kita akan mencoba memahami ketiga tema sejarah Islam itu dalam latar Indonesia modern sesuai dengan periodisasi Ricklefs, yakni sejak abad ke-14.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

disebut Anthony Reid sebagai "zaman perdagangan" Asia Tenggara.[12] Sejak itulah negeri-negeri "di bawah angin" ini akhirnya segera memasuki zaman baru, yaitu zaman kolonial.

Adalah pada konteks regional yang sedang mengalami "transisi historis" inilah, Demak muncul dan berkembang. Oleh karena itu, kiranya dapat dipahami jika sejarah Demak begitu pendek—hanya mampu bertahan sekitar setengah abad—jika dibandingkan misalnya dengan masa hegemoni Majapahit yang berlangsung selama tiga abad. Dengan terjadinya pergeseran-pergeseran besar dalam sistem perdagangan maritim lainnya di Nusantara—Demak bukan saja kehilangan basis perdagangan maritimnya,[13] tapi juga basis material bagi klaim legitimasinya baik secara politis maupun ideologis. Dalam hal inilah, karena rangkaian peristiwa sejarah telah terjadi sedemikian rupa, kekuatan integratif Islam gagal memainkan peranan historisnya di Jawa ketika itu, yaitu untuk memunculkan apa yang disebut Weber sebagai "wirtschafstgeist" baru.

Sebaliknya, yang terjadi adalah bahwa dengan tumbangnya Demak, muncullah kekuatan renaisans Hindu Jawa yang ingin menegaskan kembali basis ideologi pribuminya: negara agraris patrimonial Mataram. Di sinilah, kita akan mencatat bahwa rupanya di Indonesia pada akhir abad ke-16, Islam menghadapi

---

12. Lihat Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680 (Volume One: The Land below The Wind)*, Yale University Press, New Haven and London, 1988.
13. Untuk studi mengenai hancurnya perdagangan maritim pribumi karena kolonisasi merkantilisme Barat, lihat misalnya A.R.T. Keasang, "Bagaimana Penjajah Belanda Menghapus Borjuasi Domestik di Jawa", terjemahan Ariel Heryanto dari *Review IX*, 1, September 1985, hh. 57-80; dan juga sebagian besar tulisannya yang lain.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

adanya paralelisme historis mengenai berulangnya fenomena-fenomena periferalisasi dan oposisi Islam pada setiap zaman. Dalam tulisannya yang kita kutip sebagai bahan kajian utama Prolog ini ("Agama, Negara, dan Formasi Sosial") misalnya, dia mengangkat terjadinya fenomena periferalisasi dan oposisi Islam pada zaman Orde Baru dengan memperlihatkan paralelismenya dengan yang terjadi pada masa Demak dan Mataram. Sebagaimana Wertheim, rupanya Kuntowijoyo percaya akan adanya diakronisme paralel yang sering terjadi dalam sejarah. Terlebih lagi akan menjadi terbukti jika yang dibahas adalah menyangkut fenomena hubungan antara agama dan negara, atau lebih spesifik lagi antara Islam dan politik, dalam kerangka perubahan sosial.

Sebagai sejarahwan yang mempunyai perhatian khusus pada fenomena perubahan sosial tingkat makro—sebagaimana dikatakan oleh M. Dawam Rahardjo dalam pengantar buku ini—tampak bahwa Kuntowijoyo menganggap fenomena industrialisasi sebagai tema paling besar dalam sejarah sosial Indonesia sejak abad ke-20. Adalah industrialisasi misalnya yang telah mengubah formasi sosial pra-kapitalis ke formasi sosial kapitalis sehingga umat berubah posisi dari "kawulo" menjadi "wong cilik" pada akhir abad ke-19—suatu transformasi yang terjadi karena perubahan cara produksi dari sistem upeti ke sistem kolonial—dan juga akibat perubahan sistem stratifikasi karena perluasan birokrasi kolonial di Jawa. Adalah dalam latar industrialisasi ini pula kesadaran "wong cilik" pada awal abad ke-20 berhasil diartikulasikan oleh SI dalam gerakan kelas untuk agregasi religio-politik dan ekonominya, sesuatu yang menjadikannya sebagai

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

macam inilah dia mendasarkan analisisnya untuk menjelaskan posisi empiris Islam di Indonesia. Ini terutama berkaitan dengan tema mengenai integrasi dan oposisi Islam dalam konteks sistem kapitalisme dan perkembangan industrialisasi di Indonesia.

Menurut Kuntowijoyo, dalam latar industrialisasi yang pelaksanaannya ditunjang bersama oleh pemerintah dengan dukungan modal dalam negeri dan modal asing, aliansi antara elite birokrasi militer dan *big-capital* bukan tidak mungkin akan menimbulkan polarisasi kepentingan. Modal-modal besar, katanya, jelas membutuhkan perlindungan terhadap kemungkinan protes dari masyarakat, terutama dari kekuatan-kekuatan sosial semacam PKI sebelum 1965, maupun dari kekuatan radikalisme Islam.[17] Itu sebabnya jargon-jargon mengenai bahaya "ekstrem kiri" dan "ekstrem kanan" dapat dipahami karena adanya politik-asuransi dari *big-capital* untuk melindungi diri dari *big-labor* di bawah *big-government* ini.

Jelaslah bahwa dengan mengemukakan ini, Kuntowijoyo ingin memperlihatkan terjadinya aliansi-aliansi kelas dan munculnya politik kelas dalam percaturan politik Orde Baru. Dia misalnya pernah mengatakan bahwa "Kelas yang berkuasa sekarang ini sedang mencoba untuk mengonsolidasikan diri dengan memengaruhi sistem politik kita. Kalau kita keberatan dengan kesadaran kelas dari gerakan komunis, tentu saja kita juga berkeberatan dengan kesadaran kelas dari golongan kapitalis."[18]

---

17. Lihat Kuntowijoyo, "Industrialisasi dan Dampak Sosialnya" dalam *Prisma* No. 11/12, November/Desember 1983, h. 68. Selanjutnya, lihat Bagian II, Bab 8 dalam buku ini.
18. Lihat tulisannya, "Kelas, Budaya, dan Integrasi Nasional", dalam Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat, op.cit.*, h. 123.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

aspek politis maupun ekonomisnya. Sebagai contoh, menurutnya, pergeseran umat dari posisinya sebagai "kawulo" menjadi "wong cilik" dan akhirnya "warga negara", secara kualitatif sesungguhnya tidak berarti banyak. Sebab, dalam formasi sosial kapitalis sebagaimana yang berlaku sekarang, mayoritas umat tetap berada pada kedudukan sebagai proletar di lapisan terbawah masyarakat.

Kesadaran mengenai posisi umat semacam inilah yang tampaknya paling banyak membentuk dasar-dasar argumen utamanya mengenai reformasi pergerakan Islam Indonesia dewasa ini, sesuatu yang memungkinkan kita memahami posisinya yang unik dalam peta intelektual gerakan pembaruan Islam di Indonesia sekarang ini.

Dua Agenda Reaktualisasi Islam

Dengan perspektif yang melihat bahwa dinamika pergerakan Islam tidak dapat diisolasikan dari dinamika negara sebagai kekuatan yang mampu memproduksi sistem simbolik; dan juga dengan perspektif bahwa Islam mempunyai potensi untuk melakukan "counter-hegemonic-movement" sambil menawarkan alternatif-alternatif sistemik untuk integrasi sistem sosial dan sistem budaya, Kuntowijoyo jelas menduduki tempat tersendiri dalam peta gerakan pembaruan Islam di Indonesia.

Apalagi dengan analisisnya mengenai transformasi masyarakat dari pendekatan ilmu sejarah yang menjadi disiplin utamanya, kontribusi Kuntowijoyo mungkin telah memperkaya khazanah pemikiran Islam, yaitu bahwa gagasan-gagasannya telah menjadi varian tersendiri dalam spektrum intelektual Islam Indo-

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

sebenarnya konsep-konsep normatif Islam yang berakar pada sistem nilai wahyu ini dapat diturunkan melalui dua medium, yakni ideologi dan ilmu. Agama menjadi ideologi karena ia tidak hanya mengkonstruksi realitas, tapi juga memberikan motivasi etis dan teologis untuk merombaknya. Ideologi dengan demikian merupakan derivasi normatif yang diturunkan menjadi aksi. Tapi, di lain pihak, agama juga dapat dikembangkan menjadi ilmu dengan merumuskan dan menjabarkan konsep-konsep normatif-nya pada tingkat yang empiris dan objektif. Dengan kata lain, nilai-nilai normatif tidak dijabarkan menjadi ideologi untuk aksi, tapi dirumuskan menjadi teori untuk aplikasi.

Sebenarnya, transformasi dari sistem nilai menjadi ideologi atau ilmu juga dialami oleh filsafat. Sebagai contoh, misalnya Kuntowijoyo pernah menyebutkan bagaimana filsafat Positivis-me berkembang menjadi teori-teori ilmu sosial positivis, dengan pendekatan tradisional dan empirisnya yang terkenal itu. Tapi apa yang terjadi dari perkembangan ini adalah bahwa ideologi-ideologi dan ilmu-ilmu sosial itu akhirnya berubah menjadi acuan-acuan normatif, misalnya yang kemudian dipakai sebagai kriteria untuk mengukur perkembangan budaya atau pembabakan.[28]

Menurut Kuntowijoyo, konflik antara ilmu dan agama yang terjadi di Barat sesungguhnya disebabkan konsep-konsep teo-retis ilmu telah berubah menjadi acuan-acuan normatif; dan ini mengakibatkan agama mengalami krisis kredibilitas karena acuan normatif transendentalnya digantikan oleh acuan normatif

28. Uraian singkat mengenai masalah ini dapat dibaca dalam Bab 20 buku ini, "Konsep Teoretis Ilmu dan Konsep Normatif Agama: Kajian Perkembangan Budaya".

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

wijoyo mengenai perlunya Islam—khususnya dalam latar empirisnya di Indonesia—melengkapi diri dengan perangkat teoretis dan metodologis untuk menjawab tantangan-tantangan riil kaum Muslim dalam penghadapannya dengan kenyataan-kenyataan modernitas. Inilah orientasi dan pendekatan yang cenderung menghindarkan Kuntowijoyo dari tuduhan bahwa pemikiran-pemikirannya bersifat intelektualistik dan elitis; bahkan sebaliknya, dengan orientasi dan pendekatan itulah dia justru harus dianggap berhasil memberikan relevansi intelektual kepada apa yang disebut aktivisme Islam.

Dalam perspektif inilah, kiranya kita dapat memahami program reaktualisasi Islamnya pada sisinya yang bersifat praksis-aktual. Di sini, kita hanya akan menyimak salah satu obsesinya di bidang itu, yaitu mengenai hubungan antara umat dan kelas sosial—sebuah agenda penting yang seperti diakuinya sendiri masih terus dipikirkannya.

Tesis utama yang dikembangkan Kuntowijoyo mengenai masalah ini adalah bahwa agama dapat menjadi panji perjuangan rakyat jelata jika ia memiliki analisis yang tepat mengenai formasi sosial yang ada dan menggunakan ideologi berdasarkan kelas;[31] atau lebih khusus lagi, suatu transformasi sosial ke arah pemerataan pendapatan dan kesempatan dapat terjadi melalui pemihakan umat pada kelas-kelas yang terancam.[32] Inilah tesis yang berisi pernyataan-pernyataan yang akan mengundang

31. "Agama, Negara, dan Formasi Sosial", *op.cit.*, h. 44.
32. "Industrialisasi dan Dampak Sosialnya", *op.cit.*, h. 71.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

suatu sistem politik lain yang mampu mewakili rakyat jelata, demi mengimbangi kecenderungan konservatisme dan egosentrisme kelas elite melalui sarana-sarana demokratis.[34]

Sebagai kelompok yang selalu mendefinisikan dirinya sebagai entitas nonkelas, umat jelas mempunyai peluang untuk itu. Ini hanya dapat dilakukan jika umat mampu mendefinisikan ideologi sosial dan politiknya berdasarkan kepentingan rakyat jelata —sebagaimana yang dicontohkan SI pada masa lalu—dan dirumuskan secara jernih berdasarkan analisis yang tepat mengenai formasi sosial dan sistem ekonomi-politik yang ada. Ini berarti politik agama harus diturunkan ke tingkat objektif menjadi politik kelas dalam rangka mengakomodasikan kepentingan-kepentingan empiris umat dan bangsa. Hanya dengan inilah sebuah gerakan agama akan memiliki makna sejatinya sebagai gerakan untuk pembebasan struktural—suatu tugas yang dalam kerangka Al-Quran (QS Âli 'Imrân [3]: 110), seperti dirumuskan Kuntowijoyo, berkaitan dengan dua misi lainnya yakni humanisasi/emansipasi dan transendensi.

Demikianlah, dengan mengamati pemikiran-pemikirannya yang terakhir ini, suatu kesimpulan tampaknya harus dikemukakan menyangkut visi Kuntowijoyo tentang agama sebagai gerakan kerakyatan. Sebagaimana dikatakan di atas, akan merupakan salah terka untuk menduga bahwa Kuntowijoyo mengadopsi sepenuhnya perspektif kelas sebagaimana yang dipahami Marxisme. Di samping penolakannya yang tegas pada elemen-elemen

---

34. Kuntowijoyo, "Struktur dan Kultur: Kerangka Sosial Transformasi Budaya", dalam *Budaya dan Masyarakat op.cit.*, h. 21. Cf., "Negara, Agama, dan Formasi Sosial", *op.cit.*, h. 46.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

TRANSFORMASI KEHIDUPAN AGAMA DAN ORGANISASI-ORGANISASI ISLAM: PERSPEKTIF ASIA TENGGARA

Sejarah Islam kontemporer di Asia Tenggara—dan di seluruh dunia—sangat sering digambarkan sebagai sejarah kebangkitan Islam. Slogan "kebangkitan", kendatipun demikian diartikan secara berbeda-beda oleh penulis yang berbeda. Laporan utama majalah *Newsweek* pada Juli 1986, yang berjudul "Islam in Asia: A Half-Billion Believers Set Out to Remake Their World" memperjelas bahwa di mata reporter-reporter Barat, "kebangkitan" adalah nama lain dari Revolusi Khomeini, hukum pancung, serangan bom, dan fenomena-fenomena mengerikan seperti itu.[1] Rasa khawatir, terkejut, ingin tahu, dan kasihan merupakan reaksi lazim terhadap peningkatan kesadaran keagamaan di Dunia Ketiga. Untuk sebagian sarjana Barat, setiap rujukan pada kebangkitan-kembali keyakinan keagamaan merupakan suatu rintangan yang akan menghambat modernisasi. Perkembangan Dunia

1. "Asia Islamic Resurgence", *Newsweek*, 26 Juli 1986.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

agamaan). Masalah mazhab fiqih tidaklah merupakan masalah serius, kecuali di Indonesia, yang pada permulaan abad ini gerakan-gerakan reformis menggugat kedudukan mazhab dengan preferensi pada ijtihad baru yang didasarkan atas pendekatan langsung pada Al-Quran dan Sunnah. Kendatipun pengaruh gerakan reformis ini dirasakan juga di Malaysia dan Singapura, isu itu sendiri tidak terlalu berpengaruh di dua negeri tetangga itu. Komunitas Muslim di Malaysia dan Singapura seperti halnya di Muangthai dan Filipina memiliki kesibukan mereka sendiri, sehingga kontradiksi-kontradiksi internal tampak dikesampingkan demi memecahkan problem-problem sosial dan keagamaan yang lebih penting. Selain itu, problem mazhab yang pernah mencuat di Indonesia selama dua dekade terakhir ini, gema kontroversinya sudah memudar. Ia kini hanya dianggap sebagai isu sekunder (*khilafiyyah*) meskipun tetap merupakan masalah penting. Kendatipun demikian, semangat ijtihad, yang senantiasa berhubungan dengan gerakan reformis hampir secara bulat diterima oleh kaum ulama, sehingga ia tidak mengundang pertengkaran lebih jauh. Wakil aliran reformis di Indonesia adalah Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan Al-Irsyad; wakil dari aliran Syafi'i adalah Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), sementara wakil dari aliran yang lebih ekletik adalah Nahdlatul Ulama (NU) yang mengaku menganut keempat Mazhab fiqih. Semua pergerakan Islam ini, walaupun begitu, pada dasarnya menggunakan Mazhab Syafi'i sebagai basis praktik peribadahan mereka.

Persamaaan lain Islam di Asia Tenggara adalah perselisihan internal antara apa yang disebut "tradisi kecil" dan "tradisi besar" walaupun dengan derajat intensitas yang berbeda-beda. Di In-

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

Di Malaysia, yang menjadikan Islam sebagai agama negara, peradilan *Syari'ah* atau peradilan *kadhi* (*qadhi*) sudah berdiri pada dua dekade pertama abad ke-20 ini. Lembaga *mufti*, person yang bertanggung jawab memberikan fatwa (putusan keagamaan) sudah ada pada saat yang sama. Kantor—dan peradilan—*kadhi*, berada di bawah pengawasan sultan masing-masing negeri. Tetapi pelaksanaan hukum Islam terbatas untuk penduduk Muslim Melayu.[9] Ini tentu saja merupakan kelanjutan kebijaksanaan Inggris yang menjadikan otonomi Melayu atas dasar "agama dan adat". Situasi hukum di Malaysia pada saat ini memperlihatkan adanya peningkatan kesadaran untuk pelaksanaan *Syari'ah*, di luar apa yang disebut agama dan adat itu. Didirikannya sistem perbankan Islam misalnya, merupakan usaha ke arah Islamisasi atas sistem hukum secara menyeluruh. Baru-baru ini, perdebatan mengenai penerapan ketentuan legal Islam terhadap kemusyrikan dengan hukum cambuk, pernah muncul dalam media massa Malaysia. Kaum modernis diserang oleh kalangan yang lebih fundamentalis karena sikapnya yang longgar. Isu yang sama mengenai kawasan Kantong untuk tempat perjudian *casino* juga menjadi agenda. *Casino* jelas terlarang bagi kaum Muslim Malaysia, tapi rupanya ia terbuka untuk kaum Muslim non-Malaysia dari negara-negara lain.

Di Muangthai, Filipina, dan Singapura, yang kaum Muslimnya minoritas, tingkat otonomi legal yang sama sudah diberlakukan. Kawasan Patani Raya di Muangthai diberi otonomi seperti

---

9. William R. Roff, *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1974, h. 93.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

Gambaran mengenai organisasi-sosial umat yang dijelaskan di atas menjadi dasar didirikannya Nahdlatul Ulama, sebuah tipe asosiasi yang didasarkan pada hubungan tradisional. Di pihak lain, banyak asosiasi lain kini bermunculan dalam komunitas-komunitas Muslim Indonesia. Muhammadiyah adalah salah satu tipe asosiasi organisasi. Merupakan sebuah organisasi keagamaan yang terutama didirikan untuk peningkatan amalan Islam, Muhammadiyah menggarap hampir setiap bidang kegiatan dalam setiap programnya. Birokrasi internal Muhammadiyah menjangkau semua provinsi di Indonesia hingga ke desa-desa. Dengan cara yang sama, Muhammadiyah mendirikan berbagai departemen, seperti pendidikan, kesejahteraan, ekonomi, wanita, remaja, bahkan sepak bola dan silat. Salah satu prestasi Muhammadiyah adalah pendidikan. Kini, Muhammadiyah sudah memiliki tidak kurang dari 50 lembaga pendidikan tingkat universitas. Prestasi kuantitatif semacam ini benar-benar fenomenal karena dapat memperlihatkan dinamika organisasi tersebut. Tentu saja, Muhammadiyah hanya merupakan salah satu tipe asosiasi organisasi modern, sementara ada lebih banyak lagi organisasi seperti itu, baik untuk tingkat lokal maupun nasional. Banyak organisasi sosial Muslim—baik yang bertipe tradisional maupun asosiasi—memiliki jaringan dengan organisasi politik terbesar—Golkar, meskipun pada mulanya mereka adalah organisasi-organisasi independen.

Untuk komunitas-komunitas Muslim lain di Asia Tenggara, organisasi umat mengambil jalan yang berbeda-beda. Di Malaysia, yang secara formal negara mengurusi masalah-masalah agama, hierarki keagamaan negara telah mencapai desa-desa.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

image not available

Di Singapura, unit riil umat adalah *kampong*—yang merupakan tempat tinggal komunitas Muslim Melayu. Meskipun demikian, *kampong* sering tergusur oleh rencana pengembangan kekuatan metropolitan dengan dibangunnya perumahan-perumahan apartemen tingkat-tinggi. Kaum Muslim terdorong untuk pindah ke apartemen-apartemen baru ini, bukan demi keyakinan mereka, tetapi karena desakan status sosial. Di apartemen-apartemen baru ini, mereka harus hidup dengan kelompok-kelompok etnik lain, terutama Cina, dari kelas (sosial) yang sama. Posisi minoritas kaum Muslim di apartemen ini tidak mendorong terjadinya perhimpunan keagamaan. Oleh karena itu, banyak masjid dibangun dengan dana pembangunan masjid. Antara 1975-1980 saja, terdapat enam masjid dibangun di kota baru. Pusat kegiatan mereka pastilah masjid dan pemimpinnya adalah para pengurusnya. Usaha pertama dibuat pada 1966 untuk mendirikan MUIS (Majelis Ulama Islam Singapura), sebuah dewan penasihat pemerintah untuk urusan-urusan Islam. Adalah MUIS yang mengusulkan pengumpulan zakat dan manajemen seluruh wakaf. Pemerintah juga mengangkat seorang mufti yang berkemampuan memberikan fatwa mengenai masalah-masalah agama. Karena tidak punya organisasi politik, kaum Muslim di Singapura berupaya serius mengurus diri mereka sendiri, secara efisien dan efektif, untuk memperbaiki posisi minoritas mereka dan situasi kelas yang rendah.[17]

---

17. Sharon Siddique, "The Administration of Islam in Singapore", dalam Abdullah dan Siddique, *Islam and Society,* hh. 315-331.

Bahan dengan hak cipta

image not available

image not available

an, banyak pesantren mulai mengembangkan metode pengajaran dan kurikulum baru. Sistem baru ini adalah *madrasi* (sistem kelas), dan kurikulumnya adalah pengetahuan umum (yang pada mulanya telah diperkenalkan oleh beberapa *madrasah* di Sumatra dan Jawa sejak dekade pertama abad ke-20). Dengan sistem *madrasi*, berarti para pelajar dikelompokkan ke dalam beberapa tingkatan, persis seperti yang dilakukan organisasi pendidikan umum dalam sistem pendidikan nasional. Pada saat ini, pesantren telah tumbuh pesat, sepesat pesantren-pesantren besar yang mengembangkan kegiatannya sendiri melampaui lembaga-lembaga Islam reguler. Lembaga pendidikan tipe universitas sudah mulai didirikan, tidak hanya di pesantren perkotaan seperti As-Syafi'iyah di Jakarta, tapi juga di kalangan pesantren yang lebih *rural* seperti Salafiyah Syafi'iyah di Situbondo. Lebih dari itu, mereka tidak hanya mengajarkan disiplin-disiplin keagamaan, tapi juga menyelenggarakan pendidikan untuk ilmu-ilmu ekonomi, sosial, dan politik. Banyak pesantren lain bereksperimen dalam pendidikan untuk ilmu-ilmu pertanian, peternakan hewan, dan agro-teknologi. Dengan demikian, hal ini membuka peluang lebih luas untuk pendidikan lanjutan bagi pelajar pesantren selain ke IAIN yang memberikan studi keagamaan tingkat sarjana muda dan sarjana, tapi juga ke universitas-universitas "sekuler" biasa.[21] Sistem persekolahan terus mengalami kemajuan. Muhammadiyah mengawali jenis pendidikan sekolah pada dekade kedua abad ke-20 dan hingga kini

---

21. Untuk penjelasan tentang pesantren, lihat M. Dawam Rahardjo, "The Kyai, the Pesantren, and the Village: A Preliminary Sketch", dalam Ibrahim *et al.*, *Readings on Islam*, hh. 240-246.

Bahan dengan hak cipta

terus mengembangkan kegiatannya. Beberapa universitas Islam swasta di Indonesia—yang pertama adalah Universitas Islam Indonesia di Yogyakarta—semakin berkembang sejak tahun 1960-an. Universitas-universitas Islam swasta sejenis juga dapat ditemukan di hampir setiap kota besar, hingga ke tingkat kabupaten, di Indonesia. Mereka dikoordinasikan secara longgar oleh BKSPTIS (Badan Kerja Sama Perguruan Tinggi Islam Swasta). Mereka mengajarkan hampir setiap bidang keilmuan, baik ilmu alam maupun sosial, kecuali untuk sains tingkat tinggi, yang izin pengajarannya hanya diberikan kepada universitas-universitas tertentu. Konsentrasi pada pembangunan tipe pendidikan universitas begitu mencolok, sehingga mengundang sejumlah kritik. Menteri Agama baru-baru ini mengkritik pelajaran yang diberikan oleh pendidikan Islam hingga dia menyebutkan adanya "krisis ulama" di Indonesia dewasa ini. Tapi satu hal adalah pasti, keluar dari sistem sekolah seperti ini, generasi muda umat kini sudah cukup siap untuk berpartisipasi dalam pasaran kerja yang terus meningkat. Banyak alumni sekolah dianggap sangat profesional di bidang bisnis, birokrasi, dan pendidikan.

Sejarah pendidikan Islam di Malaysia mirip dengan yang terjadi di Indonesia. *Pondok* sebagaimana yang dikenal di Malaysia adalah ekuivalen dengan *pesantren* yang ada di Indonesia, yaitu semacam sekolah masjid yang dikelola oleh guru agama. Sumber inovasi pendidikan di Malaysia juga sama dengan di Indonesia. Ketika sistem *madrasah* diperkenalkan di Indonesia, sistem itu pun mulai diperkenalkan di Malaysia. Lulusan *pondok* dan *madrasah* menemukan jalannya di pasaran tenaga kerja sebagai guru agama, *qadhi*, dan pejabat-pejabat birokrasi ke-

Bahan dengan hak cipta

agamaan lokal—posisi-posisi yang persis sama untuk lulusan pesantren dan madrasah di Indonesia. Kendatipun demikian, banyak lembaga pendidikan keagamaan tidak mempunyai tuntutan untuk jenis-jenis pekerjaan semacam itu; bahkan tetap ingin bertahan sebagai pendidikan masjid nonformal, yang terutama bertugas mempersiapkan anak-anak dengan pandangan hidup Islam. Anak-anak yang lebih mengharapkan lapangan pekerjaan profesional memasuki sekolah-sekolah pemerintah yang mengajarkan ilmu pengetahuan umum.

Arah pendidikan yang dualistik, kendatipun demikian, bukanlah arah pendidikan Islam yang ideal. Pada 1956, laporan Razak merekomendasikan penggabungan pengetahuan agama Islam ke dalam sistem sekolah nasional. Kebijakan ini menetapkan agar sekolah memberikan dua jam per minggu untuk pelajaran agama di setiap kelas dengan lima belas atau lebih murid Muslim. Pada 1960, pendidikan agama diwajibkan. Pengajaran Islam di lembaga-lembaga pendidikan pemerintah diperbarui pada 1981 ketika Mendaki (Majelis Pendidikan Anak-Anak Muslim) didirikan. Program Mendaki adalah merekonstruksi pendidikan keagamaan Melayu-Muslim mulai dari tingkat taman kanak-kanak hingga sarjana. Upaya sadar ini dibuat untuk menyajikan pendidikan yang lebih sistematis ke arah kesatuan antara sains dan agama dalam sistem pendidikan nasional yang lebih tinggi. Didirikannya Universitas Islam Internasional pada 1983 jelas merupakan buah dari kebijakan ini.[22]

---

22. Hassan, "Some Dimensions", dalam Abdullah dan Siddique, *op.cit.*, Apendiks.

Bahan dengan hak cipta

Pengalaman kaum Muslim di Muangthai agak berbeda dengan pengalaman kaum Muslim di Indonesia dan Malaysia. Jika sistem pendidikan agama dan sekolah sekuler di Indonesia dan Malaysia hanya bersifat dualistik, di Muangthai sifatnya adalah kontradiktif. Sekolah-sekolah *pondok* yang menawarkan pelajaran agama cenderung lebih disenangi ketimbang sistem sekolah pemerintah. Mereka merasa lebih *at-home* dengan *pondok* karena alfabet *Jawai* dan bahasa Melayu yang digunakan. Pada 1966 terdapat 500 pondok, di keempat provinsi Muangthai Selatan. Perasaan enggan dengan sekolah-sekolah pemerintah ditunjukkan dengan tingginya tingkat pelajar yang *drop-out* di 78 sekolah di empat provinsi itu.[23] Usaha-usaha kemudian dibuat untuk memperbaiki pendidikan. Pemerintah mendorong diperkenalkannya sistem madrasah yang dapat mengakomodasikan kurikulum agama dan kurikulum umum. Langkah ini dibuat pada 1970 ketika pemerintah melaksanakan kebijakan tersebut. Madrasah kemudian menjadi semakin populer di kalangan penduduk, sehingga *pondok* mulai tenggelam dengan cepat.[24] Transformasi *pondok* ke sistem *madrasah* yang dimaksudkan sebagai langkah menuju penyeragaman standar pendidikan Islam dengan memperkenalkan kurikulum sekuler ke dalam sistem madrasah itu, dimaksudkan agar lulusannya mempunyai bekal yang lebih baik untuk berpartisipasi dalam masalah-masalah nasional.[25] Pada 1971, dari 487 pondok, sejumlah 426 pondok kemudian

---

23. Astri Shurke, "The Thai Muslims: Some Aspects of Minority Integration", *Pacific Affairs*, Vol. XLIII, No. 4, Musim Dingin, 1970-1971.
24. Hassan, "Some Dimensions", dalam Abdullah dan Siddique, *op.cit.*, hh. 44-45.
25. Surin Pitsuwan, *op.cit.*, h. 174.

Bahan dengan hak cipta

dikategorikan sebagai "Sekolah Pendidikan Islam Swasta".[26] Apakah kenyataan ini berarti konversi penuh ke dalam sistem madrasah masih harus dicermati lebih jauh?

Madrasah dimodelkan menurut sistem pendidikan sekolah atau sistem Timur Tengah lain—dengan tiga tingkat, *Ibtida'iyyah* (empat tahun), *Mutawassithah*, (tiga tahun) dan *Tsanawiyyah* (tiga tahun). Semua buku dipersiapkan oleh Kementerian Pendidikan dengan pengantar bahasa Thai dan Arab.[27] Apa yang menjadi keprihatinan kaum Muslim Muangthai adalah dihapuskannya bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar. Bagi mereka, ini berarti usaha sengaja untuk menghapuskan etnisitas kemelayuan mereka. Konversi *pondok* kemudian dilihat oleh kelompok "fundamentalis" sebagai usaha untuk mensekularisasikan penduduk Muslim. Inilah salah satu alasan yang menyebabkan terjadinya ketegangan dan konflik antara pemerintah dan kaum Muslim, yang pada gilirannya mengundang radikalisasi Muslim-Melayu Patani.

Konflik itu tak terhindarkan, bahkan setelah pemerintah menetapkan program-jatah terhadap lulusan lembaga-lembaga pendidikan Muslim untuk memasuki pendidikan sarjana di universitas-universitas pemerintah. Pemerintah akhirnya mulai merekrut kaum Muslim ke dalam birokrasi untuk menanggulangi keresahan ini.

---

26. Uthai Dulyakasem, "The Emergence and Escalation of Ethnic Nationalism: The Case of Muslim Malays in Southern Siam", dalam Abdullah dan Siddique, *op.cit.*, h. 226.
27. Surin Pitsuwan, *op.cit.*, h. 202.

Bahan dengan hak cipta

Di Filipina, pendidikan yang sejenis dengan pondok atau pesantren adalah sekolah *pandita*. Sekolah ini diselenggarakan di rumah *pandita* atau di masjid. Sekolah *pandita* tidak mengembangkan diri menjadi tipe pesantren modern karena alasan-alasan historis. Ia tetap menjadi sekolah-sekolah lokal dan parokial. Tidak juga dapat dikatakan mengenai sekolah *pandita* yang mampu menarik murid-murid seluruh negeri untuk belajar di sana. Sekolah *pandita* adalah sebuah lembaga pendidikan, tetapi bukan pusat intelektual. Perang Moro yang panjang telah mencegah kaum Muslim mengalami perubahan atau perkembangan alamiahnya sendiri. Kendatipun demikian, sistem madrasah telah diperkenalkan di beberapa daerah Muslim sejak akhir tahun 1930-an. Madrasah yang paling tua adalah Kamilol Islam Maahad Ulom di Marawi City, Lanao del Sur. Didirikan pada 1938, madrasah ini menyelenggarakan pendidikan agama murni. Pada 1952, madrasah yang sama berkembang menjadi lembaga bilingual yang mengajarkan disiplin ilmu Islam maupun Barat. Madrasah ini kemudian dikenal sebagai Kamilol Islam College, yang juga mengajarkan bahasa Inggris. Ia terdiri atas tiga tingkat: dasar, menengah, dan *college*.[28] Madrasah yang lain adalah Al-Kulliyyah Al-Istihadiyyah di Lanao, dibangun oleh dua orang lulusan Universitas Al-Azhar pada 1950 dan Madrasatul Rasheeda di Cotabato, didirikan pada 1951.[29] Baru-baru ini, ada usaha untuk memberikan akreditasi bagi madrasah yang pengajarannya diinteg-

---

28. Abdullah T. Madale, "Educating the Muslim Child: The Philippine Case", dalam Nagasura T. Madale, *The Muslim Filipinos: A Book of Reading*, Alemar-Phoenix Publishing House, Inc., Quezon City, 1981, hh. 256-274.
29. Mastura, *op.cit.*, h. 99.

Bahan dengan hak cipta

rasikan ke dalam sistem pendidikan nasional. Selain itu, didirikan juga Institute of Islamic Studies di Universitas Filipina di Diliman, Quezon City, pada 1971 dan King Faisal Center for Arabic and Islamic Studies di Mindanao State University pada 1973, yang merupakan pertanda terjadinya kemajuan.

Di Singapura, pendidikan dasar agama diberikan baik di rumah oleh orangtua maupun di masjid oleh masyarakat. Masjid berperan sebagai pusat komunitas yang di lingkungannya terdapat taman kanak-kanak, kursus-kursus agama, kursus ibadah haji, kursus bahasa Arab, pelayanan perpustakaan, penataran-penataran, pelatihan kepemimpinan dan pengembangan masyarakat, bimbingan keluarga, pengumpulan zakat, serta bermacam-macam kegiatan sekolah-hari-libur. Mengikuti contoh Malaysia, pada 1981, Mendaki (Majelis Pendidikan Anak-Anak Muslim), didirikan. Mendaki adalah organisasi swadaya masyarakat yang didirikan untuk memenuhi sumber daya manusia dan dana demi perbaikan pendidikan Muslim. Para anggota menyumbang iuran minimal 50 sen per bulan. Perkembangan lainnya adalah dibentuknya Danamis (Dana Amal Muslim), sebuah proyek untuk dana haji. Ditantang oleh proses ganda kosmopolitanisasi dan partisipasi politik, kaum Muslim Singapura mencoba melakukan rasionalisasi dalam kegiatan pendidikan dan ekonomi sesuai dengan pandangan-dunia keagamaan.[30]

Dengan membandingkan pendidikan keagamaan di lima negeri ASEAN, kita dapat mengatakan bahwa status minoritas kaum Muslim di Muangthai, Filipina, dan Singapura, di satu

---

30. Siddique, "The Administration of Islam", dalam Abdullah dan Siddique, *op.cit.*, hh. 320, 329.

Bahan dengan hak cipta

pihak, dan status mayoritas Muslim di Indonesia dan Malaysia di lain pihak membuat problem pendidikan mereka berbeda. Indonesia dan Malaysia yang tidak menghadapi problem sistem nasional yang "dominan", secara praktis telah membuka diri terhadap setiap perkembangan yang mungkin. Di Indonesia dan Malaysia, problem utamanya adalah integrasi antara agama dan ilmu secara filosofis, akademis, dan institusional. Di Muangthai, Filipina, dan Singapura, masalah kelangsungan hidup, baik dalam konteks sistem nasional maupun masyarakat industrial, tampak paling urgen.

Gerakan-gerakan dakwah di lima negara itu juga tidak begitu jauh berbeda dengan yang dihadapi dunia pendidikan. Respons gerakan dakwah terhadap problem-problem kontemporer rupanya merefleksikan perkembangan historis yang berbeda di komunitas-komunitas Muslim lima negara itu. Yang paling penting untuk Malaysia dan Indonesia adalah pertumbuhan pusat-pusat perkotaan yang sangat pesat bersamaan waktu dengan dibukanya kota-kota Asia Tenggara untuk investasi modal internasional dan domestik. Indonesia pasca-1965 menampakkan babak baru gerakan dakwah untuk tiga alasan. *Pertama*, hilangnya konflik religiokultural *cum* politik antara kaum Muslim abangan dan santri sebagaimana pernah ditampilkan dalam konflik antara PKI dan organisasi-organisasi Muslim. *Kedua*, program pembangunan Orde Baru menghadapkan tantangan baru bagi gerakan-gerakan dakwah karena beberapa program pemerintah—seperti Keluarga Berencana—membutuhkan partisipasi ulama. Dan *ketiga*, perkembangan sosial dan ekonomi selama dua dekade terakhir ini mendorong timbulnya ide-ide secara bebas, yang di

Bahan dengan hak cipta

dalamnya masalah-masalah modernisasi, pembangunan, dan keadilan sosial, menjadi isu-isu sentral di kalangan generasi muda.

Berkenaan dengan isu modernisasi yang begitu populer di Dunia Ketiga pada tahun 1960-an, kaum intelektual muda telah banyak bicara mengenai masalah itu. Muhammad Kamal Hassan menulis tentang respons kelompok reformis muda yang pada awal 1970-an telah banyak mendiskusikan perlunya masyarakat Muslim dimodernisasikan. Bereaksi terhadap proses sekularisasi yang terjadi dalam masyarakat industrial, kelompok intelektual muda ini mengatakan bahwa komunitas Muslim harus merasionalisasi masyarakatnya yaitu dengan menerima ilmu pengetahuan objektif-empiris. Isu lain pada tahun 1970-an adalah masalah pembangunan. Isu ini muncul ketika perkembangan sosial dan ekonomi umat sudah terlalu sering dibicarakan, terutama berkenaan dengan manajemen zakat, *bayt al-mal*, atau pandangan Islam mengenai bunga.[31] Pada 1980-an—mungkin setelah terjadinya kebangkrutan politik partai-partai Islam—generasi muda bergerak turun ke kelas bawah, dan banyak LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat) didirikan pada kurun ini. Di antara lembaga-lembaga ini adalah Lembaga Studi Pembangunan yang memiliki banyak program *da'wah bil hal* atau program kelompok aksi.[32] Gerakan kelompok aksi di dalam masyarakat Muslim semacam ini berlangsung sejak akhir 1970-an, sehingga akibat yang ditimbulkannya adalah terbukanya kontak yang

---

31. Lihat Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respons Cendekiawan Muslim*, terj. Ahmadi Thaha, Lembaga Studi Indonesia, Jakarta, 1987, Bab II.
32. Fred R. von der Mehden, *Religion and Modernization in Southeast Asia*, Syracuse University Press, New York, 1986, h. 99.

Bahan dengan hak cipta

erat antara kelompok-kelompok Muslim muda perkotaan yang profesional dengan komunitas-komunitas Muslim di pedalaman serta pesantren. Jenis dakwah yang terakhir ini tentunya merupakan prestasi paling penting dari gerakan Muslim pasca-1965.

Banyak organisasi dakwah seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Persatuan Islam, Perti, dan Jamiyatul Wasliyah masih terus mengembangkan kegiatannya dalam bidang pendidikan dan dakwah. Gerakan-gerakan mahasiswa dan pelajar seperti HMI dan PII juga banyak aktif dalam latihan-latihan kepemimpinan untuk pelajar dan mahasiswa. Di daerah pedalaman, organisasi-organisasi dakwah tersebut juga mengadakan kegiatan untuk kaum muda pedesaan.

Perkembangan gerakan dakwah yang paling penting selama dua dekade terakhir ini adalah munculnya kampus universitas sebagai pusat-pusat dakwah. Di hampir setiap universitas penting seperti, di Bandung, Bogor, dan Yogyakarta, *jama'ah kampus* menjadi kelompok yang sangat aktif dalam penyelenggaraan kuliah-kuliah umum dan ceramah, penerbitan, pameran, serta rekruitmen kepemimpinan. Barangkali ini merupakan alternatif bagi terjadinya "impas" dalam politik kampus, ketika pemerintah membungkam kegiatan politik mahasiswa. Di luar kampus, masjid-masjid perkotaan menjadi pusat-pusat lain dari kegiatan keagamaan. Masjid-masjid besar seperti Al-Falah di Surabaya dan Syuhada di Yogyakarta selalu penuh dengan kegiatan, sebagian besar dikelola oleh *da'i-da'i* muda. Banyak di antara kegiatan mereka yang cukup bermakna sebagai pelayanan sosial untuk kaum miskin dan fakir serta untuk masyarakat Muslim pedesaan.

Bahan dengan hak cipta

Organisasi dakwah lainnya (yang memiliki metode lebih baik) adalah usrah, yang meniru gaya Al-Ikhwan Al-Muslimun dari Mesir. Pada kenyataannya, organisasi ini sekadar merupakan kelompok studi dan ibadah. Kendatipun demikian, gerakan dakwah yang terakhir ini sering dicurigai oleh pemerintah karena kata usrah sendiri kedengaran seperti mengandung arti subversi karena kerahasiaan dan eksklusivismenya. Akhirnya, peranan Departemen Agama dalam kegiatan-kegiatan dakwah tidak dapat disepelekan. Departemen ini memiliki jaringannya sendiri hingga ke desa-desa. Seksi agama semi-formal di pemerintahan desa (disebut P2A) banyak berurusan dengan masalah agama. Pada saat yang sama, pemerintah juga mensponsori didirikannya Majelis Ulama Indonesia pada awal 1970-an. MUI dimaksudkan menjadi badan semi-pemerintah yang bertindak sebagai badan konsultatif untuk pemerintah serta sebagai penghubung antara pemerintah dan umat.

Problem yang dihadapi gerakan dakwah Indonesia senantiasa berkaitan dengan hubungan yang sering tegang antara birokrasi dan umat. Penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas menjadi masalah yang genting. Problem lainnya adalah ketakutan yang dibayangkan dan ketakutan riil terhadap kaum Muslim "ekstrem"—suatu istilah resmi yang digunakan pemerintah untuk mencerca kelompok fundamentalis. Kasus *Komando Jihad* yang terjadi antara 1978-1981 telah membuat hubungan birokrasi dan umat menjadi renggang, sebagian besar karena kesalahpahaman. Kendatipun demikian, sejak 1981 satu-satunya problem untuk gerakan-gerakan dakwah adalah apakah mereka sudah mengerjakan pekerjaan rumahnya sendiri.

Bahan dengan hak cipta

Masalah masyarakat perkotaan dan industrialisasi juga muncul di Malaysia. Di sana, organisasi-organisasi gerakan dakwah yang paling terkenal juga berpusat di kota dan berorientasi kaum muda.[33] Elemen-elemen kelas menengah ini hampir semuanya berpendidikan sekolah sekuler dengan pengetahuan keagamaan yang tipis saja. Mereka sedang mencari alternatif dari kehidupan urban. Motif inilah yang juga merangsang keterlibatan kelas pekerja perkotaan dalam gerakan-gerakan dakwah.[34] Aliansi antara kelompok muda terpelajar dan kelas pekerja perkotaan menunjukkan dengan jelas efek urbanisme dan industrialisme yang bersifat mengalienasikan, khususnya untuk penduduk Muslim Melayu di kota besar seperti Kuala Lumpur.

Melakukan studi mengenai gerakan dakwah di Malaysia, Judith A. Nagata menyebutkan empat di antaranya, ABIM, Darul Arqam, Jemaat Tabligh, dan Aliran.[35] ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia) muncul secara mengagumkan pada 1970-an. Keanggotaannya meningkat pesat dari 9.000 pada 1972 sampai 35.000 pada 1980. Sebagian besar anggotanya adalah kalangan muda yang berusia antara 15 sampai 40, urban, kelas menengah, dan berpendidikan tinggi. Anggota dari kelas pekerja kantoran (*white-collar*) cukup besar, 32 persen dari jumlah totalnya, disusul para guru, 26 persen. ABIM memperoleh simpati besar dari kelas pekerja terutama setelah 1980-an. Kegiatan ABIM

---

33. Siddique, "Conceptualizing Contemporary Islam", dalam Ibrahim *et al.*, *Readings on Islam*, h. 342.
34. Chandra Muzaffar, "Islamic Resurgence", dalam Abdullah dan Siddique, *Islam and Society*, h. 8.
35. Judith A. Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*, Vancouver, The University of British Columbia Press, Vancouver, 1984, *passim*.

Bahan dengan hak cipta

meliputi penyelenggaraan sekolah, kegiatan-kegiatan koperasi, dan amal dakwah. Wawasan keagamaan ABIM tergolong puritan, menolak praktik-praktik adat.

Kendatipun ABIM adalah gerakan dakwah yang terbesar, Darul Arqam adalah yang paling spektakuler. Didirikan akhir tahun 1960-an, ia memperoleh sukses besar dengan didirikannya komune untuk tempat tinggalnya sendiri di dekat Kuala Lumpur. Di dalam komune yang sekarang tumbuh pesat itu terdapat perumahan, surau, sekolah, "pabrik", dan klinik. Sekolah mendaftar murid sejumlah 800 siswa pada tahun 1980. Kepemimpinannya sebagian besar dipegang oleh kelompok urban, berpendidikan tinggi, dengan latar belakang universitas. Mereka menganjurkan pelaksanaan ibadah yang ekstrem. Pembentukan komune sebagai imitasi loyal atas sunnah Nabi diilhami oleh niat untuk menerapkan gaya pakaian dan makan ala Arab, ditambah dengan adanya larangan untuk menggunakan fasilitas-fasilitas Barat seperti televisi dan kipas angin listrik. Mereka lebih skripturalis dan lebih fundamentalis dibandingkan ABIM, dan cenderung menggunakan interpretasi literal terhadap agama. Tentunya ini merupakan semacam reaksi terhadap budaya industri kota metropolitan Kuala Lumpur.

Jemaat Tabligh adalah gerakan dakwah yang lain. Gagasan mengenai Jemaat Tabligh telah berkembang di India pada tahun 1925, dan diperkenalkan di Singapura dan Malaysia pada tahun 1950-an. Tujuannya adalah transformasi total atas pandangan hidup kaum Muslim. Pada mulanya ia merupakan persekutuan anggota-anggota Jemaat di perkotaan dan baru kemudian komunitas Muslim Melayu tertarik untuk menjadikannya sebagai ge-

Bahan dengan hak cipta

rakan dakwah. Karakteristik Jemaat adalah "evangelisme"-nya yang agresif di jalan-jalan dan melalui kunjungan ke rumah-rumah. Mereka juga terkenal karena serangannya yang militan terhadap kongregasi masjid dan imam dengan peringatan dan anjuran untuk menentang praktik-praktik non-Islam. Pada kesempatan tertentu, mereka sering mengenakan jubah hijau dan *turban*, mereka juga makan dari satu hidangan (*makan talam*). Para anggotanya diwajibkan meluangkan sebagian waktu untuk berdakwah. Ada informasi mengenai keketatan jumlah anggota karena ia lebih didasarkan pada kontak pribadi ketimbang pada mesin organisasi.

Gerakan dakwah yang lain dengan latar belakang perkotaan adalah *Aliran*. Ia didirikan pada 1978, tumbuh dari keprihatinan khusus terhadap arah perubahan masyarakat Malaysia. Mereka menganjurkan universalisme Islam yang lebih luas, menolak menggunakan Islam sebagai alat untuk mendukung sentimen *bumiputera* sebagai ciri kemelayuan. Keanggotaannya tidak sepenuhnya orang Melayu, bahkan tidak semuanya Muslim. Orientasi intelektualnya memperlihatkan sikap keagamaan yang longgar dan bercorak antifundamentalis. Aliran melibatkan diri dalam isu-isu mengenai keadilan sosial serta memerankan diri sebagai pembela mereka yang tertindas dengan bahasa agama. Aliran menganjurkan *mudzakarah* (perdebatan teologis yang terbuka) dan pemikiran yang inovatif di bidang agama. Judith A. Nagata menyamakan Aliran dengan Muhammadiyah di Indonesia.

Akhirnya harus disebut tentang PERKIM (Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia). Gerakan Perkim mengkhususkan kegiatannya untuk dakwah di kalangan non-Islam. Sejak didirikan

Bahan dengan hak cipta

pada 1960, banyak orang yang telah diislamkan oleh PERKIM. Kumulatif, dari 1960 sampai 1974 ia telah mengislamkan 20.000 orang, termasuk sejumlah 2.128 yang berhasil diislamkan pada 1974.[36]

Keberhasilan gerakan dakwah disebabkan beberapa alasan. Salah satu alasan adalah bahwa Islam dapat menjadi faktor pemersatu penduduk Melayu di dalam masyarakat Malaysia yang plural. Di samping itu, perlu juga disebutkan tentang "kejutan dakwah" di dalam masyarakat yang timbul karena beberapa karakteristik ekstrem dari gerakan-gerakan tersebut. Mohammad Abu Bakar menyebutkan tentang adanya "aliansi kotor" untuk menentang dakwah yang datang dari kelompok feodal, modernis, sekularis, nasionalis, ateis, dan (tidak mengejutkan) pejabat-pejabat birokrasi agama.[37]

Di Muangthai, sementara itu, upaya gerakan dakwah menghadapi jenis kenyataan lain. Jika tantangan dakwah di Malaysia dan Indonesia adalah perubahan sosial dan pembangunan, masalah utama gerakan dakwah di Muangthai—saya kira juga di Singapura dan Filipina—adalah kekuatan nasional yang integratif yang dipaksakan dari atas oleh birokrasi. Dalam Undang-Undang Patronase Islam yang ditetapkan pada 1945, pemerintah pusat mendirikan Dewan Islam Pusat serta mengangkat seorang *Chularajamontri* atau *Syaikh Al-Islam* sebagai ketuanya. Jabatan

---

36. John Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*. Heinemann Educational Books (Asia) Ltd., Singapura 1980, h. 266.
37. Mohammad Abu Bakar, "Dakwah dan Pengislaman Masyarakat Malaysia Masa Kini: Suatu Analisa Pengenalan", dalam Khoo Kay Kim, *Tamadun Islam di Malaysia*, Persatuan Sejarah Malaysia, Kuala Lumpur, 1980, hh. 180-189.

Bahan dengan hak cipta

Syaikh Al-Islam sebegitu jauh dipilih dari kalangan Muslim Bangkok, bukan dari kaum Muslim di provinsi bagian selatan—sesuatu yang menyebabkan kaum Muslim Selatan itu merasa dikucilkan.[38] Hubungan antara pejabat-pejabat Dewan Islam Pusat dengan ulama lokal tetap renggang, kendatipun ada banyak upaya untuk membuat kontak yang lebih erat antara kedua belah pihak. Dewan Pusat sering mengunjungi provinsi selatan dan sebaliknya banyak ulama dari Selatan diundang untuk berkunjung ke Bangkok. Langkah-langkah integratif ini telah mengundang sebanyak 2.400 ulama dari Selatan berkunjung ke Bangkok pada 1983. Bersamaan dengan itu, pemerintah terus melakukan upaya-upaya yang mungkin untuk mengakomodasikan kebutuhan-kebutuhan kultural kaum Muslim, seperti mengirimkan wakil-wakil mereka dalam lomba *qira'ah*.

Surin Pitsuwan pernah menyebutkan tentang adanya gerakan *da'wah*, gerakan *thariqah*, dan kelompok-kelompok Muslim militan. Gerakan dakwah berbeda dengan "dakwah resmi" dari pemerintah. Mereka menyesalkan campur-tangan pemerintah dalam urusan-urusan Islam, seperti misalnya mengubah pondok menjadi "sekolah swasta untuk pendidikan Islam" semi-sekuler. Gerakan-gerakan *thariqah* menekankan ajaran-ajaran mistik dalam lingkungan-lingkungan kecil dengan esoterisme dan kerahasiaan. Gerakan-gerakan *thariqah* tidak bersifat politis, tapi menurut Pitsuwan, mereka selalu siap untuk mendukung gerakan separatis. Kelompok-kelompok lain tidak dapat disebut sebagai gerakan-gerakan dakwah, kendatipun memakai nama

38. Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism*, h. 214.

Bahan dengan hak cipta

Islam. Surin menyebutkan adanya dua kelompok, Sabilillah dan Gerakan Patani.[39] Kelompok-kelompok terakhir ini terbukti mempunyai hubungan erat dengan gerakan dakwah dan politik di dalam masyarakat Islam minoritas seperti kaum Muslim Thai.

Di Filipina, sedikit yang dapat diketahui mengenai gerakan-gerakan dakwah. Peter Gordon Gowing, seorang tokoh terkenal Muslim Filipina hanya menyebutkan adanya kelompok-kelompok *tableegh* di Marawi City. Mereka ini adalah *Shubba' anol Muslimeen Tableegh of Philippines* (didirikan pada 1973), *Jama'at Tableegh*, dan *Islamic Tableegh of the Philippines*.[40] Sebagai tambahan, kita dapat menyebutkan *Islamic Da'wah Council of the Philippines, Inc.* di Manila, sebuah organisasi payung untuk banyak organisasi dakwah lainnya. Disebutkan mengenai 17 anggotanya dari pelbagai organisasi. Mereka ini adalah Converts to Islam Society of the Philippines, Islamic Foundation of the Philippines, Bobob Muslim Organization, Davao Oriental Muslim Woman's Organization, Baliks Islam Tableegh Organization of the Philippines, Hadji Association of the Philippines, Maharlika Muslim Society, Taganilao Muslim Association, Jamiyyatul Muhtadeen Ilal-Islam, Convislam, Sheikh Karim Makhdum Islamic Foundation, Inc., Davao Oriental Sultanate, Maharlika Village Homeowners Association, Muslim Woman Association of General Santos and South Cotabato, Muslim Professional and Business Women Association of the Philippines, Datu Lapu-Lapu Islamic Founda-

39. *Ibid.*, hh. 247-258.
40. Peter Gordon Gowing, *Muslim Filipinos: Heritage and Horizons*, New Day Publishers, Quezon City, 1979, h. 238.

Bahan dengan hak cipta

tion, Inc., Southern Philippines Islamic Call, Inc., dan Agropacion Nang Balik Nang Luzon Camarine Sur Chapter.[41]

Mereka ini hanya sekadar nama-nama tanpa informasi lebih jauh, kendatipun kita dapat melihat distribusi keanggotaannya yang luas. Berkenaan dengan organisasi-organisasi berbasis masyarakat ini kita harus menyebut juga peranan Kementerian Urusan Muslim, yang antara lain bertugas menyelenggarakan ibadah haji. Perlu disebutkan juga Bank Amanah, sebuah bank Muslim yang berhubungan dengan kementerian, dan yang secara khusus didirikan untuk melaksanakan ketentuan Islam mengenai larangan riba. Bahwa di Filipina bank semacam ini dapat didirikan, sungguh merupakan suatu prestasi. Terdapat pula organisasi-organisasi mahasiswa, tetapi kegiatan mereka dalam dakwah sangat terbatas.

Tentang kaum Muslim Singapura, kita tidak dapat banyak bicara, kecuali untuk mengingatkan bahwa setiap masjid, per definisi, praktis merupakan pusat-pusat dakwah. Kaum Muslim Singapura rupanya menghadapi banyak problem ketika pada 1965 kehilangan jaringannya dengan mayoritas Muslim Semenanjung Malaysia. Kedudukan unik kaum Muslim di Singapura jelas akan menjadi *test-case* mengenai bagaimana kaum Muslim di Asia Tenggara dapat bertahan dalam proses metropolitanisasi dan industrialisasi. Tetangga-tetangga mereka pasti akan mengambil hikmah dari pengalaman Singapura ini.

Problem paling mutakhir di bidang pendidikan adalah menyangkut Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Dalam kasus ini, kaum

---

41. *Annual Report, op.cit., passim.*

Bahan dengan hak cipta

Muslim di Indonesia dan Malaysia merupakan anggota-anggota yang aktif dalam empat Konferensi Dunia tentang Pendidikan Muslim, yang secara berturut-turut diselenggarakan di Makkah (1977), Islamabad (1980), Dacca (1981), dan Jakarta (1982).[42] Dalam pada itu, komunitas-komunitas Muslim di Asia Tenggara ternyata banyak bergabung dengan gerakan-gerakan dakwah internasional, seperti WAMY (World Assembly of Muslim Youth), IIFSO (International Islamic Federation of Student Organizations), dan RISEAP (Regional Islamic Organization of Southeast Asia and the Pasific).

Islam dan Integrasi Nasional

Kaum Muslim di negara-negara ASEAN, apakah mereka minoritas atau mayoritas harus menghadapi tantangan abad ke-20, yakni munculnya negara-negara bangsa. Karena alasan-alasan historis yang jelas, posisi mereka pada masa pasca-kolonial—secara ekonomis, pendidikan, dan politik—sangat tidak menguntungkan. Segmen-segmen komunitas yang telah termodernisasikan atau terbaratkan muncul menjadi elite-elite yang berkuasa ketika kekuasaan kolonial telah meninggalkan negeri mereka, sehingga mereka harus merebut kedudukan-kedudukan di birokrasi, perekonomian, dan kebudayaan. Dua dekade terakhir ini memperlihatkan perjuangan yang terus berlangsung itu dengan sukses parsial.

---

42. Lihat S.A. Ashraf, *New Horizons in Muslim Education,* Cambridge, The Islamic Academy, 1985, Apendiks.

Bahan dengan hak cipta

Di Indonesia, pemerintah Orde Baru mempunyai sikap ambivalen terhadap kaum Muslim. Di satu pihak, pemerintah banyak berutang budi kepada kaum Muslim karena partisipasi mereka dalam perjuangan melawan komunis, tapi di pihak lain, mereka menentang munculnya komunitas-komunitas Muslim yang kuat secara politis. Akibatnya, mereka menolak upaya untuk menghidupkan kembali partai Islam Masyumi yang dilarang pada masa Orde Lama. Penolakan pemerintah ini membuat kaum Muslim terlibat dalam pembentukan partai Islam yang baru, Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) pada tahun 1968. Pemerintah tidak menginginkan mantan para pemimpin Masyumi mengambil posisi penting dalam birokrasi Parmusi karena mengkhawatirkan terjadinya oposisi politik. Ini menyebabkan partai baru itu menerima realitas politik baru. Pemerintah terus-menerus campur tangan dalam manajemen internal partai, sehingga partai tidak cukup siap untuk menyongsong pemilihan umum yang disenggarakan pada 1971. Pemilu pertama Orde Baru ini melibatkan jalan bagi Golkar untuk memperoleh kekuasaan politik dan keuntungan ekonomi. Kebijakan-kebijakan politik dan ekonomi Orde Baru sering menyebabkan terjadinya marginalisasi peranan komunitas Muslim dalam masalah-masalah nasional.

Manuver politik pemerintah Orde Baru, terutama selama masa persiapan pemilihan umum telah sering menyebabkan partai politik Islam tidak siap. Beberapa saat sebelum pemilihan umum 1971, pemerintah berhasil memilih orangnya sendiri untuk memimpin Parmusi dengan menggeser kelompok yang lebih radikal dalam partai. Apa yang disebut kelompok akomodasionis akhirnya memimpin Parmusi ke pemilihan umum, tanpa banyak

Bahan dengan hak cipta

hasil.[43] Lagi, selama masa persiapan pemilu 1977, pemerintah menetapkan dua undang-undang mengenai organisasi politik dengan efek bahwa partai-partai politik tidak diizinkan memiliki cabang-cabangnya di tingkat bawah dan mengumumkan diberlakukannya sistem "massa mengambang" dalam kehidupan politik. Undang-undang tahun 1975 dan 1976 itu, praktis telah melarang kegiatan politik di wilayah pedesaan, tempat paling bawah partai-partai memiliki akarnya. Sementara itu, partai politik pemerintah, Golkar, memiliki aksesnya sendiri ke tingkat lapisan bawah melalui birokrasi desa. Partai-partai politik Islam, yang telah dipersatukan di bawah nama PPP (Partai Persatuan Pembangunan), akhirnya tidak cukup punya peluang untuk bertanding dengan partai politik yang disponsori pemerintah itu.

Antara pemilihan umum 1977 dan 1982, banyak terjadi peristiwa yang berakibat pada merosotnya prestise ideologi Islam. Apa yang dinamakan teror Komando Jihad banyak digembar-gemborkan supaya Islam politik tercemarkan. Kendatipun isu Komando Jihad pada akhirnya padam karena adanya saling pengertian antara umat dan militer melalui dibentuknya suatu tim (forum) komunikasi, akibat-akibatnya bagi pemilihan umum 1982 sangat mudah diramalkan.[44] Tidak ada kemajuan yang dicapai oleh PPP bahkan setelah dilakukan kampanye politik yang bertubi-tubi. Kekisruhan internal antara unsur-unsur politik dalam PPP sendiri bukan sumbangan yang kecil bagi kemerosotan dukungan massa. Faksi NU misalnya, merasa dipecundangi dan

---

43. Hassan, Modernisasi Indonesia, *op.cit.*, Bab III.
44. Untuk isu mengenai "Komando Jihad", lihat M. Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik,* Penerbit PT Hanindita, 1985, Yogyakarta, hh. 200-203.

Bahan dengan hak cipta

terus-menerus ditenggelamkan dalam kepemimpin partai serta parlemen, sehingga mereka memutuskan untuk meninggalkan PPP dan kembali pada kegiatan-kegiatan dakwah dan kemasyarakatan.

Jika dibandingkan dengan periode selama tahun 1950-an, makna politik dari partai politik Islam selama dua dekade terakhir ini, jelas sangat memudar. Pada pemilihan umum 1955, gabungan suara untuk partai-partai Islam hampir mendekati 50 persen, sementara pada tiga pemilu 1971, 1977, dan 1982 pemilihnya di bawah 30 persen. Ini berarti bahwa bagian umat yang diorganisasi secara politik menjadi semakin kecil. Pukulan terakhir terhadap politik Islam muncul pada 1985, ketika pemerintah menetapkan agar semua organisasi massa menerapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas. Bagi partai Islam, PPP ini berarti bahwa ia harus meninggalkan ideologi Islam dan secara praktis menjadi partai sekuler. Undang-undang itu bahkan harus diberlakukan terhadap organisasi-organisasi nonpolitik, seperti Muhammadiyah. Dalam pada itu, NU yang telah meninggalkan PPP, memproklamasikan diri menjadi organisasi nonpolitik. Pada pemilu 1987, umat tidak lagi memiliki wakil-wakil formalnya. Kini, birokrasi benar-benar menguasai partai-partai politik dengan akibat: di satu pihak, integrasi nasional mencapai puncaknya, tapi di pihak lain muncul pertanyaan tentang mekanisme demokrasi. Rupanya umat masih harus menjadi alternatif lain untuk partisipasi politiknya dalam kehidupan bangsa masa depan.

Di Malaysia, problem mengenai integrasi nasional dan umat mengambil bentuk lain. Jika isu abadi mengenai Islam dan politik di Indonesia adalah antara umat dan birokrasi, di Malaysia lebih

Bahan dengan hak cipta

ke masalah etnisitas, identitas nasional, dan agama. Tidak seperti di Indonesia, jika PPP dianggap sebagai satu-satunya wakil kaum Muslim dalam politik, maka PAS (Partai Al-Islam Se-Malaysia) yang didirikan pada 1973, tidak pernah dianggap sebagai wakil tunggal kaum Muslim Melayu. Latar belakang sosio-historis Muslim Malaysia tidak pernah menyaksikan pembelahan di antara subsistem komunitas Muslimnya. Di Indonesia, konflik kultural antara kaum Muslim yang taat (santri) dan kaum Muslim taktaat (abangan) dipertajam dengan didirikannya partai-partai politik yang berusaha memanfaatkan pembelaan kultural itu demi tujuan-tujuan politik. Di Malaysia, konflik-konflik kultural semacam itu tidak pernah ada. Pada saat yang sama, anggota kelas yang berkuasa di Indonesia terus-menerus mencurigai umat yang politis, khususnya akibat bayang-bayang sejarah mereka sendiri. Elite yang berkuasa di Indonesia berasal dari kelas priyayi yang lazimnya memang tak peduli terhadap masalah-masalah agama. Di Malaysia, anggota elite yang berkuasa, per-definisi, adalah penjaga agama dan adat. Latar belakang sejarah mempunyai kontribusi yang kecil saja terhadap masalah harmoni atau disharmoni dalam hubungan antara umat dan birokrasi. Kepentingan-kepentingan kelompok Islam dan nasionalis dalam politik Malaysia sering bergandengan, sehingga mereka menjadi sekutu-sekutu alamiah. Pemerintahan koalisi bukan merupakan masalah. Konflik-konflik sesekali antara kelompok Islam dan nasionalis tak pernah mengakibatkan polarisasi.

Mengamati melalui realitas politik PMIP atau PAS dalam markasnya di Kelantan, seorang pengamat menilai bahwa kepentingan terbesar PMIP bukanlah fanatisme agama, rasialisme

Bahan dengan hak cipta

Melayu, dan tradisionalisme petani, tetapi lebih pada gerakan kerakyatan untuk membela kepentingan petani. Di samping kepentingan ekonomi dari para pendukung kelas bawahnya, PMIP merupakan sebuah partai politik kaum elite baru yang berasal dari orang kebanyakan dengan tendensi natural untuk menentang dominasi keluarga bangsawan dan aristokrat dalam politik, termasuk dalam administrasi Islam.[45] Selain itu, PMIP menentang penegasan (asersi) identitas, kultural Melayu, serta menganggap pengagungan kesetiaan kepada bangsa bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Kecenderungan antinasionalis PMIP ini, kendatipun demikian, tidak dilaksanakan secara ketat karena mengabaikan kemelayuan dari ideologi politik jelas akan tidak menarik bagi mayoritas bangsa Melayu. PMIP bergabung dalam koalisi, Front Nasional, hingga saat ia meninggalkannya pada 1977. Dengan meninggalkan koalisi, kartu politik yang tersisa bagi PMIP atau PAS adalah ideologi Islamnya. Mengharapkan bahwa pasang naik kebangkitan Islam berada di sampingnya, PMIP lebih sering—daripada tidak—untuk memainkan kartu Islamnya.[46]

Pada pertengahan 1970-an, kebangkitan Islam di Malaysia telah memberikan landasan baru bagi gerakan-gerakan dakwah. Sebagian besar gerakan dakwah adalah kelompok-kelompok radikal yang sangat kritis terhadap sikap kaum nasionalis mengenai identitas Melayu. Ini berarti hancurnya konsensus antara

---

45. Clive S. Kessler, *Islam* and *Politics in a Malay State: Kelantan, 1938-1969*, Cornell University Press, Ithaca, 1978, h. 35.
46. Bakar, "Islam and Nationalism", dalam Abdullah dan Siddique, *op.cit.*, hh. 162-164. Ini. juga menjadi sikap ABIM. BIM.

Bahan dengan hak cipta

kelompok Islam dan kelompok nasionalis. Praktik-praktik pra-Islam seperti main *makyong,* tari *joget,* dan perayaan *main-pantai*, yang dipandang oleh kelompok nasionalis sebagai bagian dari budaya Melayu, dikecam karena keloyoannya.[47] Walaupun begitu, pengaruh gerakan dakwah dalam politik sangat minimal. Karakter urbannya tidak dapat menyentuh penduduk pedesaan yang sebagian besar berada di bawah pengaruh UMNO.

Sementara itu, ABIM, organisasi paling berpengaruh di antara semua gerakan dakwah, diharapkan berada pada garis yang sama dengan PMIP. Selama beberapa tahun, kepemimpinan ABIM begitu menarik simpati PMIP. Bahkan organisasi dakwah kaum muda itu menjadi tantangan serius bagi UMNO yang berkuasa, terutama karena sikap Islaminya yang vokal. Meskipun demikian, situasi ini berbalik untuk kemenangan UMNO, ketika pemimpin puncak ABIM, Anwar Ibrahim, secara tak terduga bergabung dengan UMNO pada 1982. Tindakan itu membuat PMIP mengambil sikap defensif terhadap hampir semua isu nasional, sehingga pengaruh PMIP merosot secara berarti dalam tahun-tahun berikutnya.

Pada tahun-tahun terakhir ini, kompetisi politik telah berkembang semakin jauh antara dua kubu politik yang saling "mengafirkan" satu sama lain. Secara praktis, hampir semua program politik PMIP, khususnya masalah-masalah yang menyangkut Islam dan keadilan sosial telah dilaksanakan oleh pemerintahan UMNO, sehingga PMIP kehilangan semboyan perangnya. UMNO kini melaksanakan program Malaysianisasi, Islamisasi, dan pem-

---

47. *Ibid.,* h. 166.

Bahan dengan hak cipta

bangunan pedesaan. Dukungan organisasi-organisasi internasional Islam terhadap pemerintahan UMNO menyebabkan PMIP secara praktis tersingkir ke belakang, dalam perlombaan untuk mengartikulasikan kepentingan Islam dan Melayu. Di bawah Mahathir, UMNO muncul sebagai sebuah partai Islam *cum* Melayu, kira-kira seperti PMIP sebelum mengambil bentuknya yang baru pada tahun-tahun terakhir ini.[48]

Setelah merosotnya PMIP dan isu mengenai pemerataan sosial ditinggalkan oleh PMIP, kaum petani Melayu tidak lagi mempunyai sekutu politik. Sejak pembangkangan petani pada Januari 1981 yang didalangi oleh PAS (Pasukan Angkasa Sabilullah) sampai perang Memali 19 November 1985, kelompok ini rupanya menjadi satu-satunya faksi Islami radikal yang banyak menggarap masalah-masalah kaum petani. Tragedi Baling yang terjadi baru-baru ini mengingatkan pada demonstrasi Baling yang jauh lebih terorganisasi—meskipun kurang fanatik—pada 1974, ketika mahasiswa, buruh, dan kaum muda perkotaan memprotes kondisi yang memprihatinkan di kalangan kaum petani Baling, di Kedah. Prospek diangkatnya isu pemerataan sosial sebagai senjata politik rupanya harus menghadapi realitas konservatisme petani dan tradisionalisme pedesaan, suatu kenyataan yang secara politik ternyata sangat tidak "viable". PMIP, oleh karena itu, hanya mempunyai pilihan yang terbatas, sehingga masa depan politiknya sangat dipertanyakan.

---

48. *Ibid.*, h. 171.

Bahan dengan hak cipta

Isu lain yang mempunyai makna politis dalam politik Malaysia adalah masalah etnis. Dengan setengah jumlah penduduknya adalah bangsa Melayu, sebenarnya Malaysia adalah sebuah negara Melayu. Ideologi nasional yang disebut Rukun Negara memberikan prioritas kepada Islam, penguasa Melayu, bahasa Melayu, dan bangsa Melayu atau bumiputera, seraya menjaga kepentingan komunitas-komunitas lain. Setelah kerusuhan komunal pada 1969, pemerintah memberikan perhatian yang lebih kepada posisi kaum Melayu. Kebijakan baru dalam bidang pendidikan yang diterapkan pada 1969 memberikan momentum bagi Malaysianisasi bahasa. Didirikannya Universiti Kebangsaan Malaysia dimaksudkan untuk memberikan peluang kepada bumiputera untuk dapat menjangkau pendidikan yang lebih tinggi. Akibatnya, pendidikan kesarjanaan bumiputera ini menyebabkan terjadi *boom* kaum muda Melayu terpelajar yang merupakan fenomena baru dalam kehidupan Malaysia. Gerakan dakwah pada 1970-an dan 1980-an, sebagian merupakan hasil dari kebijakan pendidikan ini. Jika kelompok bumiputera dapat meningkat dalam perekonomian Malaysia, diharapkan ia akan meredakan ketegangan komunal secara alami. Jalan ke arah pemerataan yang kini masih terus dirintis itu, kendatipun demikian, adalah jalan yang panjang.

Di Filipina dan Muangthai, problem hubungan mayoritas-minoritas mengambil bentuk lain. Kaum Muslim di dua negara adalah kelompok minoritas, yang secara agama, politik, maupun ekonomi, tertinggal oleh mayoritas *campatriot* (rekan-sebangsa)-nya. Di Filipina, isu separatisme terdengar sejak 1968, ketika dalam reaksinya terhadap apa yang dinamakan "Pembantaian

Bahan dengan hak cipta

Jabidah", kaum Muslim membentuk gerakan separatis yang dinamai Gerakan Kemerdekaan Muslim. Gerakan ini menuntut didirikannya sebuah Republik Islam di Mindanao dan Sulu. Bersamaan dengan itu, suatu kelompok bersenjata bernama Tentara Bangsa Moro dibentuk di Sulu pada 1968 atau 1969 yang kemudian menjadi tentara gerilya yang sangat terorganisasi dan sangat terlatih. Kondisi militer dan politik di Filipina Selatan menjadi semakin memburuk dari hari ke hari, sehingga pemerintah Filipina mengumumkan diundangkannya hukum darurat pada September 1972. Konflik-konflik komunal, kendatipun demikian, terus berlanjut. Gerakan separatis menjadi semakin terorganisasi dengan dibentuknya Front Pembebasan Nasional Moro (MNLF) pada 1969.

MNLF memilih untuk menarik perhatian internasional. Dunia Islam terpanggil untuk mencari jalan damai antara pemerintahan nasional dan pemberontak melalui pelbagai pendekatan. Sementara pertikaian terus memakan korban, dan pemerintah pusat menawarkan banyak konsesi ekonomi serta pendidikan kepada kaum Muslim di Selatan, mediasi internasional meraih sukses dalam usahanya untuk menyelesaikan kasus itu. Beberapa kali pertemuan di Arabia (1975), di Libia (1976), dan di Manila (1977), akhirnya menyepakati resolusi mengenai masalah separatis itu atas dasar Perjanjian Tripoli 1976. Pada prinsipnya, Perjanjian Tripoli memutuskan bahwa otonomi harus diberikan kepada kaum Muslim di Selatan untuk mengurus wilayah mereka sendiri. Tetapi kaum Muslim di Selatan kembali mengalami kekecewaan ketika dilakukan referendum yang menunjukkan tidak diinginkannya otonomi. Konflik kemudian terjadi lagi. Bangsa

Bahan dengan hak cipta

Moro menuduh pemerintah melakukan pemilihan yang curang dan licik, sehingga mereka kemudian menolak hasil referendum.[49]

Dalam pada itu, pemerintah mengusahakan suatu solusi politik dengan kelompok-kelompok Muslim moderat. Dibentuknya Kementerian Urusan Muslim, Bank Amanah, dan pelbagai program pembaruan madrasah, pembaruan peradilan *Syari'ah*, serta upaya-upaya perluasan desa di Selatan dimaksudkan untuk menarik simpati penduduk Muslim. Banyak pemimpin faksi moderat terpuaskan dengan solusi untuk pembentukan sebuah republik federal, "yang mengizinkan dikembangkannya kebudayaan Muslim, dan yang selaras serta terpadu dengan seluruh bangsa demi terbentuknya gambaran dan identitas Filipina yang sejati."[50] Bersama dengan kelompok-kelompok Muslim moderat ini pemerintah mencurahkan perhatiannya pada kepentingan-kepentingan keagamaan kaum Muslim, melalui diselenggarakannya studi-studi Islam di Mindanao State University dan Universitas Filipina.

Meskipun demikian, konflik terus berlanjut bahkan setelah pemerintahan baru terbentuk di Manila. Upaya segera dibuat untuk menuntaskan problem ini melalui perjanjian antara MNLF dan pemerintah. Sementara fragmentasi internal di dalam kelompok-kelompok gerilyawan Muslim menyebabkan penyelesaian politik menjadi mustahil. Pemerintah Manila mulai mempertimbangkan kepentingan-kepentingan penduduk non-Mus-

---

49. Mengenai referendum, lihat Ferdinand E. Marcos, "The President Report on Southern Philippines", dalam Alfredo T. Tiamson dan Rosalinda N. Caneda, *Southern Philippines Issue: Reading in the Mindanao Problem*, Vol. I, Mindanao State University, Marawi City, 1979, hh. 1-18.
50. Alunan C. Glang, *Muslim Succesion of Integration*, Cardinal Bookstore, Manila, 1971, h. 86.

Bahan dengan hak cipta

lim di Filipina Selatan. Karena sumber alamnya, secara ekonomi wilayah Filipina Selatan adalah wilayah strategis untuk seluruh bangsa. Ini menyebabkan masalah mengenai otonomi, bahkan seandainya gagasan ini disetujui oleh pihak yang bertikai, tidak akan mudah ditangani. Sementara itu, problem mengenai perjuangan politik dan militer di Manila, gerakan militer dan politik kelompok komunis, serta pemulihan ekonomi, rupanya tidak mengizinkan pemerintah Manila mencurahkan banyak perhatian terhadap masalah Moro.

Di Muangthai, *setting* politik minoritas Muslim hampir sama dengan yang dihadapi kaum Muslim Filipina. Satu-satunya perbedaan adalah adanya dimensi etnik dalam hubungan mayoritas-mayoritas di Muangthai. Di Filipina, etnisitas hanya memainkan peranan kecil karena pada kenyataannya Filipina adalah sebuah bangsa yang multisuku dan multibahasa. Di Muangthai, masalah etnik adalah sebuah isu penting, sehingga Muslim Muangthai ketakutan terhadap ekspansi budaya, bahasa, dan agama Thai. Begitu juga secara ekonomis, kaum Muslim Thai telah lama merasa ketinggalan dibandingkan dengan orang-orang Thai di Utara.

Konflik antara kaum Muslim Thai dan pemerintahnya di Utara sudah berlangsung selama empat puluh tahun, yang dimanifestasikan dalam kerusuhan dan bentrokan; tapi organisasi-organisasi separatis baru muncul pada 1960-an. Namun demikian, kelompok-kelompok separatis 1960-an itu tidak memiliki ideologi yang sama. Setidaknya ada tiga faksi yang dapat dilihat. *Pertama*, adalah kelompok yang bertujuan untuk membentuk unit politik yang terpisah di bawah suatu federasi dengan Muangthai; *kedua*, kelompok yang memperjuangkan sebuah negara

Bahan dengan hak cipta

merdeka di bawah *sultan* atau *raja*; dan yang *ketiga*, kelompok yang menginginkan berdirinya republik Patani yang independen.[51]

Pada saat yang sama, perubahan kebijakan dari asimilasi kultural ke integrasi politik nasional rupanya telah mempertajam konflik. Masalah bahasa dan pendidikan akhirnya muncul ke permukaan. Untuk meningkatkan persatuan bangsa, pemerintah pusat juga mengumumkan diberlakukannya program transmigrasi (*landsettlement*) pada 1960-an yang membuka peluang bagi penduduk di sebelah Utara untuk tinggal di Selatan—sesuatu yang mengingatkan pada kebijakan pemerintah Filipina pada 1935 yang menganjurkan migrasi orang-orang Filipina Utara ke wilayah Selatan. Kaum Muslim Thai menganggap tindakan ini sebagai ekspansi teritorial. Tidak mengejutkan jika gerakan separatis kemudian bertindak lebih jauh untuk mempertahankan agama, kebudayaan, dan teritorinya. Seorang pengamat mengatakan bahwa bangkitnya nasionalisme etnik itu merupakan fungsi dari perubahan karakteristik struktural masyarakat, serta persaingan dalam lingkungan ekonomi dan sosiopolitik suatu negara-bangsa.[52]

Kata kunci "pembebasan" menjadi identitas (ideologis) semua gerakan pada tahun 1970-an. Mereka ini Barisan Nasional Pembebasan Patani (BNPP) yang menuntut otonomi dalam suatu federasi dengan Malaysia, Barisan Revolusi Nasional (BRN) atau The Liberation Front of Republic of Patani yang berbasis-kota

---

51. Natawan Haemidra, "The Problem of Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand", *Journal of Southeast Asian Studies,* Vol. VIII, No. 1, Maret 1977, h. 85.
52. Dulyakasem, "The Emergence and Escalation", dalam Abdullah dan Siddique, *op.cit.*, h. 209.

Bahan dengan hak cipta

dengan ideologi sosialisme Islam-nya, dan PULO (Patani United Liberation Organization). Yang terakhir ini menjadi organisasi payung dengan unit militernya sendiri. Didirikan pada 1968, PULO (Pertubohan Persatuan Pembebasan Patani) mencoba menginternasionalisasi perjuangan Patani. Dikabarkan bahwa PULO mempunyai koneksi dengan Libia.[53] Demikianlah, sejak 1973 konflik menjadi semakin seru dibandingkan dengan sebelumnya. Corak pertikaian itu adalah perang gerilya, fundamentalisme Islam, dan koneksi asing.[54] Beberapa insiden kekerasan dilaporkan terjadi pada 1970-an. Pada Januari 1975, laporan mengenai kegiatan teror dari apa yang dinamakan kelompok "Hitam 1902" yang menyerang penduduk Buddha di provinsi-provinsi Selatan, muncul di media massa. Menjelang akhir tahun yang sama, Desember 1975, demonstrasi yang berlangsung selama 45 hari diadakan di Patani. "Balarak di Patani" itu diselenggarakan untuk memprotes pembunuhan terhadap lima orang pemuda Muslim Melayu oleh Angkatan Laut Thai.

Kendatipun tak dapat diragukan bahwa hubungan mayoritas-minoritas dalam proses integrasi nasional di Muangthai belum dapat diselesaikan oleh kedua-belah pihak, puncak pertikaiannya mungkin telah berlalu. Pendekatan ke arah rekonsiliasi terus dilakukan untuk memperbaiki kesalahan-kesalahan masa lalu dan masa sekarang.

Di Singapura yang kaum Muslimnya berkisar 15 persen dari jumlah penduduk total, sedikit sekali yang dapat diceritakan

---

53. Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism,* hh. 228-234.
54. *Ibid.,* h. 217.

Bahan dengan hak cipta

mengenai kegiatan politik mereka. Partai yang berkuasa tidak bermaksud membawa negara-kota itu ke arah percekcokan politik karena masalah utama bangsa Singapura—dan kaum Muslimnya—adalah kelangsungan hidup. Masyarakat Muslim Singapura sesungguhnya tidak berarti dalam jumlah, tapi mempunyai arti penting yang besar secara politik. Paling tidak karena posisi Singapura di negara-negara ASEAN dan Dunia Ketiga, kaum Muslim Singapura merupakan aset untuk diplomasi. Absen dari kegiatan politik kaum Muslim Singapura menyibukkan diri dalam kegiatan dakwah dan pengembangan masyarakat.

Kesimpulan

Studi singkat ini mencoba menjelaskan sejarah masyarakat-masyarakat Muslim di Asia Tenggara. Perubahan sosial dan pembangunan di masing-masing negara rupanya merupakan sesuatu yang memengaruhi terjadinya transformasi kehidupan keagamaan dan organisasi-organisasi keagamaan mereka. Sebegitu jauh kita telah mencatat bahwa respons terhadap perubahan-perubahan itu berbeda antara masyarakat yang satu dan masyarakat lainnya. Problem yang dihadapi oleh mayoritas Muslim di Indonesia dan Malaysia lebih merupakan problem untuk mengaktualisasikan cita-cita keagamaan mereka dalam konteks sosial dan situasi historisnya. Di Indonesia, keikutsertaan politik dan ekonomi umat kini berada di batas terendah meskipun kegiatan mereka di bidang pendidikan dan dakwah sedang mengalami pasang naik. Pertanyaannya, apakah pada masa depan mereka akan mengikuti mode yang diberikan oleh Geertz me-

Bahan dengan hak cipta

ngenai sekuensi logis dari "purifikasi diri" ke "asersi-politik"? Pada saat yang bersamaan, di Malaysia, yang posisi ekonomi umatnya kurang menguntungkan, kegiatan pendidikan dan dakwah memperoleh dukungan dari pemerintah. Di sini, tantangan industrialisme dan komersialisme rupanya sangat berpengaruh terhadap kondisi material dan spiritual umat. Gerakan-gerakan dakwah berbasis-perkotaan yang ada di Malaysia tampak merupakan reaksi terhadap ancaman sekularisasi dan westernisasi. Pencarian identitas Islam ini dimanifestasikan dalam pelbagai cara.

Di kalangan masyarakat-masyarakat Muslim minoritas di Filipina, Muangthai, dan Singapura, gerakan-gerakan dakwah dan pendidikan menghadapi kekuatan-kekuatan integratif dari pemerintah non-Islam di satu pihak dan kekuatan-kekuatan sekularisasi di pihak lain. Dalam beberapa kasus, minoritas Muslim di Asia Tenggara memperlihatkan integrasi internal dan fanatisme yang lebih tinggi dibandingkan rekan-rekannya yang mayoritas. Di sebuah dunia yang ditandai dengan rasa-permusuhan-keluar, kohesi internal rupanya menjadi satu-satunya cara untuk kelangsungan hidup. Perbedaan-perbedaan dalam masalah-masalah ritual dan keagamaan tidak begitu mencolok di ketiga masyarakat Muslim ini. Masa depan masyarakat ini sangat bergantung, dibandingkan dengan yang lain-lainnya, pada kemauan politik birokrasi yang berkuasa. Tampak bahwa suatu formula multirasial dan multiagama kini sedang diterapkan sebagai solusi.

Politik integrasi nasional negara-negara yang modern menghadirkan tantangan bagi masyarakat Muslim di Asia Tenggara.

Bahan dengan hak cipta

Apakah kaum Muslim berada dalam posisi mayoritas seperti di Indonesia dan Malaysia, atau minoritas seperti di Filipina, Muangthai, dan Singapura, eksistensi negara-bangsa sungguh-sungguh jadi problem. Harmoni dan disharmoni antara umat dan pemerintah yang kaum Muslimnya merupakan mayoritas, sepenuhnya bergantung kepada sifat mesin politik dan elite yang berkuasa di negara-negara bersangkutan. Dalam pada itu, minoritas-minoritas Muslim Filipina dan Muangthai menghadapi dilema yang nyata maupun yang dibayangkan antara identitas dan integrasi. Bagi kaum Muslim Singapura, problem mereka lebih bersifat sosio-kultural ketimbang politik. Hidup dalam sebuah negara-kota yang modern dan kosmopolitan seperti Singapura, rasa-rasanya menjadi tugas yang tidak mudah bagi kaum Muslim. Bagaimana kaum Muslim di Singapura memecahkan posisinya yang problematik itu, sungguh merupakan pelajaran yang berharga untuk dipelajari oleh semua kaum Muslim. []

Bahan dengan hak cipta

MUSLIM KELAS MENENGAH INDONESIA 1910-1950: SEBUAH PENCARIAN IDENTITAS

Pada awal abad XX kita menyaksikan suatu perkembangan penting dalam perjalanan sejarah masyarakat Indonesia, ketika daerah perkotaan menggeser peranan komunitas pedesaan sebagai tempat berlangsungnya perubahan. Jika tuntutan akan lahan dan tenaga kerja dari kaum penjajah telah mengubah tatanan masyarakat pada abad XIX, maka pertumbuhan usaha perdagangan dan industri pada abad XX telah merangsang pembangunan di bidang kehidupan sosial di pusat-pusat kegiatan tersebut.[1] Penduduk kota, terutama di perkotaan dengan penduduk di atas 100.000, bertambah dengan pesat. Berdasarkan sensus 1930, Wertheim mencatat bahwa dalam tahun itu, 8,51% penduduk Jawa dan Madura hidup di 102 daerah per-

1. Untuk penelitian terdahulu tentang perubahan sosial dan ekonomi di Indonesia, lihat D.H. Burger, *Sociologische-Economische Geschiedenis van Indonesia*, disunting oleh J.S. Wigboldus, 2 jilid, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam, 1975; W.F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, W. van Hoeve, Den Haag, 1956.

Bahan dengan hak cipta

kotaan: Selama satu dasawarsa dari 1920 sampai 1930, persentase penduduk kota terhadap seluruh jumlah penduduk bertambah 1%. Hanya di Jawa Timur, perkembangannya tidak begitu besar. Di daerah tersebut, kota-kota dengan penduduk antara 25.000 sampai dengan 50.000 tak bergerak, bahkan kota-kota dengan penduduk antara 10.000 sampai 25.000 telah mengalami kemunduran relatif maupun absolut. Yang lebih penting lagi ialah terjadinya apa yang oleh Wertheim disebut "iklim mental" di kota yang menandakan zaman baru dalam sejarah.[2]

Di kota-kota ini, terjadi kebangkitan golongan borjuis pribumi. Kelas baru ini terdiri atas kaum pengusaha dan cendekiawan yang menguasai cakrawala kehidupan kota. Kaum bangsawan dan *pangreh praja* yang disebut golongan priyayi, tersisih. Hanya di kota-kota yang kuat sifat kejawennya—seperti di Surakarta dan Yogyakarta—kaum bangsawan tua masih menikmati kedudukan tinggi dalam pandangan masyarakat. Tapi hanya mereka yang siap memainkan peranan baru yang didiktekan oleh kelas menengah baru bertahan dalam kedudukan itu. Selebihnya yang tak siap, kehilangan pamor dan hilang dari peredaran. Walhasil, banyak ningrat yang bergabung dengan golongan menengah memprakarsai dan ikut berkecimpung dalam banyak usaha bersama yang tumbuh selama dasawarsa pertama dan kedua abad XX.

---

2. W.F. Wertheim *et al.*, *The Indonesian Town: Studies in Urban Sociology*, The Hague, W. van Hoeve Ltd., 1958, 6 Tabel 1 Cf.; Pauline Dublin Milone, *Urban Areas in Indonesia: Administrative and Census Concepts*, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1966, Bagan I, II.

Bahan dengan hak cipta

Peranan perdagangan dan industri dalam menggerakkan mobilitas sosial, terutama sangat menonjol di sektor pertekstilan dan batik di beberapa kota di Jawa, juga industri rokok di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Meskipun kegiatan usaha golongan menengah pribumi ini selalu terancam oleh barang impor dan persaingan dari modal Cina, sebegitu jauh mereka mampu menghadapi tantangan tersebut. Pabrik-pabrik tekstil pribumi di Kabupaten Bandung, di kota-kota sepanjang pantai utara Jawa Tengah antara Tegal dan Semarang, Surakarta, Yogyakarta, Surabaya, dan di daerah Kediri serta Tulungagung. Industri tekstil di Jawa pada dasarnya masih bersifat industri rumah tangga dengan sistem *mbakul*, sedangkan sistem manufaktur dan pabrik kebanyakan adalah milik pemodal asing.[3] Industri rokok pribumi berpusat di Kudus yang mendapat saingan keras dari pengusaha Cina, baik di kota itu sendiri maupun dari daerah Kediri, Jawa Timur.[4] Dalam suatu kerangka yang disebut ekonomi dualistik, kegiatan perdagangan dan industri pribumi itu timbul hingga membawa masalah tersendiri, yakni kebencian kaum pribumi terhadap modal asing raksasa. Tulisan ini akan menunjukkan bagaimana kota-kota yang disebutkan tadi menjadi kancah gerakan sosial pemimpin golongan menengah pribumi.

Di samping perdagangan dan industri, peranan pendidikan, dalam mobilitas sosial juga tak dapat dikesampingkan. Sartono mengemukakan bahwa kebijaksanaan pengangkatan pegawai

---

3. Lihat Matsuo Hiroshi, *The Development of Javanese Cotton Industry*, The Institute of Developing Economics, Tokyo, 1970, Bab III Pasal 2.
4. Lihat Lance Castle, *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*, Sinar Harapan, Jakarta, 1982, alih bahasa dari *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*.

Bahan dengan hak cipta

negeri didasarkan pada pendidikan dan pendidikan ala Barat lebih didahulukan. Meskipun untuk jabatan-jabatan tinggi dalam pemerintahan dituntut adanya "trah" bangsawan, pendidikan umum telah menghasilkan mobilitas vertikal dari banyak orang tanpa memandang asal usul keturunan. Jumlah murid sekolah rendah pada tahun 1928 adalah 2,93% dari jumlah penduduk Jawa dan 2,91% di pulau-pulau luar Jawa. Murid sekolah menengah adalah 6.468 dan mahasiswa berjumlah 259 orang di seluruh Indonesia.[5] Lulusan sekolah menduduki jabatan kerani di badan-badan pemerintahan, perusahaan swasta, dan selebihnya berwiraswasta. Sementara itu, pelayanan pendidikan untuk kaum pribumi makin luas, demikian juga usaha penerbitan dan media massa di kalangan penduduk asli.

Kepada para pedagang, cendekiawan, dan pegawai pemerintah yang merupakan golongan menengah kota, dapat kita tambahkan pemilik tanah di daerah pedalaman yang merupakan golongan menengah pedesaan. Kedua jenis golongan menengah ini berbeda satu dengan lainnya karena yang satu sangat dipengaruhi pemikiran Barat tentang masyarakat bebas, sedangkan golongan kedua hidup dalam masyarakat yang relatif tertutup. Apakah perbedaan pandangan ini menimbulkan pertentangan antara keduanya, akan kita coba kaji dalam tulisan ini. Perlu diingat bahwa meskipun kekuatan produktif kolonial telah menembus daerah pedalaman dan menjadikannya bagian dari perekonomian dunia, banyak dari sifat asli kaum petani masih tetap utuh selama bagian pertama abad XX.

---

5. Sartono Kartodirdjo, *Modern Indonesia: Tradition and Transformation*, Percetakan Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 1984, hh. 120-121.

Bahan dengan hak cipta

Dengan latar belakang sosial ekonomi ini, kita alihkan perhatian pada pembahasan tentang golongan menengah Muslim. Terlebih dahulu perlu kita bedakan antara golongan Muslim berorientasi kebudayaan Islam yang disebut kaum santri dengan golongan Muslim tradisi atau adat, dan dari golongan Muslim yang berorientasi pemikiran sekuler Barat. Golongan menengah santri memiliki sejarah yang panjang. Orang percaya bahwa penganjur dan penyebar Islam pertama adalah kaum pedagang di kota-kota sepanjang pantai. Walhasil, pusat-pusat kaum santri di bagian-bagian kota yang disebut *kauman* di kota-kota di Jawa, juga merupakan pusat perdagangan dan industri. Pusat-pusat kaum santri ini memperoleh pujian dalam dokumen tahun 1909 karena memiliki semangat dagang bangsa pertengahan atau kelas menengah yang menggeluti bidang perniagaan. Tempat-tempat tersebut adalah Kotagede di Yogyakarta, Laweyan di Surakarta, dan Kauman di Kudus.[6]

Kasus banyaknya *kauman* menarik perhatian dan pantas dicatat. *Kauman* adalah suatu permukiman yang ditunjuk bagi para pejabat keagamaan dalam pemerintahan pribumi. Penduduknya adalah para *abdi dalem santri* yang mengabdikan diri dalam pemerintahan dan karenanya termasuk golongan priyayi. Dari segi status sosialnya mereka termasuk golongan priyayi, tetapi dari segi kelas sosial mereka termasuk kelas menengah. *Abdi dalem santri* berbeda dengan santri lainnya. Mereka lebih memiliki etika santri ketimbang etika priyayi, sehingga mereka

6. Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, Percetakan Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 1983, h. 55, mengutip laporan Budi Utomo.

Bahan dengan hak cipta

tak canggung berkecimpung dalam kegiatan komersial dan perdagangan seperti golongan priyayi lainnya. Kisah tentang Kampung Kauman di Yogyakarta, merupakan salah satu contoh. Laki-lakinya bekerja sebagai *pametakan* (petugas keagamaan), tetapi mereka pun bersama dengan istri-istri mereka, biasa melakukan kegiatan dagang. Ahmad Dahlan, pendiri gerakan Muhammadiyah adalah contoh terkemuka seorang santri yang merangkap pedagang dari Kauman. Dia adalah seorang khatib di Masjid Agung Keraton Yogyakarta, juga terkenal sebagai pedagang batik yang berhasil yang memiliki jaringan dagang di banyak kota.[7] Di antara *abdi dalem santri*, hanya mereka yang dianugerahi jabatan sebagai penghulu yang menganut etika priyayi.

Para santri mungkin merupakan kelompok yang paling dinamis dalam sejarah Indonesia. Pada abad XIX, kebangkitan agama dalam bentuk pembenahan lembaga pendidikan pesantren dan gerakan tarekat Islam, dipimpin oleh para pemuka agama di pedesaan, yakni para kiai. Pemerintah kolonial selalu mencurigai kaum santri, sampai-sampai melakukan beberapa usaha dan tindakan untuk membatasi pengaruh kaum santri terhadap kebangkitan agama. Kebangkitan agama sebagai gerakan juga telah mendorong gerakan menentang kekuasaan kolonial, bersamaan dengan berbagai gerakan protes di daerah pedesaan Jawa.[8] Berlainan dengan kebangkitan pada abad XIX ini yang

---

7. Ahmad Adaby Darban, "Sejarah Kauman Yogyakarta tahun 1900-1950: Suatu Studi terhadap Perubahan Sosial", tesis MA di Universitas Gadjah Mada yang tak diterbitkan, Yogyakarta, 1980, h. 30.
8. Untuk Gerakan Protes di Jawa, lihat Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1973.

Bahan dengan hak cipta

bersifat kedesaan, kolot dan konservatif, kebangkitan kaum *santri* pada abad XX bersifat kekotaan, reformis, dan dinamis. Harry J. Benda menyatakan bahwa kebangkitan kaum santri kota berjuang melawan empat seteru: formalisme kolot, kebudayaan adat dan priyayi, sikap kebarat-baratan, dan *status quo* penjajahan.[9]

Pada awal abad XX, di tengah-tengah kemerosotan tingkat kesejahteraan penduduk pribumi, kaum santri berhasil menghimpun kembali kekuatan dalam masyarakat untuk melancarkan gerakan baru. Kelahiran Sarekat Islam (SI) merupakan peristiwa yang luar biasa dan tidak ada duanya karena mendahului gerakan kebangsaan—sementara dari segi Islam, ia mendahului reformasi keagamaan. Namun, Benda juga menulis bahwa SI menyajikan perubahan yang hanya bersifat kuantitatif, bukan perubahan kualitatif terhadap desa-desa di Jawa, dalam arti bahwa paham radikalisme di bidang pertanian ala SI bukanlah hal yang baru.[10]

Bagaimanapun juga bagi rakyat desa dan kota, Sarekat Islam merupakan gerakan yang sudah lama ditunggu-tunggu bagi suatu perubahan. Bersama-sama dengan gerakan santri lainnya, SI menanggapi perubahan yang disebabkan proses penguangan, pemiskinan, dan integrasi masyarakat pribumi ke dalam perekonomian dunia. Perubahan ini telah mengubah sifat tatanan ekonomi, hubungan sosial, kehidupan agama, dan politik.

Sehubungan dengan hal-hal yang disebutkan itu, tulisan ini akan mencoba mengupas golongan menengah santri, perilaku

---

9. Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, Pustaka Jaya, Jakarta 1980. Buku ini merupakan terjemahan dari *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian under the Japanese Occupation*, 1942-1945.
10. *Ibid.*, Bab 2.

Bahan dengan hak cipta

mereka, dan kesadaran sosial-keagamaannya dalam kerangka hubungan kelas dan kedudukannya sebagai manusia, kehidupan keagamaan bersama sebagai umat, dan peran sertanya dalam kehidupan bernegara sebagai warga negara.

Golongan Menengah Santri sebagai Wong Cilik

Istilah Jawa *wong cilik* mengandung pengertian golongan (kelas) dan kedudukan (status) orang biasa.[11] Petani dan pedagang digolongkan sebagai *wong cilik* (secara harfiah berarti orang kecil), untuk menunjukkan kedudukan di bawah *wong agung* (orang gedean), terdiri atas golongan bangsawan dan *pangreh praja* pada umumnya. Pada penghujung abad XIX, kata priyayi digunakan untuk menamai golongan elite pemerintahan, terutama setelah kaum bangsawan berdarah biru dirampas kedudukan monopolinya. Pegawai pemerintah kolonial, demikian juga pegawai pemerintahan pribumi yang masih tersisa di kota-kota *kejawen*, kemudian disebut *priyayi*. Jadi, kita dapat membedakan *wong cilik* dari matra sosial ekonomi dan matra sosial-politik. Pertama, kita ingin membahas peranan santri sebagai wiraswastawan dan saudagar karena santri dan wiraswastawan dalam berbagai penelitian sejarah sosial Indonesia telah digandengkan, terutama oleh mereka yang menggunakan konsep Weber tentang "semangat kapitalisme".[12]

---

11. Untuk keterangan tentang perbedaan antara kedudukan dan kelas, harap merujuk kepada Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, New York, 1964.
12. Lihat Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, The University of Chicago Press, Chicago, 1971.

Bahan dengan hak cipta

Berbeda dengan tatanan politik dan sosial masyarakat di luar Jawa, yang peranan pentingnya dalam politik dimainkan orang kaya, tatanan politik di Jawa tak memberikan kepada kaum saudagar peranan penting. Dan tak seperti kerajaan-kerajaan bahari yang amat bergantung pada kegiatan komersial dan perdagangan, pemerintahan pengelola pertanian di Jawa mengandalkan sumber pendapatannya kepada kaum tani, tanahnya, dan tenaga kerjanya.[13] Kemerosotan dalam kegiatan komersial yang dialami kaum pedagang di kerajaan-kerajaan Jawa pada masa lalu disebabkan oleh pertikaian politik antara pemerintahan di pedalaman dan kota-kota pantai dalam tahun-tahun pembentukan Dinasti Mataram di Jawa Tengah. Pemerintah kolonial membiarkan berlangsungnya kecenderungan tersebut dengan kebijaksanaan yang membatasi kegiatan perdagangan dari kota-kota pantai itu. Jadi, selama berabad-abad lamanya, dari abad XIX hingga abad XXI, golongan menengah pribumi terbenam dalam kegelapan. Hanya karena dampak sentakan balik dari arus komersialisasi dan industrialisasi di pertengahan abad XIX, golongan menengah pribumi kembali muncul ke permukaan dari kehidupan ekonomi kaum tani dan ekonomi pedesaan kecil-kecilan.

Tanda kemunculan kelas baru dari kalangan kaum santri dimulai oleh kepemimpinan yang dipegang oleh para haji, mereka yang kembali dari ziarah ke Makkah. Kepemimpinan tradisional dalam masyarakat kaum santri berada di tangan para kiai yang secara tradisi mempunyai kedudukan sebagai pelindung dan

---

13. Untuk penelitian tentang organisasi politik dan pemerintahan Jawa kuno, lihat B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies Part Two: Ruler and Realm in Early Java*, The Hague, W. van Hoeve Ltd., 1957.

Bahan dengan hak cipta

penyebar agama. Para kiai inilah yang memimpin para santri memberontak terhadap kekuasaan kolonial pada abad XIX. Para haji tidak mendapat pendidikan khusus untuk menjadi pemuka agama karena untuk menjadi haji, orang tidak harus mempunyai pengetahuan agama sampai pada tingkat dapat mengajarkannya kepada orang lain. Jumlah haji meningkat berlipat ganda sejak kuartal terakhir dari abad itu dengan semakin baiknya fasilitas perhubungan, terutama adanya kapal uap yang menurunkan biaya peziarah. Kaum santri dari golongan menengah memperoleh status tertentu sekembali dari Makkah, dan di samping dorongan keagamaan, juga dapat diharapkan ganjaran sosial dari pemenuhan rukun Islam yang kelima itu. Seperti gelar bangsawan, sebutan haji untuk seseorang mengandung rasa hormat. Dengan cara ini, golongan menengah yang sedang tumbuh, menemukan tempatnya dalam susunan hierarki di masyarakatnya.

Para haji sering menjadi bahan cercaan pemerintah kolonial karena sikap keras yang tak kenal kompromi, tetapi juga sering dipuji karena sifat rajinnya. Pemerintah diresahkan oleh kegiatan para haji yang meminjamkan uang dengan bunga tinggi, tetapi sering karena kesalahpahaman tentang masalah bunga.[14] Para haji dan para pedagang jauh lebih maju dalam kegiatan ekonominya dibandingkan dengan penduduk biasa.

---

14. Komisi tentang Kemerosotan Kesejahteraan Penduduk Pribumi yang didirikan setelah dilancarkannya Politik Etik, telah membuat laporan-laporan tebal tentang kondisi kesejahteraan penduduk pribumi. Hampir di semua edisi, keberadaan haji-haji selalu dihubungkan dengan kegiatan meminjamkan uang. Lihat *De Volkswelvaart op Java en Madura Eindverhandelingen van het Onderzoek naar de Mindere Welvaart der Inlandsche Bevolking*, Drukerij Ruygrok & Co., Batavia, 1914, Xa, Bagian I, h. 229.

Bahan dengan hak cipta

Kasus Kotagede di Yogyakarta memberikan gambaran tentang apa yang dikemukakan tadi. Laporan belakangan pada tahun 1926 oleh Van Mook, melukiskan bagaimana desa atau kota satelit menjadi pusat kelas pedagang pribumi di Yogyakarta.[15] Tempat itu khas *kejawen*, artinya tak ada seorang pun Eropa atau Cina dan usaha mereka ada di sana. Van Mook memberikan data, mencatat jenis mata pencarian penduduk di sana, yaitu pedagang dan perajin yang terbanyak. Dari 1.073 penduduk, 91 orang adalah pegawai negeri dan tenaga ahli, 120 orang pedagang besar, 678 pembatik, perajin tembaga, pekerja kerajinan tangan, pedagang eceran, penjaja makanan, sedangkan petani atau tenaga tak terampil ada 93 orang. Di Kotagede, para pedagang begitu dominan sehingga kesultanan Yogyakarta menetapkan kota itu sebagai *kabekelan saudagaran* (desa para pedagang dan perajin) dengan kedudukan hukum dan peraturan pajak khusus.

Contoh lainnya ialah Pekajangan, sebuah desa di luar kota Pekalongan, yang dalam dasawarsa ketiga abad XX, berganti rupa dari masyarakat pertanian menjadi masyarakat komersial dan industri. Pabrik manufakturing dan pencelupan menjadi mata pencarian pokok penduduk. Sejalan dengan ini masyarakat desa itu juga berubah dari abangan menjadi desa santri. Sebuah koperasi batik didirikan pada 1934 di Pekajangan dan tempat itu kemudian menjadi pusat serta sumber dana bagi kegiatan sosial dan politik kaum santri di daerah itu.[16] Di bagian lain dalam tulisan ini, akan dikemukakan nama-nama tempat

---

15. Van Mook, "Kuta Gede" dalam Wertheim, *The Indonesian Town*, hh. 276-331.
16. James L. Peacock, *Purifying the Faith*, The Benjamin Cummings Publishing Company, Menlo Park, California, 1978, hh. 70-72.

Bahan dengan hak cipta

lainnya, seperti Laweyan dan Kudus sebagai kubu kelas menengah kaum santri.

Perlu dicatat, masyarakat Arab yang sudah ada di Indonesia dan sejak semula merupakan masyarakat golongan menengah, sedikit banyaknya membawakan suatu ikatan tertentu antara kaum santri golongan menengah ini dan masyarakat Arab tersebut. Secara individu, banyak orang Arab yang memasuki gerakan keagamaan golongan menengah kaum santri seperti Sarekat Islam, namun tak ada petunjuk yang menyatakan bahwa hal tersebut dilakukan secara kolektif. Orang-orang Arab hidup di permukiman terpisah, seperti Pasar Kliwon di Surakarta, dengan adat-istiadat, kepemimpinan dan sejarahnya sendiri. Perkumpulan mereka seperti Al-Irsyad hanya untuk orang-orang Arab. Penggabungan masyarakat Arab ke dalam gerakan bersama kaum santri Indonesia terjadi kemudian meskipun mereka juga tidak kurang keindonesiaannya. Kesamaan agama agaknya membuat lebih mudah bagi mereka untuk berbaur dengan kebudayaan kaum santri, dan tidak seperti terhadap orang Cina, orang Arab tidak pernah dipandang sebagai saingan usaha, padahal dalam perundang-undangan kolonial, mereka termasuk "Timur Asing" sama seperti Cina. Sebabnya ialah bahwa jumlah mereka kecil saja, sehingga rupanya tak dipandang sebagai ancaman nyata terhadap kegiatan usaha kaum pribumi.

Bagaimana gawatnya akibat saingan Cina ini, diperlihatkan oleh laporan tahunan pemerintah kolonial, *Kolonial Verslag*, yang menunjukkan bahwa dari pajak perusahaan, bagian dari para pedagang pribumi terus-menerus menurun, sebaliknya para pengusaha Cina terus naik. Kaum pengusaha pribumi se-

Bahan dengan hak cipta

dang mengalami "proses pelipatgandaan", yaitu usaha kecil bertambah sedangkan usaha besar berkurang untuk keuntungan perusahaan Cina.[17] Berkenaan dengan ini, laporan tentang pajak pendapatan tiap tahun menunjukkan bahwa orang-orang Cina jauh di atas orang pribumi dalam hal pendapatan dan hanya dikalahkan oleh orang Eropa. Untuk golongan yang mempunyai pendapatan terendah, kena pajak dari 120 sampai 150 gulden, terdapat 170 orang Eropa, 4.450 Timur Asing, dan 566.331 golongan pribumi. Tingkat pendapatan tertinggi seorang pribumi adalah 40 sampai 50 ribu gulden, sedangkan bangsa Eropa dan Timur Asing yang hidup di Indonesia pendapatannya bisa mencapai 500 ribu (lihat Tabel 1). Untuk sebab-sebab yang menjadikannya demikian, kita hanya dapat menunjuk pada perbedaan perlakuan terhadap masing-masing golongan penduduk yang bersangkutan.

Meskipun ketinggalan jauh dari bangsa Eropa dan Cina, para pengusaha pribumi dipuji karena memiliki kelebihan ekonomi dan psikologi. Van Mook menyebutkan bahwa para pedagang dari Kotagede adalah orang-orang yang memiliki sikap swadaya dan perilaku yang menggunakan otak.[18] Mereka mempunyai hubungan dagang dengan hampir semua kota besar di Jawa seperti Betawi, Cirebon, Purwokerto, Pekalongan, Semarang, Surakarta, Madiun, Kediri, Surabaya dan Tulungagung. Banyak dari mereka mendapat julukan raja dagang yang berhasil men-

---

17. Untuk contoh Madura, lihat Kuntowidjojo, "Social Change in An Agrarian Society: Madura, 1850-1940", disertasi tak diterbitkan, Universitas Columbia, 1980, h. 286.
18. Van Mook, "Kuta Gede", h. 313.

Bahan dengan hak cipta

jadi pengusaha kaya.[19] Banyak yang memiliki mobil dan usaha penyewaan kendaraan, suatu hal yang tidak umum di kalangan bangsa pribumi saat itu. Sesungguhnya, golongan menengah santri ini mempunyai semangat ekonomi dan etika kerja yang cocok dengan timbulnya iklim perkotaan dan pemikiran rasional. Nakamura mengemukakan bahwa banyak penduduk Kotagede adalah kiai pedagang, orang-orang yang tahu agama dan berhasil dalam usaha.[20] Geertz mengaitkannya dengan lulusan pesantren yang pendidikannya menjadikan mereka memiliki sifat agresif, swadaya, dan etika ekonomi "persaingan bebas", suatu latihan yang tepat bagi kaum pengusaha kecil Indonesia.[21]

Golongan menengah santri bukan saja mampu bertindak sendiri-sendiri, melainkan juga dalam paguyuban yang berhasil didirikannya. Pendirian Sarekat Dagang Islam di Betawi pada 1909 telah diikuti kegiatan yang sama di banyak kota lainnya. Sarekat Dagang Islam di Surakarta didirikan pada 1911 dan yang kemudian menjadi gerakan kebangsaan, khususnya setelah berganti nama menjadi Sarekat Islam (SI) pada 1913. Sarekat Islam membawa sukses luar biasa dalam mendirikan toko-toko koperasi di banyak kota. Toko-koperasi SI adalah cerminan keberhasilan organisasi tersebut untuk menggalang permodalan dengan menjual saham kepada para anggotanya. Ia juga merupakan sukses ekonomi karena keberhasilannya bersaing dengan perusahaan Cina. Pengelolaan toko-toko koperasi yang dilakukan secara rasional dalam dasawarsa kedua abad itu telah merintis

---

19 Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, hh. 51-54.
20. *Ibid.*, h. 74.
21. Geertz, *Peddlers and Princes, passim.*

Bahan dengan hak cipta

Tabel 1. Pajak Pendapatan Jawa dan Madura, 1925
Penduduk Hindia Belanda yang Membayar Pajak Pendapatan
(termasuk Surakarta dan Yogyakarta).

			Eropa	Timur Asing	Pribumi
120	—	150	170	4.450	566.331
150	—	200	267	5.839	231.131
200	—	250	297	5.536	116.167
250	—	300	275	3.624	69.312
300	—	400	841	1.170	80.618
400	—	500	717	19.886	37.629
500	—	600	714	12.781	24.331
600	—	800	1.959	31.824	23.092
800	—	1.000	1.989	7.497	11.945
1.000	—	1.200	1.624	3.747	6.889
1.200	—	1.500	2.931	4.677	5.492
1.500	—	1.800	2.747	3.029	3.779
1.800	—	2.100	3.091	2.796	2.802
2.100	—	2.400	3.447	1.593	1.823
2.400	—	2.700	3.130	1.800	1.146
2.700	—	3.000	2.771	1.166	760
3.000	—	3.500	3.921	1.504	763
3.500	—	4.000	3.779	1.178	516
4.000	—	4.500	3.295	832	336
4.500	—	5.000	3.027	642	253
5.000	—	6.000	4.729	817	261
6.000	—	7.000	3.607	549	183
7.000	—	8.000	2.720	373	117
8.000	—	9.000	2.057	252	43
9.000	—	10.000	1.753	178	38
10.000	—	12.000	2.204	260	20
12.000	—	15.000	1.764	207	26
15.000	—	20.000	1.491	188	64
20.000	—	25.000	580	95	16
25.000	—	30.000	319	49	3
30.000	—	35.000	187	26	3
35.000	—	40.000	112	27	3
40.000	—	50.000	134	31	3
50.000	—	60.000	84	20	—
60.000	—	80.000	109	29	—
80.000	—	100.000	70	13	—
100.000	—	150.000	64	8	—
150.000	—	200.000	29	2	—
200.000	—	500.000	13	3	—
500.000	—	1.000.000	—	—	—

Sumber: Bylage R. K.V. 1927

Bahan dengan hak cipta

jalan ke arah timbulnya gerakan koperasi di kalangan menengah Muslim pada 1930-an, seperti usaha koperasi batik di Pekajangan, tahun 1934, Persatuan Pengusaha Pabrik Rokok Kretek di Kudus, tahun 1937.[22] Setelah itu, menyusul pembentukan usaha koperasi batik di Surakarta, Yogyakarta, dan Pekalongan. Seluruhnya dikuasai oleh para pengusaha kaum santri. Sesungguhnya, melakukan kegiatan usaha, baik sendiri-sendiri maupun bersama, banyak dilakukan kaum santri. Deliar Noer mengemukakan bahwa ke dalam kalangan para kiai yang tampak seperti petani dari dusun itu telah ditumbuhkan keterampilan pengelolaan usaha secara rasional. Pada 1930, Nahdlatul Ulama (NU), suatu organisasi Islam kolot, mendirikan *Lajnah Waqfiyyah* atau Panitia Wakaf yang mengelola keuangan pesantren dan melakukan kegiatan usaha atas nama pesantren. Pada 1937, organisasi yang sama mendirikan koperasi yang kemudian menjadi importir barang buatan Jepang, dengan nama *Syirkah Mu'awanah*.[23] Ini barangkali yang menyebabkan pesantren dipandang memiliki sifat kota (*urban*).[24] Geertz dengan tepat menyebutkan bahwa reformisme golongan pedagang perkotaan di seluruh Jawa dari 1912 sampai 1920 telah merintis jalan ke arah terbentuknya etika borjuis yang asli.[25]

SI kemudian menjadi organisasi massa. Hanya di beberapa tempat saja pengurusnya terdiri atas para pedagang, seperti yang

---

22. Lihat Castle, *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa*, h. 117.
23. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, LP3ES, Jakarta, 1980, hh. 252-253.
24. Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java" (Disertasi Ph.D., Universitas Nasional Australia, 1980), dan mengemukakan sifat kota dari *pesantren*, Bab 4.
25. Geertz, *Peddlers and Princes*, h. 49.

Bahan dengan hak cipta

ada di Jatinegara, yang ketujuh anggota pengurusnya adalah pedagang. Di tempat lain, SI biasanya mencakup semua kelompok pencari nafkah di masyarakat setempat, termasuk para priyayi dan petani. Di Madura dan Surakarta, bahkan serdadu pribumi adalah anggota organisasi SI.[26] Daya tarik organisasi tersebut bagi *wong cilik* ialah rasa kebersamaan sosial yang ditekankan dalam SI. Orang dapat membayangkan bahwa urbanisasi merupakan ancaman atas rasa keterikatan massa rakyat. SI menanggapi tantangan tersebut dengan menyelenggarakan riungan di masjid, menekankan usaha gotong royong seperti dalam paguyuban atau perkumpulan kematian. SI juga menekankan semangat keagamaan dengan anjuran untuk golongan Muslim agar saling menolong dan memberikan bantuan guna menghadapi golongan bukan Islam, terutama Cina. Dari laporan tahun 1917, kita mengetahui bahwa rakyat kecil di kota dan masyarakat rendahan pada umumnya menjadi anggota SI, yaitu orang-orang seperti mandor toko Jepang di Surabaya, buruh batik di Surakarta, tukang kopi di Surakarta, dan banyak lagi lainnya.[27] Ada juga guru, kasir bank, sekretaris, dan juru tulis. Belum pernah sebelumnya dan tak akan pernah terjadi lagi, suatu organisasi sosial Indonesia mampu menggalang begitu banyak golongan dalam masyarakat. Dalam kerangka stratifikasi masyarakat kolonial maupun tradisional, SI sungguh merupakan sebuah organisasi *wong cilik*. Para pedagang dan golongan menengah di dalamnya sering bertindak sebagai pemrakarsa, peng-

---

26. MR 1968/19 dalam Arsip Nasional Republik Indonesia, *Sarekat Islam Lokal*, ANRI, Jakarta, 1975, h. 59.
27. MR 2059/17 dalam *ibid*.

Bahan dengan hak cipta

urus, atau penyedia dana. Sebagai satu gerakan massa, SI bahkan dibiayai melalui uang iuran seluruh anggotanya yang mempunyai kartu anggota.

Mudah untuk menyimpulkan bahwa di dalam tubuh SI hidup perasaan anti-Cina yang keras. Bangsa Cina adalah saingan utama para pengusaha pribumi dan merupakan sasaran prasangka rasial massa rakyat. Hak-hak istimewa yang diberikan kepada bangsa Cina oleh pemerintah kolonial cukup memberikan alasan untuk menyamakan Cina dengan kaum penjajah. Tindakan anti-Cina terjadi di banyak kota di Jawa dan Madura, terutama setelah SI melancarkan aksi boikot terhadap usaha Cina dan memajukan usaha pribumi atau koperasi SI. Pada 1913, pergolakan anti-Cina menyebar ke kota-kota sepanjang pantai utara di Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur, mulai dari Tangerang, terus ke Lasem, Rembang, Tuban, Surabaya, dan Pasuruan.[28] Gerakan aksi SI itu sebenarnya tidaklah bersifat sepihak sebab terlihat bahwa sesudah meletus Revolusi Cina pada 1911, bangsa Cina di Indonesia menunjukkan keangkuhannya terhadap penduduk Jawa karena rasa kebangsaannya yang memuncak. Perubahan sikap bangsa Cina ini membangkitkan rasa kebangsaan penduduk pribumi. Ketika pecah perkelahian melawan Cina di Surakarta pada 1913, pemerintah kolonial segera menyadari betapa berbahaya peristiwa itu karena dari 900 orang pasukan militer setempat, 123 orang adalah anggota SI. Seandainya pasukan

28. Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java*, Bab V.

Bahan dengan hak cipta

ini bergerak melawan Cina, suatu malapetaka tak dapat dihindari.[29]

Namun, pergolakan yang terburuk terjadi di Kudus pada 1918. Pada waktu itu, di Kudus terdapat permukiman-permukiman Cina di tengah kota yang diperintah oleh Wijkmeester, seorang letnan Cina. Waktu itu sudah ada persaingan sengit antara pengusaha rokok Cina dan pribumi. Pada suatu waktu, pengusaha Cina membantu penyelenggaraan suatu acara keramaian di sekitar kota yang dilaporkan sebagai selamatan untuk menyembuhkan wabah influenza. Para penonton di jalan melihat arak-arakan yang dipandang menghina kaum santri karena adanya sepasang pria wanita dengan serban haji di atas kepala si pria yang gerak-geriknya terlihat merendahkan derajat haji pada umumnya. Perkelahian antara peserta arak-arakan dan penonton pun tak dapat dielakkan. Kerusuhan yang terjadi membawa korban jiwa dan harta berupa 50 rumah yang dibakar habis, 8 orang Cina mati, dan 2.000 orang lagi menyelamatkan diri ke Semarang. Tidak dapat dipastikan apakah SI setempat terlibat dalam kerusuhan itu, tetapi di antara 20 orang pedagang dan 20 kiai yang dijatuhi hukuman karena dipersalahkan memimpin kerusuhan, banyak yang menjadi pengurus dan anggota SI setempat. Namun, pengurus di pusat menyangkal keterlibatan SI sebagai organisasi dalam kerusuhan tersebut.[30]

---

29. Donald George Larson, "Prelude to Revolution: Palaces and Politics in Surakarta, 1912-1942" (Disertasi Ph.D., Northern Illinois University, 1979), hh. 103-107.
30. Masyhuri, "Konflik Sosial di Kudus 1918: Terlibatnya SI Kudus dalam Konflik Sosial Ekonomi" (Tesis MA, Universitas Gadjah Mada, 1977), Bab IV.

Bahan dengan hak cipta

Permusuhan antara kaum SI dan kaum Cina dilandasi perbedaan ideologi. Golongan menengah santri menyatukan dirinya dengan rakyat menentang apa yang disebut Tjokroaminoto sebagai kapitalisme durhaka meskipun ia tak pernah memerinci gagasannya ke dalam penafsiran yang sistematik tentang bangun masyarakat yang dikehendaki. Ideologi yang dirumuskan secara sistematik akhirnya disuntikkan oleh golongan kiri SI, apa yang disebut SI Merah dari cabang Semarang di bawah pimpinan Semaun.[31] Tetapi, golongan kiri dalam SI, menghindari kerusuhan tak terorganisasi dan mengarahkannya ke sasaran strategis, yaitu perusahaan milik kaum kapitalis Barat, seperti perusahaan kereta api, perkebunan, pabrik gula di seluruh Jawa, dengan mengorganisasi pemogokan-pemogokan. Hal ini bukan berarti bahwa radikalisme massa rakyat adalah hasil propaganda golongan kiri. Banyak pengurus cabang/ranting di kota-kota kecil melancarkan tindakan keras menentang pemerintah tanpa persetujuan pengurus pusat SI.

Salah satu contohnya ialah kasus Kiai Tamam di Pamekasan, Madura. Pada 1918, sang kiai yang memimpin sebuah cabang di daerah pedesaan, menuduh para pengurus SI Madura yang bersikap "hangat-hangat kuku" sudah terkena pengaruh pemerintah. Ia menuduh bahwa SI telah menjadi perserikatan pegawai negeri dan tak mau tahu duka nestapa yang diderita rakyat kecil. Dia memerintahkan pengikutnya untuk tidak membayar pajak, mengumpulkan dana untuk membeli senjata, dan meng-

---

31. Untuk asal-usul komunisme di Indonesia, lihat Ruth McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1965.

Bahan dengan hak cipta

ancam akan membunuh orang-orang Belanda. Dia dilaporkan berusaha mendirikan pemerintahan baru untuk kaum pribumi dan dia menjadi rajanya. Pemerintah kolonial segera melakukan tindakan terhadap sang kiai dan para pengikutnya. Para pengurus SI di Madura dan di pusat menyatakan tidak bertanggung jawab atas pemberontakan tersebut.[32]

Contoh yang lebih menonjol ialah kasus SI "Afdeeling B" di Jawa Barat yang mempunyai pengaruh besar di daerah pedesaan. Pada 1919, laporan Belanda menyebutkan tentang adanya semangat jihad di beberapa kabupaten sebab secara diam-diam para pemimpin SI membagikan *jimat* kepada para anggotanya dalam persiapan perang suci melawan pemerintah. Di Kabupaten Ciamis, Tasikmalaya, Garut, dan Bandung, pemerintah menyita berbagai jenis senjata. Diberitakan bahwa penduduk di daerah tersebut menunggu-nunggu kedatangan Imam Mahdi atau Ratu Adil.[33] Kasus gerakan Ratu Adil ini ditemukan juga di Karesidenan Kedu.[34] Sartono dengan tepat menyatakan bahwa ideologi SI telah berubah menjadi ideologi bersifat mistik dan keagamaan pada waktu SI merentangkan sayapnya ke daerah pedesaan.[35] Ratu Adil telah dijadikan pekik perjuangan penduduk desa yang tertindas di Jawa dan Madura pada abad XIX, dan kemunculannya kembali dalam kalangan SI pada abad XX, dapat dipandang sebagai kelanjutan dari tradisi radikalisme.

---

32. MR No. 30x/20, *Sarekat Islam Lokal*, hh. 308-326.
33. *Ibid.*, hh. 107-108.
34. MR 135x/20 dalam *Ibid.*, h. 165.
35. Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java*, h. 150.

Bahan dengan hak cipta

Daerah-daerah yang disebutkan tadi menjadi gelanggang timbulnya radikalisme petani karena pemerasan kolonial di Priangan. Preanger-Stelsel, semacam "tanam paksa dan penyerahan paksa" bagi hasil bumi khususnya kopi telah diberlakukan untuk waktu lama. Tidaklah mengherankan apabila penduduk desa yang paling menderita karena sistem tersebut kemudian mengambil sikap radikal. Sikap ini bahkan berlanjut ke masa setelah kemerdekaan, yang sempat menjadikan daerah-daerah itu wilayah "kekuasaan" Darul Islam di bawah pimpinan Kartosuwirjo selama masa antara 1948 sampai 1962. Perjalanan sejarah telah membina daerah-daerah tersebut sebagai kawasan radikal, tempat ideologi berubah menjadi utopia dan menjadikan masyarakat petani bersifat revolusioner.

Namun, hal ini perlu diberi catatan kecil untuk mengimbangi citra SI seperti dilukiskan tadi, yaitu hubungan antara SI dan kaum bangsawan. Sebelum kelahiran SI dan beberapa waktu sesudahnya, banyak santri golongan menengah memasuki Budi Utomo yang dipimpin kaum priyayi. Ahmad Dahlan, seorang pedagang pembaru memelihara hubungan baik dengan Budi Utomo sampai-sampai dia diminta memberikan pelajaran agama kepada anggota organisasi tersebut. Dia menjadi salah seorang pengurus di cabangnya, sehingga ketika dia mendirikan perkumpulan Muhammadiyah, dia mendapat bantuan dari Budi Utomo. Demikian juga Haji Samanhudi, pendiri SI, menggabungkan diri ke dalam Budi Utomo di Surakarta. SI menegaskan bahwa organisasi itu tidak menentang kaum bangsawan, bahkan menjadikan Pangeran Hangabehi putra Sultan Surakarta sebagai pelindung dan anggota pada 1913. Dalam beberapa hal, Pangeran Hanga-

Bahan dengan hak cipta

behi bahkan dipandang sebagai Ratu Adil oleh anggota SI. Pembentukan SI di Yogyakarta pada 1913 juga dimungkinkan oleh prakarsa Pangeran Notodirojo, putra Sunan Pakualam V dan Ketua Nasional Budi Utomo.[36] Tampaknya, baik SI maupun Muhammadiyah tidak menghiraukan sistem kedudukan menurut tradisi. Yang pasti, Ahmad Dahlan sendiri adalah seorang *abdi dalem* yang dalam tubuhnya tetap mengalir darah Jawa. Tetapi, kelirulah untuk mengatakan bahwa kaum santri golongan menengah di kalangan SI dan Muhammadiyah mempunyai kebudayaan politik yang langgeng. Yang perlu ditekankan di sini adalah latar belakang kebudayaan Jawa dan kesadaran sebagai *wong cilik* dalam tahun-tahun pembentukannya.[37]

Kaum Santri Golongan Menengah: dari Umat ke Warga Negara

Penyatuan diri kaum santri golongan menengah dengan massa *wong cilik* tersisihkan ketika SI menghadapi tekanan dari golongan sayap kiri radikal dalam tubuhnya yang membentuk Partai Komunis dari cabangnya di Semarang. SI dipaksa untuk melihat ke dalam dirinya setelah usahanya menggalang massa rakyat gagal dan prakarsanya diambil-alih oleh kaum komunis. Untuk beberapa lama, para pemimpin SI mengerahkan segala daya upaya untuk menahan kemunduran dengan memberikan dukungan kuat kepada kaum buruh. Namun, kaum komunis pastilah lebih terlatih dalam perkara yang bertalian dengan kaum proletar di

36. Darban, "Sejarah Kauman Yogyakarta", hh. 47-50.
37. Untuk hubungan antara SI dan kaum bangsawan, lihat Larson, *Prelude to Revolution*, hh. 133-177.

Bahan dengan hak cipta

lingkungan industri. Sementara itu, kepemimpinan agama dalam tubuh SI juga merosot karena adanya pertentangan mengenai doktrin antara pemimpin tertinggi SI, Tjokroaminoto dan para ulama. Setelah mengenyahkan kaum komunis dari SI pada 1923, SI juga mengeluarkan Muhammadiyah pada 1927. Para ulama aliran tradisional keluar dari SI yang didominasi golongan modern untuk mendirikan organisasi sendiri, Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926. Akhirnya, kepemimpinan agama kaum santri golongan menengah diambil oleh Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Dengan demikian, SI ditinggalkan kaum proletar dan kaum ulama. Sementara itu, pada zaman Malaise tahun 1930-an, sulit sekali mengumpulkan dana. Pada masa itu, dilaporkan bahwa 25% dari industri batik terpaksa harus ditutup dan 33% dari jumlah buruhnya menganggur.[38] Wajarlah kalau dalam masa krisis tersebut, kaum santri golongan menengah lebih cenderung mendukung organisasi yang bernapaskan agama, sesuai dengan prioritas skala nilai kaum tersebut.

Namun sebelum mengalami kemunduran, SI telah meninggalkan tonggak sejarah yang pasti akan selalu dikenang, yaitu menjadikan kaum santri golongan menengah pada umumnya berkesadaran tinggi. Sedangkan dengan massa rakyat, SI menanamkan akarnya di masyarakat dengan pembentukan massa yang dijiwai ajaran Islam, yaitu umat. Bagi SI, adalah suatu peristiwa sejarah ketika kaum Muslim dari seluruh lapisan masyarakat bersatu padu memprotes penerbitan sebuah tulisan dalam

---

38. Arsip Nasional Republik Indonesia, *Memori Serah Jabatan 1921-1930 (Jawa Tengah)*, ANRI Jakarta, 1977, hh. 459-461.

Bahan dengan hak cipta

majalah setempat *Djawi Hisworo* di Surakarta yang dianggap mencemarkan Nabi Muhammad Saw. SI mendukung pembentukan panitia protes bernama "Panitia Pembela Nabi Muhammad" di seluruh Jawa dan Madura. Peristiwa ini mengandung nilai sejarah meskipun tanpa adanya sesuatu yang tragis karena solidaritas kaum santri menjadi terlalu bersifat keagamaan. Kalau penyatuan diri dengan massa rakyat agaknya membawa mereka ke jalan buntu, pengikatan diri kepada umat, memberikan kepada mereka suatu arah yang jelas. Konsep umat barangkali lebih memberikan arti kepada kaum santri karena jelas termuat dalam Al-Quran. Gagasan tentang *wong cilik* atau massa rakyat dengan kesadaran golongan, kelas atau kedudukan, bagi mereka pada waktu itu tidak jelas disebutkan dalam ajaran Islam. Tetapi, umat sebagai suatu konsep, mudah diberi tanggapan yang berbeda-beda dan terikat kepada kebudayaan. Van Nieuwenhuijzen menyatakan bahwa konsep umat, benar menentang individualisasi dan memajukan kepekaan sosial, tetapi sekaligus dapat juga jatuh ke dalam perangkap tradisi masyarakat tertutup.[39] Ironisnya ialah bahwa kebangkitan umat Islam telah membawa akibat pengucilan diri golongan menengah Muslim dari percaturan politik setelah mereka gagal memimpin massa rakyat.

Mengamati dari dekat sejarah kaum santri golongan menengah, Castle mengemukakan bahwa setelah terjadi kemunduran SI, para santri pengusaha bergabung ke Muhammadiyah, sedangkan para santri petaninya memasuki NU.[40] Pernyataan

---

39. C.A.O. van Nieuwenhuijzen, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague: N.V. Uitgeverij W. van Hoeve, 1958, h. 57.
40. Castle, *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa*, h. 35.

Bahan dengan hak cipta

bagian pertama mungkin benar, tetapi yang kedua perlu mendapat beberapa catatan. Tulisan ini akan mencoba menunjukkan bahwa meskipun mayoritas anggota NU adalah petani, para pengurusnya kebanyakan dari golongan menengah, baik pedagang maupun petani kaya. Adalah sifat kedesaannya yang menjadikan NU berkebudayaan petani, tradisional, dan konservatif. Kenyataannya, baik Muhammadiyah yang beraliran modern maupun NU yang beraliran tradisional memiliki ciri yang sama, yakni bahwa keduanya didirikan dan disebarkan melalui hubungan pribadi dan keluarga.[41] Para pemimpin Muhammadiyah berpusat di sekitar Kampung Kauman di Yogyakarta, sedangkan pemuka NU di pesantren Tebuireng, di Jawa Timur. Bahkan sampai kini pun, situasi kepemimpinan kedua organisasi itu pada dasarnya tetap sama meskipun disiratkan bahwa para pemimpin NU tipe karismatik-otoriter dari kebudayaan petani, sedangkan para pemuka Muhammadiyah adalah dari tipe rasional-demokrat dari kebudayaan borjuis. Oleh karena belum ada penelitian yang dapat diandalkan mengenai sifat kepemimpinan Muhammadiyah dan NU, siratan itu tidak lebih dari sekadar perkiraan hipotetik belaka. Sebenarnya, baik pendiri NU maupun Muhammadiyah, sama-sama mendapat pendidikan dalam lingkungan tradisi pesantren bahkan dikatakan bahwa Ahmad Dahlan dan Hasyim Asy'ari dari NU adalah kawan sekamar ketika belajar di pesantren Semarang.[42]

---

41. Lihat Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, h. 56; Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, h. 249.
42. Darban, "Sejarah Kauman Yogyakarta", h. 59.

Bahan dengan hak cipta

Ilmuwan pertama yang mengamati hubungan pembaruan agama beraliran modern dengan sifat borjuis ialah Wertheim, dalam penelitiannya tentang perubahan sosial di Indonesia,[43] disusul kemudian oleh banyak penelitian lainnya. Dengan nada yang sama, penelitian Geertz tentang kota-kota kecil di Jawa Timur menemukan bahwa Muhammadiyah didukung oleh para pengusaha santri, yang mengakibatkan perpecahan antara kaum santri perkotaan yang masuk ke Muhammadiyah beraliran modern dan kaum santri pedesaan yang bergabung dengan NU beraliran kolot (konservatif). Geertz memandang Muhammadiyah lebih sebagai jenis perserikatan dengan pengorganisasian yang ketat dan semangat agresif.[44] Hal ini mungkin benar di Mojokuto dalam 1950-an, namun tidak seluruhnya benar dalam tahun-tahun pembentukan Muhammadiyah. Dukungan kaum yang beraliran modern dengan yang beraliran tradisi, berbeda dari satu tempat ke tempat lain. Pada 1930, di daerah Kudus, dari 48 orang pengusaha rokok, 16 orang menjadi anggota Muhammadiyah, 18 orang masuk NU, dan sisanya netral. Bedanya terletak pada kenyataan bahwa dalam organisasi Muhammadiyah, para pengusaha berhasil menduduki jabatan penting, sementara di NU, para kiai memonopoli kedudukan penting sedangkan para pengusahanya sekadar memainkan peranan penunjang.[45] Penelitian Castle di Kudus dan penelitian tentang Kotagede oleh Nakamura, mengukuhkan sebutan Muhammadiyah sebagai organisasi yang erat dihubungkan dengan kaum pedagang, jelasnya

---

43. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, h. 215.
44. Geertz, *Peddlers and Princes*, h. 140.
45. Castle, *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa*, hh. 108-109.

Bahan dengan hak cipta

golongan menengah perkotaan,[46] sudah tentu dengan beberapa pengecualian di sana-sini.

Pendirian Muhammadiyah memang mendapat sambutan baik dari golongan menengah perkotaan di Jawa dan Madura. Di Sumatera, tempat pembaruan agama dibarengi oleh munculnya kaum muda, gerakan Muhammadiyah juga diterima baik. Sedangkan di Jawa, bukan hanya golongan menengah dan golongan yang terdidik, melainkan juga kaum bangsawan setempat menyambut gerakan pembaruan tersebut. Sultan Hamengkubuwono VII di Yogyakarta bahkan menghibahkan sebidang tanah untuk mendirikan sebuah sekolah Muhammadiyah. Organisasi Muhammadiyah segera memperlihatkan dirinya sebagai gerakan yang paling giat di masa itu. Pendirinya sendiri, Kiai Dahlan mendapat pujian pembesar Belanda karena semangat, militansi, dan kecerdasannya; sebaliknya gambaran tentang Samanhudi dari SI agak negatif.[47] Bahwa Muhammadiyah adalah organisasi pembaru, dapat dilihat dari banyaknya kegiatan mendirikan sekolah-sekolah modern ala Barat, perkumpulan kaum ibu (Nasyiah), kaum remaja putri (Aisyiah), kaum muda (PM), rumah sakit dan klinik, rumah yatim-piatu, gerakan kepanduan (HW), perkumpulan pencak silat dan sepak bola. Singkat kata, Muhammadiyah adalah gerakan dan organisasi golongan menengah perkotaan maupun umat Islam umumnya.

---

46. Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, h. 74, menceritakan sejarah kehidupan seorang bernama Haji Masyhudi yang menjadi pendiri banyak organisasi pembaru di kotanya, Kotagede.
47. James L. Peacock, "Dahlan and Rasul: Indonesian Muslim Reformers", dalam A.L. Becker dan Aram A. Yengoyan, *The Imagination to Reality: Essays in Southeast Asian Conference Systems*, Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1979, h. 255.

Bahan dengan hak cipta

Muhammadiyah juga melambangkan sebuah masyarakat terbuka dalam proses kelahirannya. Kumpulan pengajian pada malam hari, kegiatan dakwah dengan *tabligh*, jauh berbeda dengan suasana dan iklim dalam pertemuan masyarakat tertutup seperti dalam gerakan *tarekat* yang ada, yang biasanya diliputi suasana "angker" untuk *dzikr* dan *wirid*. Sesungguhnya, Muhammadiyah menentang praktik *tarekat* yang dianggapnya berlebih-lebihan dan penuh dengan syirik.[48] Sebagaimana kecenderungan ke sikap modern dalam Muhammadiyah membedakan organisasi ini dengan kalangan agama tradisional, demikian juga ia membedakan dirinya dalam banyak hal dengan kalangan abangan dengan kebudayaan sinkretik. Gerakan pemurnian oleh Muhammadiyah memang ditujukan baik kepada kalangan tradisionalis maupun kalangan abangan ini. Upaya yang dilakukan ialah membersihkan agama Islam dari segala *khurafat*, sisa-sisa kebudayaan kuno yang melekat di kalangan abangan. Sebagai contoh, Peacock menunjuk pada sistem kognitif. Jika seorang abangan akan lebih mengingat hari lahirnya, seorang Muhammadiyah lebih suka mengingat tahun kelahirannya. Konsep tentang hari dalam tradisi Jawa adalah satu siklus yang kembali setiap 35 hari. Jarang sekali seorang Jawa dapat mengingat tanggal dan tahunnya, hanya hari kelahirannya. Dengan mengingat tahunnya saja, seorang warga Muhammadiyah seperti Ahmad Dahlan, menanggalkan pandangan siklus kosmologis yang statis dan menggantikannya dengan pan-

48. Lihat perbedaan antara ideologi Muhammadiyah dengan NU dalam Dhofier, *The Pesantren Tradition*, h. 299.

Bahan dengan hak cipta

dangan linear yang dinamis, melihat dunia dalam keadaan selalu berkembang maju.[49] Dalam hubungan ini, ada alasan bagi Geertz untuk mengatakan bahwa gerakan pembaruan telah berhasil menumbuhkan sikap mandiri yang haus kemajuan ketimbang sikap menyerah pada nasib, berkat suntikan dinamika baru ke dalam masyarakat berorientasi pasar.[50]

Namun demikian, Muhammadiyah tidak luput dari kritik atas kekurangannya. Tidak seperti kaum tradisional, Muhammadiyah telah mengikis ikatan tradisi antara kiai dan santri, suatu ikatan antara pengasuh dan anak asuh digantikan oleh ikatan antara pengurus dan anggota. Selain itu juga menghilangkan lambang-lambang sebagai pernyataan dunia santri yang penuh pesona. Tak ada lagi upacara keagamaan dan tetabuhan serta nyanyian agama, seperti *selawatan*, nyanyian pujian kepada Nabi, dan *barzanji*, pembacaan syair bernapaskan agama di kalangan "umat" Muhammadiyah. Pada awal 1930-an, dalam masa dua dasawarsa setelah dilancarkannya ideologi pembaruan, kegiatan tersebut lenyap dari Kampung Kauman, tempat kelahiran Muhammadiyah.[51] Pilihan untuk menghapuskan kehidupan yang penuh perlambang dan menggantikannya dengan kehidupan yang lebih rasional dan praktis tidaklah khas Muhammadiyah karena merupakan ciri gerakan Puritan di dunia Barat, suatu semangat kebangkitan keagamaan yang mendampingi kelahiran masyarakat industri.

---

49. Peacock, "Dahlan dan Rasul", h. 248.
50. Geertz, *Peddlers and Princes*, h. 49.
51. Darban, "Sejarah Kauman Yogyakarta", h. 35.

Bahan dengan hak cipta

Tidak seperti Muhammadiyah yang merintis jalan bagi umat memasuki masyarakat industri modern yang berorientasi pasar, Nahdlatul Ulama lazimnya dikaitkan dengan masyarakat tani pedesaan. Namun, ini tidak seluruhnya benar. Sejarah pendirian banyak pesantren menunjukkan bahwa banyak dari para kiai sesungguhnya adalah pedagang. Di antara kiai yang terkenal sebagai pendiri Nahdlatul Ulama pada tahun 1926, mungkin hanya Kiai Haji (K.H.) Hasyim Asy'ari yang seorang tuan tanah, golongan petani menengah. Pada akhir hayatnya, Kiai Hasyim Asy'ari pendiri pesantren Tebuireng pada 1899 mewariskan dua hektar permukiman dan sembilan hektar sawah kepada pesantren sebagai *waqaf* untuk digunakan pusat pendidikan agama tersebut. Apakah kekayaan ini dia peroleh dari usaha-usaha lain sebagai tuan tanah, sukar dipastikan karena tidak ada informasi mengenai hal ini. Kiai lainnya, K.H. Abdul Wahab Hasbullah adalah seorang pengusaha yang bekerja sebagai *syekh* atau pengurus rombongan haji dan juga sebagai pokrol; K.H. Bisri Syamsuri adalah seorang wiraswastawan dan Kiai Ridwan, seorang pedagang batik.[52] Lagi pula, daerah Mojokerto sudah menjadi kawasan pabrik gula pada pertengahan kedua abad XIX, sehingga praktik pengupahan dalam kehidupan ekonomi komersial telah berlangsung untuk beberapa lama. Selain itu, daerah itu dekat ke Surabaya, pusat perdagangan untuk Jawa Timur. Dhofier dengan bukti-bukti yang ada padanya menyebutkan bahwa pesantren-pesantren di daerah tersebut sebagai peme-

52. Dhofier, *The Pesantren Tradition*, hh. 149-150. K.H. Hasyim Asy'ari menghibahkan dua hektar tanah untuk permukiman dan sembilan hektar sawah kepada pesantren, sedangkan *pesantren* sendiri membeli lima hektar tanah untuk lapangan olahraga.

Bahan dengan hak cipta

lihara ideologi konservatif Islam juga memaklumi dan mampu menanggapi kebudayaan kota.[53] Hal ini ditunjang oleh kenyataan bahwa banyak pesantren terkenal terletak di kota-kota pantai, tempat Islam diperkenalkan pada abad-abad sebelumnya.

Meskipun demikian, kita dapat mengatakan bahwa dengan latar belakang keanggotaan yang banyak sekali terdiri atas penduduk dengan kebudayaan desa, pesantren itu menjadi "dikaumtanikan" ketimbang kaum tani yang "dikotakan". Pengenaan ciri "kaum tani" kepada pesantren telah menumbuhkan kebudayaan yang dalam banyak hal menguntungkan upaya melestarikan tradisinya. Latar belakang masyarakat tertutup dari kaum tani, melindungi pesantren dari dunia luar. Gangguan campur tangan birokrasi diperkecil oleh dinamika masyarakat tertutup yang memberikan kepada umatnya, kebudayaan sendiri yang bebas. Misalnya dalam stratifikasi sosial, kebudayaan santri pedesaan menciptakan hierarki sendiri yang menempatkan para kiai pada lapisan paling atas dalam masyarakatnya. Sistem stratifikasi ini memberikan keuntungan kepada para kiai karena mereka dipandang sebagai pelindung orang awam di desa. Sering kiai di desa menjadi saingan berat dalam kehidupan politik di tingkat masyarakat itu. Peristiwa pemberontakan kaum tani menunjukkan bahwa pengaruh para kiai di desa sering lebih luas dan lebih kuat ketimbang kekuasaan pamong desa.

Apa pun latar belakang kedesaannya, kita sepakat bahwa sesungguhnya para kiai itu mengambil gaya hidup kosmopolit

---

53. *Ibid.*, hh. 249-250.

Bahan dengan hak cipta

ala kaum elite, terutama dengan ziarah ke Makkah dan tinggal untuk beberapa tahun di pusat Dunia Islam itu.[54] Sekali lagi, patut kita tekankan bahwa di kota-kota pantai, golongan tradisional mendapat dukungan pula dari kaum pengusaha. Kepanjen di Surabaya adalah salah satu contohnya. Pada masa pembentukan Muhammadiyah dan NU, pusat usaha kaum pribumi ini menjadi ajang persaingan antara Muhammadiyah dan NU. K.H. Ahmad Dahlan sering berkunjung ke tempat itu untuk berniaga dan berdakwah, demikian juga K.H. Asmawi dari Kudus atas nama NU.[55] Dengan demikian, proses pencitraan kaum tani dari tradisi pesantren akan dapat terjadi untuk kerugian semangat borjuis yang mungkin timbul.

Apa yang oleh golongan tradisional dilestarikan dapat kita lihat dari aliran keagamaan yang dianutnya. Aliran NU ialah *ahlul-sunnah wal-jama'ah*, artinya pengikut Sunnah Nabi dan kesepakatan ulama. Aliran ini harus dibedakan dengan aliran Muhammadiyah yang menekankan pentingnya *ijtihad* (penafsiran) dan menolak *taqlid*, dan menjadikannya sebagai semboyan gerakan modernisasi. Dari segi kemasyarakatan, golongan pembaru tersebut menolak dan tak mengakui kekuasaan para kiai, sedangkan NU menekankan pentingnya guru. Kelompok tarekat dalam tubuh NU bahkan menekankan pentingnya *tawassul*, yang memutlakkan nasihat agama untuk seorang yang ingin mencapai tingkat keyakinan lebih tinggi. Para kiai menerima begitu saja syariat bukan wajib yang telah difatwakan oleh para ulama ter-

54. *Ibid.*, h. 148.
55. Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, h. 247.

Bahan dengan hak cipta

dahulu sebagai hal yang benar, sedangkan kaum pembaruan modern menganggap banyak dari syariat itu *bid'ah* belaka, hal-hal yang tidak ada dalam Al-Quran dan Hadis. Contohnya, kelompok tarekat Naqshabandiyah mengajarkan pengikutnya yang ingin mencari hakikat kebenaran, untuk selama 40 hari melakukan *tasyakur* dengan *wirid* dan *zikir*. Muhammadiyah tak pernah mengajarkan atau membenarkan cara itu.

Kelembagaan yang penting di kalangan kaum tradisional ialah pesantren, juga disebut pondok, sebuah sekolah berasrama yang menjadi tempat tinggal kiai maupun para santrinya. *Pondok* menjadi sarana sosialisasi yang penting bagi kaum tradisional. Dalam *pondok* itulah santri hidup dan belajar, suatu hal yang lebih merupakan gaya hidup. Sistem pendidikan ini terdiri atas dua cara menyampaikan pelajaran, *bandongan* dan *sorogan*. *Bandongan* menyerupai ceramah, dengan para santri yang diajari buku-buku agama secara berkelompok. *Sorogan*, ialah serupa belajar sendiri dengan para santri yang membawa buku pilihannya sendiri kepada kiai untuk dibahas bersama. Yang penting ialah iklim keagamaan dalam kehidupan sosial mereka di pondok, keterikatan secara emosional kepada kiai, sesama santri dan gaya hidup.

Sistem pengajaran tradisional di pesantren, sebagian ditata kembali pada 1910-an, digantikan oleh sistem sekolah berjenjang yang disebut madrasah dengan kurikulum yang ditetapkan. Sistem ini menghentikan tradisi "santri kelana", yakni ketika seorang santri harus berkelana dari pesantren satu ke pesantren lainnya untuk mencari kiai yang ahli dalam suatu ilmu agama tertentu untuk belajar kepadanya. Kini, tiap pesantren berusaha

Bahan dengan hak cipta

untuk memberikan pelajaran agama selengkap mungkin, sehingga para santri dapat tinggal untuk beberapa tahun di pesantren. Antara 1916 dan 1934, madrasah sekali lagi mendapat penataan dengan memperkenalkan sistem belajar tujuh tahun, termasuk dua tahun persiapan untuk penguasaan bahasa Arab ditambah lima tahun untuk belajar ilmu agama dan pengetahuan umum, bahasa Indonesia, Matematika, dan Ilmu Bumi. Pada 1926, bahkan bahasa Belanda termasuk kurikulum pesantren Tebuireng dan segera dicontoh oleh pesantren lain.[56] Pembaruan pengajaran terus berlanjut hingga dasawarsa 1950-an, bahkan setelah terjadi kemunduran dalam jumlahnya. Sebelum kemunduran itu—yang disebabkan oleh menjamurnya sekolah umum pada masa setelah proklamasi kemerdekaan—pesantren bersama dengan madrasah mempunyai pelajar atau siswa terbanyak. Pada 1940, jumlah murid sekolah umum ada 88.223, sedangkan sekitar waktu itu, pada 1942, jumlah santri dan siswa pesantren dan madrasah ada 139.415 orang dalam 1.871 lembaga pendidikan seperti itu di Jawa dan Madura.[57]

Pesantren juga menjadi kancah sosialisasi dan pendidikan politik bagi kaum santrinya. Seorang mantan murid pesantren yang kemudian menjadi menteri agama menceritakan bahwa tempo dulu, pemerintah kolonial menyelundupkan agennya di antara kaum santri untuk memata-matai kegiatan politik para kiai maupun santrinya. Dikatakan bahwa tidak seperti Muhammadiyah yang beraliran pembaruan, NU menolak bantuan peme-

---

56. Dhofier, *The Pesantren Tradition*, hh. 156 ff.
57. *Ibid.*, h. 44.

Bahan dengan hak cipta

rintah dan lebih suka bebas dari campur tangannya, dan bahwa pemerintah juga menuduh pesantren mengadakan kegiatan gelap yang bersifat pendidikan politik. Pesantren dalam masa sebelum kemerdekaan telah menjadi sasaran pengaruh partai-partai politik, dan bahwa para santri juga membahas masalah imperialisme, kapitalisme, politik non-kooperasi, swadaya, dan sebangsanya.[58] Dari segi sikap politiknya yang tradisional, menarik untuk dicatat bahwa meskipun pesantren bersifat non-kooperatif terhadap pemerintah kolonial, pesantren tidak aktif dalam gerakan protes terhadap pemerintah. Pesantren memusatkan perhatiannya pada upaya pendidikan keislaman dan menghindari pertentangan. Sesungguhnya, banyak pesantren menjadi sumber ketenangan bagi para penghulu di kantor agama.[59] Sebutan pasif terhadap pesantren barangkali benar untuk daerah Jawa Timur, tetapi tidak untuk daerah Jawa Barat yang mempunyai tradisi pesantren juga. Kita telah kemukakan bahwa daerah Jawa Barat mempunyai kecenderungan kuat ke arah radikalisme. Kelangkaan sifat radikalisme di Jawa Timur barangkali disebabkan oleh keberhasilan politik kolonial dengan pembentukan golongan petani menengah di belahan timur Pulau Jawa itu. Undang-undang *landreform* diberlakukan di Jawa Timur untuk pengadaan lahan bagi perkebunan besar di satu pihak dan di pihak lain memungkinkan pemilikan pribadi atas tanah dan usaha perluasannya. Diperkirakan bahwa timbulnya tuan-tuan tanah di Jawa Timur dapat menjadi katup pengaman bagi timbulnya

---

58. Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*, PT Almaarif, Bandung, 1974, *passim*.
59. Dhofier, *The Pesantren Tradition*, h. 232.

Bahan dengan hak cipta

sikap radikal kaum tani dalam kuartal terakhir abad XIX dan paruhan pertama abad XX. Sesungguhnya, pemerintah kolonial mengharapkan bahwa gerakan keagamaan nonpolitik seperti Muhammadiyah dan NU dapat menjadi penghalang gelombang pasang gerakan kebangsaan yang radikal,[60] suatu harapan yang sebagian terwujud. Sebab dalam satu hal, kaum modern dan tradisional yang sekali lagi dipersatukan oleh sentimen agama, pada 1937 membentuk front bersama yang disebut Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI), sebuah badan untuk semua gerakan keagamaan, termasuk yang beraliran politik. Persaingan antara kedua organisasi pendidikan dan sosial Islam itu pun untuk sementara mereda sehingga kekuatan umat dapat dipersatukan. Menjelang akhir kekuasaan Belanda dan setelah proses sosialisasi politik berpuluh-puluh tahun, umat Islam Indonesia pun siap untuk memasuki babak baru, melangkah ke kewarganegaraan.

Adalah pendudukan Jepang yang melambungkan umat pada kepemimpinan nasional, suatu peristiwa yang membawa kedua organisasi Islam nonpolitik pada kegiatan politik sejak tahun 1942. Jika selama masa penjajahan golongan Muslim berada dalam kedudukan yang terbelakang, menjadi korban sikap dan tindakan yang berat sebelah, maka situasi tersebut dijungkirbalikkan Jepang yang memilih kaum santri daripada kaum priyayi. Kebijaksanaan ini diambil karena Jepang mengharapkan peranan para pemimpin Muslim dalam menggalang kekuatan massa rakyat untuk kepentingan perang mereka. Harry J. Benda menulis sebuah buku yang hampir lengkap tentang kegiatan

---

60. MR 457x/1982, Vb. 1 Mei 1929 Ca.

Bahan dengan hak cipta

politik tingkat nasional golongan Muslim selama pendudukan Jepang.[61]

Kantor Urusan Agama didirikan pada 1942, mula-mula dikepalai seorang pejabat Jepang yang Muslim, tetapi kemudian diserahkan kepada orang Indonesia. Pada 1944, kantor tersebut dikepalai K.H. Wahid Hasjim dari Nahdlatul Ulama. Ini adalah suatu kejutan karena peristiwa semacam ini tak pernah terbayangkan dalam masa penjajahan Belanda. Di antara kegiatannya, kantor ini menyelenggarakan latihan untuk para penghulu dan kiai. Latihan bagi kelompok pertama dimaksudkan untuk memberikan pengetahuan kepada para penghulu tentang hal-hal yang berkaitan dengan kebijaksanaan Jepang pada masa perang. Latihan kiai mempunyai kurikulum yang terdiri atas beberapa mata pelajaran, seperti pengantar tentang tujuan Perang Asia Timur Raya dan Pemerintahan Jepang, Sejarah Indonesia dan Jepang, Bahasa Jepang, Ilmu-Ilmu Agama Islam, Kebudayaan dan Sikap Bangsa Barat, Ekonomi, Pertahanan Nasional, dan *Taiso* (gerak badan). Nilai latihan tersebut bagi umat lebih penting daripada yang diharapkan Jepang sendiri. Para pejabat keagamaan tradisional, yakni para penghulu dan para pemimpin umat dipertkenalkan pada masalah-masalah politik modern. Para kiai menatar tak kurang dari 1.020 pemuka agama selama berdirinya.[62]

Jepang juga membantu pendirian Masyumi, Majelis Syuro Muslimin Indonesia (forum musyawarah), untuk menggantikan MIAI, dan sebagai perwujudan dari federasi organisasi-organisasi

---

61. Benda, *op.cit.*
62. Nieuwenhuijzen, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, h. 130.

Bahan dengan hak cipta

Muslim, baik yang beraliran modern maupun tradisional. Pada 1944, Jepang juga mendirikan bagian yang bersifat setengah militer bagi pemuda Muslim, disebut Hisbullah yang ditugasi mendaftarkan para pemuda santri bagi pertahanan negara. Tampaknya Jepang bukan secara kebetulan memilih kaum Muslim tradisional untuk menduduki jabatan dan kedudukan tinggi di Kantor Urusan Agama dan Hisbullah, tetapi dengan suatu rencana yang pasti. Pihak Jepang lebih memercayai para pemimpin dari desa ketimbang pemimpin dari kota untuk menggalang massa. Tradisi untuk memilih kaum Muslim tradisional, berlanjut untuk masa yang lama sampai ke masa sesudah kemerdekaan.

Pada masa setelah Kemerdekaan, usaha menanamkan kesadaran berwarga negara yang telah dimulai Jepang diteruskan agar para pemuda Muslim yang menduduki jabatan di lingkungan militer dan pemerintahan sipil dapat mempertahankan kedudukannya. Namun, peralihan dari umat kepada warga negara, tidaklah berlangsung tanpa kesulitan. Banyak faktor yang ikut mendorong timbulnya pertentangan antara kaum santri dan para pemimpin nasional. Penyakit lama masa lalu, yakni sikap saling mencurigai antara santri dan priyayi, antara santri dan kaum abangan, memantul dalam pertentangan politik modern.

Pertentangan yang paling gawat terjadi di daerah Jawa Barat yang dalam sikap radikalisme petani kaum santri dengan tradisi yang lama menyambut dengan positif berdirinya gerakan Darul Islam pada 1948. Gerakan ini bertujuan untuk menumpas kaum komunis di Indonesia dan mendirikan negara Islam. Pada 1950, banyak pihak yang mendukung Darul Islam, di Jawa maupun di luar Jawa. Dari luar Jawa, dukungan datang dari Aceh dan

Bahan dengan hak cipta

Sulawesi. Pada 1951 dari Jawa, dukungan datang dari Batalion 426 yang mempunyai pengalaman bertikai dengan laskar komunis pada masa perang gerilya. Prajurit Batalion 426 direkrut dari laskar Hisbullah di daerah Klaten, suatu daerah konsentrasi penanaman modal pemerintah kolonial Belanda dalam berbagai usaha perkebunan yang menderitakan penduduk dan karenanya mempunyai sejarah radikalisme petani menentang pemerintah. Oleh sebab yang sama, segolongan masyarakat di daerah selatan Jawa Tengah, yakni Angkatan Oemat Islam juga mendukung gerakan Darul Islam pada 1951.[63] Namun, mayoritas Muslim Indonesia tetap bernaung di bawah Republik Indonesia, betapapun dan berapa pun harga yang harus dibayar dalam kehidupan politik di kemudian hari.[64]

Kesimpulan

Golongan menengah Muslim telah menjalani proses evolusi dari identitas sebagai massa menjadi umat dan akhirnya warga negara. Latar belakang sejarah kaum santri sangat memengaruhi kemampuan penyesuaian diri terhadap perubahan dan bahwa ketegangan dan pertentangan agaknya tak dapat dihindari untuk sebagian dari mereka. Bahkan pada masa kini, sifat mendua kaum santri masih tampak jelas dalam perbedaan antara yang berasal dari desa dan kota, antara golongan menengah pedagang dan petani. Kebudayaan politik kaum santri merentang dari peserta kepada subjek politik, dari sikap membangkang dan sikap tun-

63. Untuk gerakan Darul Islam, lihat C. van Dijk, *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague, Matinus Nijhoff, 1981.
64. Lihat B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

Bahan dengan hak cipta

duk. Namun, keikutsertaannya dalam politik menghasilkan ketegangan antara golongan Muslim dan penguasa, suatu hal yang mengingatkan kita pada tradisi pertentangan antara kaum santri dan kaum priyayi. Faktor lain yang ikut menimbulkan ketegangan ialah kepentingan ekonomi golongan menengah Muslim yang kini dan dahulu pun selalu terancam oleh kapitalisme Cina, masalah peka yang menghantui politik ekonomi Indonesia sejak masa pemerintahan kolonial Belanda.

Sejarah keterlibatan golongan Islam dalam kegiatan politik juga menyangkut kepentingan kelas di mana, baik kaum santri golongan menengah pedagang dan warga kota maupun kaum santri golongan petani tampaknya mempunyai pandangan politik yang berbeda. Politik revolusioner SI, sikap non-politik NU dan Muhammadiyah, serta radikalisme kelompok santri yang tersisih, memberikan ciri pada evolusi selama empat dasawarsa. Definisi tentang umat masih merupakan masalah bagi kepemimpinan Muslim dalam kaitannya dengan konsep masyarakat tertutup atau terbuka. Keikutsertaan dalam kegiatan politik tetap menimbulkan masalah. Tradisi demokrasi di kalangan santri kota bertolak belakang dengan tradisi otoriter di kalangan santri desa. Sejarah menunjukkan bahwa para penguasa berganti-ganti meraih yang satu dan mencampakkan yang lain. Tetapi kerap kali, penguasa lebih suka meraih kaum santri yang berkebudayaan otoriter tradisional daripada golongan menengah petani, dan menjadikannya sebagai kawan politiknya. Pelaksanaan jiwa kewarganegaraan masih harus melalui jalan yang panjang untuk golongan Muslim dan untuk umumnya rakyat Indonesia mungkin merupakan proses yang tak kunjung selesai. []

Bahan dengan hak cipta

ANGKATAN OEMAT ISLAM: BEBERAPA CATATAN MENGENAI GERAKAN ISLAM LOKAL 1945-1950

Angkatan Oemat Islam (AOI) didirikan sekitar September-Oktober 1945.[1] Sebagai gerakan kelaskaran, sudah banyak gerakannya dalam menghadapi usaha-usaha militer Belanda antara 1945-1950 di Kebumen.[2] Gerakan ini tidak akan menarik

---

1. Para pendiri AOI, yakni Affandi dan Saebani tak dapat menyebutkan tanggal dan tempat pertemuan. Ada Anggaran Dasar dan pengesahan, tetapi dokumen-dokumen tidak ditemukan dalam arsip pemerintahan setempat, terutama karena kekacauan administrasi dalam masa revolusi dan kepindahan kantor kabupaten ke Gombong ketika meletusnya peristiwa AOI. Di pihak AOI, pembakaran rumah-rumah di Somalangu telah membakar pula dokumen-dokumen. Tidak seorang pun berani menyimpan dokumen karena adanya pembersihan. Gambaran singkat mengenai peristiwa AOI dapat dibaca dalam *Republik Indonesia Provinsi Djawa Tengah* (Kementerian Penerangan, 1953), hh. 63-64, 203-206; *Sedjarah KODAM VII* (Sedjarah Militer KODAM VII, pertjobaan); *Sedjarah TNI Angkatan Darat 1945-1965* (PUSEMAD, Bandung), hh. 123-126; *Sedjarah Singkat Perdjuangan Bersendjata Bangsa Indonesia* (Staf Angkatan Bersendjata, 1964), hh. 7-9.

   Keterangan dalam sumber-sumber tersebut selain singkat juga meragukan. Selain itu, lebih banyak catatan tentang pemberontakannya. Penulis mencoba untuk mendekati peristiwa itu dari orang-orang bersangkutan yang masih hidup. Keterangan-keterangan berharga didapatkan dari Kiai Taifur, Kiai Zamach Sjari, Affandi, Saebani, Sururuddin, Sudjangi, Sjahlan, Darisman, dan Hanifuddin. Juga keterangan dari penduduk yang tak tersebut nama-nama mereka, penulis sangat berterima kasih. Jawatan-jawatan di lingkungan pemerintah banyak pula membantu penulis ketika pada Juni 1970 melakukan perjalanan.
2. Menteri Dalam Negeri ketika itu, Mr. Wongsonegoro, telah memberikan jasa kepada AOI, *Kedaulatan Rakjat,* 9 Januari 1950. Sudjangi menyebutkan 38 kali pertempuran, 27 kali penyerangan,

Bahan dengan hak cipta

perhatian kalau pada akhirnya, yaitu 1 Agustus 1950, tidak tercatat sebagai pemberontak. Dari semua pemberontak di Indonesia pada tahun-tahun itu, AOI mempunyai tempat tersendiri.[3] Di bawah ini adalah usaha meninjau struktur dan fungsi sosialnya untuk melihat sampai seberapa jauh corak organisasi sosialnya telah menempatkan pergerakan itu dalam posisi sebagai pemberontak. Sekalipun tidak ada data terperinci, suatu analisis masih mungkin dilakukan.

Kebumen 1945-1950

Kabupaten Kebumen termasuk dalam Karesidenan Kedu, Jawa Tengah bagian selatan, yang terbagi menjadi 5 kawedanaan, 22 kecamatan, dan 463 desa.[4] Luas daerah itu pada 1933 adalah 553,64 km persegi dengan jumlah penduduk 333.191 orang; terbagi menjadi 330.652 pribumi, 331 Eropa, 2.166 Tionghoa, dan 42 Timur Asing; dengan kepadatan penduduk 601,8 per km persegi.[5] Dengan perubahan administrasi teritorial, pada

---

dan sebelas kali diserang selama delapan bulan pada 1948-1949. Sururuddin menyebut 27 kali pengadangan, dua belas kali penyerangan, dan dua kali diserang.

3. Sewaka mengklasifikasi empat macam gerombolan di Jawa Barat: gerombolan yang mempunyai ideologi; gerombolan yang tak puas terhadap pemerintah RI; gerombolan perampok; dan gerombolan reaksioner bikinan Belanda. Lihat Sewaka, *Tjorat-tjoret dari Djaman ke Djaman* (1955), h. 219. Untuk AOI, sulit menggolongkannya dalam klasifikasi tersebut. Kalangan tentara menganggapnya indisipliner, lihat *Nasional,* 2 Agustus 1950. Menteri Agama RIS, Wahid Hasjim, berpendapat ada salah paham antara AOI dan APRIS (Angkatan Perang Republik Indonesia Serikat). Seperti disebutkan dalam *Nasional* (12 Agustus 1950), AOI tidak sama dengan DI (Darul Islam). Tapi pemberitaan surat kabar lain banyak menganggapnya sebagai bentuk baru DI. Lihat misalnya *Kedaulatan Rakjat,* 4 dan 8 Agustus 1950. Ketika penulis tiba di Kebumen pada Juni 1970, Sekretaris Daerah, S. Prawirosuparto, memperingatkan supaya penulis hati-hati dengan politik. Hanifuddin, Ketua NU Cabang Kebumen, ketika itu memang melihat AOI masih menjadi isu politik di Kebumen.
4. Tentang asal usul Kebumen, lihat *Babad Kebumen,* dikeluarkan oleh ahli waris R. Soemowidjojo, Yogyakarta, 1953. Tentang Bagelen, lihat "Bagelen" dalam ENI, Deel I, h. 103. Bupati dari *native aristocracy* terakhir ialah R.A.A. Aroeng Binang G.S. Lihat *Volkalmanak Djawi,* Balai Poestaka, Batavia-C, 1940, h. 105.
5. *Volkalmanak Soenda,* Balai Poestaka, Batavia Centrum, 1932, h. 110.

Bahan dengan hak cipta

1952 jumlah penduduk menjadi 744.184 orang: Indonesia Asli 740.602, Tionghoa 3.448, Arab 112, 8 orang Belanda, dan 14 bangsa lain.[6]

Kota-kota kawedanaan atau kecamatan setempat dilalui jalan raya atau jalan kereta api, dan selebihnya adalah desa-desa dengan bukit-bukit di utara dan laut di selatan. Tidak ada kota pelabuhan. Desa-desa itu sangat bervariasi. Desa yang dekat dengan jalan kereta api atau jalan raya akan lebih besar kemungkinan ekonomisnya. Kecamatan Kutawinangun pada 1939 telah mencatat kegiatan pertanian, industri rumah tangga, perdagangan, dan buruh upahan. Perkembangan industri itu disebabkan pendapatan yang kecil dari sektor pertanian. Tercatat, 19% penduduk hidup dari pertanian, 10% tak bertanah, 18% dari sektor industri, dan mayoritas yakni sebesar 68% hidup dari perdagangan dan buruh upahan.[7]

Di Ibu Kota Kabupaten Kebumen berkumpul pegawai, pedagang, dan buruh. Golongan penduduk inilah yang mula-mula menyambut Proklamasi Kemerdekaan Indonesia dengan rapat umum pada 28 Agustus 1945.[8] Pemindahan kekuasaan dari Jepang ke Indonesia dimulai oleh Angkatan Muda yang didirikan oleh buruh-buruh PTT pada bulan itu. Pengambilalihan milik asing menjadi milik Republik seperti pabrik minyak di Kebumen, pabrik minyak di Karanganyar, pabrik tenun di Sruweng, dan

---

6. *1 Windu Kebumen Berdjuang*, Panitia Peringatan 17 Agustus 1953, Kabupaten Kebumen Bagian Penerangan Kebumen, h. 23.
7. G.J.A. Terra dan Soeparma Satiadiredja, "De Betekenis van de Nijverheid in de Desa Kepedek, Babadsari, Triwarno en Tjoendoengseto (Koetawinangoen)", dalam *Landbouw Tijdschrift voor Nederlandsch Indie* (1939), h. 166.
8. *Kebumen Berdjuang, op.cit.*, h. 5.

Bahan dengan hak cipta

pabrik genteng di Kebumen dilakukan pada September 1945.[9] Pembiayaan untuk Angkatan Muda dan Barisan Keamanan Rakjat (BKR) diusahakan oleh Komite Nasional Indonesia (KNI) yang diketuai oleh dr. Gularso.[10] KNI memang suatu badan formal.

Angkatan Muda sangat berpengaruh di lingkungan KNI. Ini ternyata tampak dengan penggantian Gularso oleh Sugeng dan Bupati M. Said Prawirosastro oleh Prawotosudibjo.[11] Untuk mengimbangi gerakan Angkatan Muda yang merekrut kalangan buruh, beberapa badan lain dari lapisan masyarakat lainnya dibentuk. Pada Oktober 1945 telah berdiri AOI, AMGRI (Angkatan Muda Guru Indonesia), dan Barisan Banteng (semula Barisan Pelopor). Pada bulan November berdiri pula Barisan Pemberontak Republik Indonesia (BPRI), Barisan Buruh Indonesia (BBI), PERWANI (kemudian PERWARI), GPII, Hisbullah, Lasjkar Rakjat, dan Sarekat Tani Republik Indonesia (SATRIA) yang kemudian menjadi BTI (Barisan Tani Indonesia).

Pada bulan itulah, Angkatan Muda menjadi PESINDO. Ada juga golongan tua yang digerakkan oleh dua orang penghulu, yakni Kiai Haji Umar Nasir Tjandi dan Kiai Haji Makmur Tedjasari. Pada bulan Desember berdiri Pemuda Putri Indonesia (PPI), PGRI, dan Muslimat. Selain itu, didirikan pula Lasjkar Merah di Kutawinangun dan Sarekat Rakjat di Selang.[12] Pada bulan Januari 1946 berdiri Pemuda Rakjat dan bulan berikutnya Partai Nasional Indonesia.[13]

---

9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, h. 6.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, h. 7.

Bahan dengan hak cipta

Susunan KNI yang pada bulan Maret 1946 menjadi Badan Perwakilan Rakjat Kabupaten telah meliputi BTI, PNI, AOI, Parkindo, Lasjkar Rakjat, PPI, BBI, Hisbullah, Partai Sosialis, Perwari, PBI, Parindo (Partai Rakjat Indonesia), GPII, PRI (Pemuda Republik Indonesia), Masjumi, Muslimat, PKRI (Partai Katolik Republik Indonesia), AOI Puteri, Sabilillah, AMGRI, Pesindo, dan BBWI (Barisan Buruh Wanita Indonesia).[14]

Dari daftar di atas tampak bermacam gejala masyarakat yang mulai mengelompokkan diri dalam suatu badan. Badan-badan itu mempunyai basis sosial masing-masing. Ada badan yang mempunyai hubungan vertikal dan nasional, serta ada yang hanya bersifat lokal. AOI adalah badan lokal yang merekrut anggota-anggotanya dari petani desa dan lebih berdasarkan agama. Potensi AOI terutama dalam menghadapi gerakan militer Belanda pada 1947 terbukti dengan diangkatnya Sudjangi sebagai Wakil Ketua Panitia Pertahanan Rakjat Kebumen, mendampingi ketuanya yang tak lain dari Bupati Sudjono pada Agustus 1947.[15]

Inisiatif untuk mendirikan badan itu datang dari pemuka-pemuka Islam di kota. Tokoh-tokoh pendirinya, Moh. Sjafei, Affandi, dan Saebani melihat kegiatan Angkatan Muda sebagai pesaing dalam politik setempat. Mereka juga menganggap Hisbullah hanya terbatas untuk penduduk kota, sebagaimana Muhammadiyah yang sudah didirikan di sana pada sekitar 1930-an juga dilihat sebagai tidak punya pengaruh di desa.[16] Menurut

---

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, h. 10.
16. Muhammadiyah yang di Kebumen didirikan oleh Kiai Masduki hanya terbatas di daerah perkotaan terutama di kalangan pedagang dan pegawai. Begitu juga Hisbullah yang sebagian anggotanya juga anggota Muhammadiyah. Tapi pernah pula satu kompi Hisbullah "Surengpati" di bawah

Bahan dengan hak cipta

mereka, satu-satunya cara untuk menarik lebih banyak penduduk desa dan petani ialah apabila Kiai Mahfud dari Desa Somalangu dapat diikutsertakan untuk membantu. Mendapat undangan itu, Kiai Mahfud setuju dengan maksud supaya kalau pemuda-pemuda berjuang mereka mengetahui niatnya untuk apa mati.

Susunan kepengurusan AOI yang pertama adalah Kiai Mahfud (Ketua), Moh. Sjafei (Wakil Ketua), Saebani (Penulis), dan Affandi (Keuangan).[17] Tak lama setelah pembentukannya resmi, ranting-ranting AOI segera berkembang di desa-desa di hampir 22 kecamatan seluruh Kebumen. Ketua-ketua AOI ranting adalah kiai-kiai desa dan anggotanya sebagian besar terdiri atas para santri. Penduduk tani di desa menjadi sumber bantuan bahan makanan dan personil. Dengan dukungan seperti itu, tak heran jika kemudian AOI segera menjadi badan kelaskaran yang terkuat.

Adalah tujuan dari tulisan ini untuk menganalisis mengapa AOI yang pada mulanya sangat potensial bagi perjuangan akhirnya terlibat dalam pemberontakan terhadap pemerintah—suatu perjalanan yang unik dalam riwayat sebuah organisasi sosial.

Somalangu: Mitos dan Realitas

Beberapa bulan setelah berdiri, atas permintaan Kiai Mahfud, pusat AOI dipindahkan ke Somalangu, kira-kira empat kilometer

---

Masudi dari Cilacap memasuki Desa Lemah Lanang dan ikut dalam pemberontakan. Setelah itu, ia terus ke Jawa Barat.

17. Moh. Sjafei dan Affandi kemudian meninggalkan AOI karena tugas-tugas baru. Saebani sementara itu selama beberapa bulan tinggal di Somalangu, tapi kemudian aktif dalam Jawatan Penerangan. Tidak ada motif lain kecuali kepindahan pekerjaan saja.

Bahan dengan hak cipta

di luar kota. Kepindahan pusat dari kota ke desa itu mempunyai arti penting. Cabang-cabang segera berdiri di Purworejo, Banyumas, Cilacap, Banjarnegara, Temanggung, dan Magelang. Pada November 1945, AOI sudah ikut dalam *front* Sidoarjo (Surabaya) dan Magelang.

Pimpinan AOI dipegang oleh Kiai Mahfud sendiri—sesuatu yang menyebabkan penduduk semakin banyak tertarik untuk memasukinya. Moh. Sjafei, Affandi, dan kemudian juga Saebani meninggalkan AOI karena tugas-tugas baru. Ini karena menurut mereka AOI sudah dapat berdiri sendiri. Lagi pula nama Kiai Mahfud menjamin perekrutan di pedesaan. Itulah awal mula riwayat pergerakan itu. Sebelum kita menjawab pertanyaan mengapa kiai dan santri di desa tertarik pada AOI—suatu analisis yang akan dipahami dengan pendekatan elite kekuasaan dan kelompok sosial di pedesaan—kita akan melihat lebih dulu sosok mitis dan realitas kiai-kiai di Somalangu.

Dalam AOI, muncul sebuah keluarga Somalangu. Tokoh sentral keluarga Somalangu pada masa AOI adalah laki-laki yang bernama Kiai Haji Mahfud Abdurrahman, yang kemudian bahkan menjadi ketuanya. Perawakannya tinggi besar, berkulit kuning, berambut hitam, dan bermata hitam tajam. Sebentuk hidung lancip menghiasi wajahnya. Dia lebih suka bersarung dan berpeci atau berjubah dan beserban.[18] Dalam pidato-pidatonya, dia bersuara besar dan lantang, menantang atau membujuk, atau serak-serak dalam setengah tangis. Dia sangat fasih menyebutkan ayat-ayat

18. Diterangkan dalam wawancara dengan Kiai Taifur, banyak pemuka Islam menyebut Kiai Mahfud ketinggalan zaman, sebuah kelakar yang ternyata memang benar terjadi.

Bahan dengan hak cipta

Al-Quran, juga fasih berbahasa Indonesia. Pandai dalam mengutip ayat dalam hubungannya dengan peristiwa kemerdekaan dan perjuangan, dia tampak sekali menjadi seorang nasionalis di mata khalayak,[19] meski sekaligus juga menjadi kiai berkarisma di mata pengikutnya. Siapa menatapnya, tahulah bahwa ia adalah seorang yang terhormat.[20]

Kiai Haji Mahfud Abdurrahman lahir pada 1901 dari keluarga yang melahirkan para ulama dan besar di berbagai pondok: di Kebumen, di Tremas (Pacitan)—di tempat ini ia bertemu Abdul Kahar Muzakhir—dan Jamsaren (Surakarta), sehingga ia bolak-balik dari Jawa Tengah ke Jawa Timur, sampai berkenalan dengan Wahid Hasjim. Sudah dua kali ia pergi haji. Saleh dan terpelajar, menyimpan kitab-kitab dalam dua kamar, di dalam rak-rak berjarak setengah meter yang berdiri dari lantai sampai ke langit-langit. Itu sebabnya ia juga menghasilkan karya berupa sebuah buku apologi tentang fiqih dan tasawuf, *Burhanul Qath'i* (Kenyataan yang Mematahkan), dan sebuah buku lain yang terdiri atas dua jilid tanya *jawab, Sharf Al-Fawaidis-Samala'iyyah fil Quwaidish-Sharfiyyah.*

---

19. Wawancara dengan Saebani.
20. Ketika pada awal Oktober 1950 Kiai Mahfud meninggal dunia di Gunung Srandil, banyak pengikutnya tidak percaya bahwa ia sudah tidak ada lagi. Tentara melakukan penggalian kubur untuk meyakinkan mereka. Makam di lereng gunung itu kini menjadi keramat dan sering didatangi dari berbagai tempat yang jauh untuk tirakat atau meminta berkah. Kalangan santri di Kebumen tidak memperkenankan pemujaan demikian. Dikabarkan, jika seorang laki-laki memohonkan keinginannya di situ dan ia melihat empat ekor harimau putih, permintaannya akan terkabul. Tanda terkabulnya keinginan adalah terlihatnya seekor ular besar jika yang memohon adalah wanita. Perlu ditambahkan, makam keluarga Somalangu "Lemah Lanang" tak pernah dicungkup, sebab selalu saja gagal jika diupayakan—suatu isyarat mengenai sikap puritan bahkan dari jiwa yang sudah meninggal. Kita dapat berspekulasi bahwa dipilihnya Hanifuddin, anak laki-laki Kiai Mahfud menjadi ketua NU Cabang Kebumen, ialah karena nama ayahnya.

Bahan dengan hak cipta

Memiliki dua hektar sawah dan seorang istri yang mewarisi lima hektar sawah, ia hidup dengan sepuluh anak, serta memelihara pondok dan masjid yang berdiri di muka rumahnya. Setiap hari, ia terlihat pulang-balik dari rumah ke pondok atau masjid. Sering ia duduk lama-lama di masjid untuk mengajar para santri. Tidak pernah ia pergi berdagang dan selalu memantangkan barang haram untuk perut sendiri dan keluarga.

Teriakannya yang terkenal pada zaman AOI: "Mati Surga, Menang Jaya", membuat orang-orang menyambutnya sebagai panggilan perang.[21] Ia memang tampak menjadi pemimpin yang karismatik dan dipatuhi dengan penuh hormat oleh para pengikutnya.

Menurut mitos, ia dilahirkan dari sebuah keluarga dengan riwayat panjang hingga menembus masa lalu yang sangat jauh.[22] Dikabarkan bahwa pada masa lalu yang jauh itu, Sultan Agung pernah meminta kepada Mufti Syafi'i di Makkah untuk mengirimkan seorang ulama ke Tanah Jawa. Sang Mufti lalu menunjuk seorang alim yang telah meninggalkan jabatan tinggi dalam ketentaraan di Yaman, bernama Syekh Abdul Kahfi Awwal. Setelah sampai di Jawa, Syekh itu menikahi seorang anak Sultan Agung, dan kepadanya Sultan Agung berkata sambil menunjuk suatu tempat: "Sama-langu!", sebuah kalimat Arab yang kacau ejaannya yang berarti: "di situ tempatmu!" Mestinya Sultan Agung berkata: "Thama dha'u!"[23]

---

21. Semboyan itu dipakai sebelum maupun sesudah 1 Agustus 1950.
22. Silsilah keluarga Somalangu berturut-turut adalah sebagai berikut: Syekh Abdul Kahfi Awwal –› Syekh Mukhtarom –› Syekh Jawahir –› Syekh Muh. Yusuf –› Syekh Zainal Abidin –› Syekh Muh. Marwan –› Syekh Abdul Kahfi Tsani –› Syekh Abdurrahman –› Kiai Mahfud (1901-1950). Demikian catatan Hanifuddin.
23. Wawancara dengan Sururuddin.

Bahan dengan hak cipta

Syekh dari Yaman itu sudah berumur 180 tahun ketika ia tiba di Jawa pada tahun 1000 Hijriah atau 1600 Masehi, dan pernah beristri sebanyak sembilan belas kali. Dikabarkan, ia sebenarnya mempunyai hubungan keluarga dengan Sultan Hasanuddin di Makasar, Panembahan Romo di Kajoran, dan bahkan dengan Sultan Cirebon. Setelah wafat, ia dan anak cucunya dimakamkan di sebuah gunduk tanah yang bernama Lemah Lanang.

Ayah Kiai Mahfud, yakni Syekh Abdurrahman, adalah keturunan Syekh dari Yaman itu. Ia pergi ke Makkah dan bermukim di sana. Pada Perang Dunia I, ia berperang di pihak Turki ketika Kerajaan Islam itu memerlukan seorang pembawa panji dengan syarat-syarat tertentu. Syekh Abdurrahman meninggal pada 1938 dan dimakamkan di Jeddah.

Selain menurunkan Kiai Mahfud, Syekh Abdurrahman juga menurunkan banyak ulama, bahkan hampir semua keturunannya adalah ulama, kecuali seorang putranya yang bernama Bandayuda. Bandayuda lebih menyukai ilmu gaib sehingga akhirnya ia *merajang* di hutan Keling di daerah Cilacap. Dikabarkan, sekali-sekali ia muncul di hutan itu. Sebutlah nama Somalangu, Bandayuda akan datang menolong. Konon, siapa saja murid dari Somalangu yang pergi ke Barat, ia akan berhasil menjadi pemimpin.

Demikianlah, riwayat Somalangu jauh lebih tua daripada riwayat Kebumen.[24] Meskipun di Bagelen banyak terdapat desa *perdikan*[25], Somalangu tak pernah mau menerima pengangkatan status itu sebab para tokohnya akan mengatakan bahwa hal itu

---

24. Diceritakan bahwa Joko Sangkrip (baca *Babad Kebumen, loc.cit.)* mengaji di Somalangu pula.
25. Bagelen paling banyak mempunyai desa *perdikan*. Pada 1886, terdapat 69 desa *perdikan*. Lihat Fokkens Jr. "Vrije Desa's op Java en Madoera", TBG XXXI, hh. 477-517.

Bahan dengan hak cipta

tidak sesuai dengan hukum Islam. Menurut mereka, pemberian itu tidak sah karena justru diberikan oleh pihak yang tak berhak[26] Tawaran untuk menerima status sebagai desa *perdikan* terus saja diberikan, tapi selalu ditolak oleh para ulama Somalangu. Para Kiai Somalangu memang selalu jauh dari kerajaan. Begitu juga pada zaman Jepang, Kiai Mahfud juga berkali-kali dihubungi, tapi ia selalu menghindar. Konon utusan Shumubu itu akan mendudukkannya sebagai kepala di Kedu.[27]

Kiai Mahfud menghadiri kongres-kongres ulama di Kediri dan Solo pada 1947.[28] Setahun sebelumnya, pada 1946, Jaksa Agung Mr. Kasman Singodimedjo pada bulan November, dan Ir. Sofjan dari Masyumi pada bulan Desember, mengunjungi Somalangu.[29] Meskipun Kiai Mahfud mengenal dan dikenal oleh pemuka-pemuka Islam, ia tak pernah masuk dalam organisasi Islam. Tampak bahwa ia lebih mengidentifikasikan dirinya sebagai kiai pondok. Bersama adik-adiknya, yaitu Kiai Taifur dan Nursidiq, ia kemudian dikenal sebagai pemuka AOI.

---

26. Ulama Somalangu selalu menunjukkan sikap ortodoks. Diberitakan bahwa Kiai Mukhtarum, saudara Syekh Muh. Yusuf, dikejar penduduk untuk dibunuh ketika menghukumi harta warisan. Kiai itu lalu lari ke Solo, menjadi guru di sana, dan setelah meninggal dimakamkan di Desa Nggabudan.
27. Pada zaman Jepang, kiai dan ulama muncul sebagai elemen baru dalam politik Indonesia. Lihat H.J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945,* NV. Uitgeverij W. van Hoeve, 's-Gravenhage, 1958, hh. 132-133.
28. Pada 1947 diadakan tiga kali kongres ulama: di Kediri, 14-15 Mei; Tasikmalaya, 19-20 Mei; dan Solo, 28-29 Juni. Lihat *Peringatan Konferensi Alim Ulama Seluruh Djawa dan Madura,* Kementerian Agama Bhg. Penjiaran dan Penerangan, Yogyakarta.
29. *Kebumen Berdjuang, op.cit.,* h. 9.

Bahan dengan hak cipta

Analisis tentang Kekuasaan Elite dan Kelompok Sosial di Pedesaan

Desa dalam artian yang umum, ialah unit pemusatan penduduk yang bercorak agraris dan berjarak relatif jauh dari kota. Dalam arti administratif, desa merupakan kesatuan administratif yang dikenal dengan istilah *kelurahan* karena kepala desa ialah lurah. Desa atau *dusun* terdiri atas beberapa *dukuh.*[30]

Pemerintah Hindia Belanda dalam *Desa Ordonantie* yang disahkan pada 2 Agustus 1941 (Stbl. 1941 No. 356) ingin memberikan kesempatan lebih besar pada desa untuk mengurus diri. Tetapi keputusan itu belum sempat dilaksanakan.[31] Pemerintah jajahan Jepang menggunakan kedudukan hukum desa untuk pengerahan tenaga dalam pembangunan perang. Meskipun susunan pemerintah pusat berganti-ganti, pemerintahan desa tidak pernah berubah. Status hukum desa tak banyak memengaruhi penduduk. Pemerintahan desa tetap dipegang oleh *pamong desa* yaitu lurah dan *prabot desa.* Pamong desa itu sering sampai berjumlah lima belas orang dan semuanya mendapatkan gaji, yang dinamakan *bengkok,* yaitu berupa *tegal* atau sawah. Jumlah bengkok bergantung dari keadaan luas tanah milik desa. Lurah mendapatkan bengkok terbesar dan dalam hierarki terletak di puncak. Sebagian besar lurah merupakan orang yang paling kaya di desa. Kekayaan atau sawah itulah status simbolnya.[32]

---

30. R. Bintarto, *Suatu Pengantar Geografi Desa,* UP. Spring, Yogyakarta 1969, h. 12.
31. Soetardjo Kartohardikoesoemo, *Desa,* Sumur Bandung, Bandung 1965, h. 35.
32. Lihat Koentjaraningrat, "Tjelapar, A Village in South Central Java", dalam Koentjaraningrat (ed.), *Village in Indonesia,* Cornell University Press, New York 1967, h. 272.

Bahan dengan hak cipta

Pamong desa bertugas melaksanakan keputusan dari instansi yang lebih tinggi mengenai desanya dan sebaliknya mengurus kepentingan penduduk yang berhubungan dengan instansi di atas. Hal penting yang menyangkut penduduk akan dibicarakan dalam rapat desa. Sebagai bagian dari birokrasi seluruh negara, pamong desa mewakili pemerintah di muka penduduk. Kedudukan pamong desa di mata penduduk adalah sebagai pemerintah.

Dahulu, Kebumen termasuk dalam wilayah Bagelen sebagai suatu daerah *Vorstenlanden*—suatu mancanegara—yang sesudah Perang Jawa, pada 1830, menjadi daerah gubermen.[33] Di bawah pemerintah Hindia Belanda, segala peraturan pemerintah yang menyangkut desa seperti *cultuur-stelsel,* pajak-pajak atau *heerendiensten,* terasa sampai ke desa. Begitu juga kegiatan seperti *gugur-gunung* yang pernah dilaksanakan pada masa pendudukan Jepang. Pamong desalah yang berkewajiban memikul tugas-tugas itu. Itu semua membuat lurah dan pamong desa atau pemerintah desa dirasakan sebagai lembaga kekuasaan oleh penduduk desa. Lurah yang menurut adat adalah *primus interpares* tidak ada lagi. Pemerintah desa cenderung muncul dan berkembang menjadi kekuasaan legal. Sebagai akibatnya, *honor* pada lurah berubah menjadi *power*—sesuatu yang menyebabkan penghormatan kepada lurah menjadi merosot. Gejala-gejala ini menunjukkan bahwa tradisi lama yang menganggap lurah sebagai *patriarch*[34] desa mulai meluntur dan digantikan oleh tradisi baru,

---

33. Pada 1926, terdapat tiga desa *perdikan.* Lihat Soetardjo, *op.cit.*, h. 378.
34. Max Weber menyebut *patriarch* untuk "natural leader of daily routine". Lihat H.H. Geertz dan C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology,* Kegan Paul Trench, Trubner & Co., Ltd., London 1947, h. 245. Kepala desa dengan elemen genealogis mempunyai kedudukan sebagai

Bahan dengan hak cipta

yaitu lurah hanyalah seorang pejabat dari sebuah birokrasi yang bersifat rasional dan impersonal.[35] Inilah yang menyebabkan loyalitas penduduk berubah dari ikatan non-kontraktual ke ikatan kontraktual,[36] yang dikuatkan dengan sanksi hukum positif. Singkatnya *status* lurah telah digantikan oleh *power* akibat solidaritas sosial lama yang mulai retak.

Sebenarnya *status*[37] lurah yang tinggi itu disebabkan oleh klaim genealogisnya melalui istilah *cakal-bakal.*[38] Lurah adalah *wong-baku* di desa, atau *kuli* dengan tanah luas. Keadaan pada tahun 1945-1950 masih sama dengan sebelumnya, yaitu sebagian besar lurah adalah lurah lama.

Stratifikasi sosial tradisional berubah dengan masuknya ekonomi uang dan munculnya golongan menengah. Pada saat itulah sistem *status* hilang dan sistem *kelas* masuk. *Bengkok* atau *lungguh* lurah yang dulu menjamin sebagai status simbol untuk mendapatkan kehormatan, segera mulai terancam. Sawah tidak lagi mempunyai kesanggupan ekonomis yang besar. Peluang dan kesempatan berusaha tampak telah bergeser ke sektor perdagangan dan industri. Orang-orang baru, baik dari *lindung* (tak bertanah) maupun *kuli* (bertanah) dengan kegiatan ekonomi

---

primus interpares, lihat W.F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change,* Sumur Bandung, Bandung 1956, h. 115.

35. Untuk ciri-ciri birokrasi, lihat Max Weber, *Wirtchaft und Gesselschaft* [JCB Mohr (Paul Siebeck), Tubungen, 1956], *I Halbband,* hh. 126-127.
36. Istilah Lynn T. Smith, *The Sociology of Rural Life,* Harpers & Brothers, New York, 1953, hh. 524-525.
37. Weber menyebut *status* untuk pelapisan sosial dengan ukuran distribusi honor. Lihat Geertz, *op.cit.,* hh. 180-194.
38. Mengenai kedudukan keturunan *cakal-bakal,* lihat Koentjaraningrat, "Additional Information on the Kenthol of South Central Java", dalam *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* (MISI), 1964, jilid II, No. 1, h. 18.

Bahan dengan hak cipta

baru mengalami mobilitas vertikal. Komunitas desa kemudian menjadi terpecah-pecah. Sementara lurah mengalami disorganisasi personal, masyarakat mengalami disorganisasi sosial.

Konsep Jawa mengenai *wong cilik* dan *priyayi*[39] berlaku di desa dengan penduduk pada umumnya sebagai yang pertama dan lurah serta perabot desa sebagai yang kedua. Tapi segera ternyata bahwa pembagian ini tidak berlaku karena banyaknya penduduk yang mengalami mobilitas sosial. Klaim lurah sebagai *cakal-bakal* tidak lagi berguna karena lurah dan pamong desa makin tampil sekadar sebagai jabatan dan kekuasaan legal. Sejak 1906 dengan *Inlandsche Gemeente-Ordonantie* (IGO) yang memuat peraturan tentang kas desa, bengkok, guru desa, lumbung desa, bank desa, sekolah desa, *pemacek desa,* tebasan *pancen, heerendiensten, repartitie,* pajak bumi, dan *woning verbetering,* membuat beban rakyat dalam tenaga dan uang semakin berat.[40] Institusi-institusi formal itu masuk desa dan menimbulkan problem sosial baru. Akibatnya, setiap ketidakpuasan diarahkan kepada lurah dan pamong desa. *Wong cilik* melihat kekuasaan *priyayi* sebagai rintangan. Mereka kemudian mulai giat dalam industri rumah tangga: gula kelapa, minyak kelapa, minyak klentik, kerupuk, tenun gedongan, tenun setagen, tali sabut, tikar, batu merah, genteng, gerabah, dan kapur.[41] Tanah dan kekayaan tanah tidak lagi menjadi ukuran untuk pelapisan sosial.

---

39. Koentjaraningrat, "Tjelapar", *op.cit.,* h. 245.
40. Soetardjo, *op.cit.,* h. 37.
41. *Kebumen Berdjuang, op.cit.,* h. 85.

Bahan dengan hak cipta

Dalam latar sosial ekonomi seperti itu, muncullah *social distance*[42] antara pamong desa dan penduduk. Mekanisme pemerintahan desa terancam kebekuan—suatu gejala yang mencemaskan para lurah.

Ketika itu di desa, sesungguhnya telah muncul sistem status yang lain, yaitu yang lebih didasarkan pada ukuran agama. Kiai atau haji mempunyai status tinggi pula. Dalam pengaruh, kiai dapat menyaingi lurah, sehingga kedua *power elite*[43] desa itu berada dalam posisi berhadapan. Selebihnya mereka membawa *social group*[44] masing-masing atau sebaliknya.

Pembagian kelompok sosial dengan ukuran kekayaan atau pengelompokan berdasar kelas, tidak cukup efektif di Jawa—demikian pendapat Paul M. Kattenburg pada 1950.[45] Faktor ekonomi yang berkenaan dengan pendapatan dan pemilikan tanah memang belum begitu penting. Rupanya pengelompokan sosial yang efektif ialah yang berdasarkan kebudayaan atau agama. Dapat dikatakan bahwa seluruh desa di Kebumen adalah penganut Islam. Justru partisipasi dalam agamalah yang membagi masyarakat ke dalam kelompok *abangan* dan *santri*.[46]

---

42. *Social distance* adalah "the degree to which interaction and cooperation do or do not obtain between individuals, groups, nations, or cultures". Lihat Dwight Sanderson, *Rural Sociology and Rural Elite,* Chapman & Hall Limiter, London 1952, h. 588.
43. *Power elite* ialah orang yang dengan kedudukannya mungkin memengaruhi orang sekitar yang terdiri atas orang awam, sehingga keputusannya akan mempunyai konsekuensi besar. Lihat C. Wright Mills, *The Power Elite,* Oxford University Press, New York, 1957, h. 3.
44. *Social group* ialah "a number of persons, two or more who have some common objects of attention, who are stimulating to each other, who have common loyalty and participate in similar activities". Lihat Emery S. Bogardus, *Sociology,* Mc Millan Company, New York, 1959, h. 5.
45. Lihat Donald Hindley, *Communist Party in Indonesia: 1951-1963,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1966, h. 6.
46. Tentang *santri* dan *abangan,* lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java,* The Free Press of Glencoe, London 1964. *Santri* menunjuk kepada kelompok sosial, kebudayaan, murid *pondok,* atau pengikut kiai.

Bahan dengan hak cipta

Sebagai gejala kultural, abangan ialah pewarisan terhadap nilai-nilai tradisional. Unsur budaya dominan dalam desa sangat bergantung dari posisi mayoritasnya. Di antara 22 kecamatan yang ada di Kebumen, yang mayoritas penduduknya abangan adalah kecamatan-kecamatan Karanggayam, Sempor, Buayan, Gombong, dan Karanganyar.[47] Baik di kota maupun di desa, sebagian besar priyayi termasuk dalam lingkaran budaya abangan. Bahkan lurah yang berkuasa di desa yang mayoritasnya santri, sebagian besar abangan pula.[48] Tradisi Jawa semacam gamelan, *slametan,* dan wayang adalah pernyataan kultural golongan abangan. Hal-hal ini dipantangkan oleh golongan santri[49]. Kita bahkan melihat bahwa penduduk abangan mempunyai persamaan identitas dengan lurah, bersikap loyal dan kooperatif. Di lingkungan inilah, lurah tetap berpengaruh sebagai penguasa tradisional ataupun legal. Ini karena tidak ada sistem status lain yang mengganggu hubungan antara lurah dan abangan. Sementara itu golongan *kasepuhan* di desa akan berpihak pada lurah karena golongan inilah yang memegang peranan penting dalam upacara-upacara *slametan,* bersih-desa, perayaan-perayaan dan perdukunan serta *petung*—ritual-ritual yang didasarkan pada budaya abangan. Pada hari raya misalnya, rumah lurah menjadi tempat ramai dan mendapat *punjungan* pada waktu perhelatan.

---

47. Wawancara dengan Affandi, yang pada 1950-an menjadi Kepala Jawatan Agama di Kebumen.
48. Koentjaraningrat, "Kenthol", *op.cit.,* h. 20.
49. Kiai Taifur, Sururuddin, dan Hanifudin menyatakan bahwa agama tidak melarang gamelan, tapi Muslim di Kebumen tidak menyukainya. Diberitakan bahwa AOI melarang pemakaian gamelan. Lihat *Republik Indonesia Provinsi Djawa Tengah, op.cit.,* h. 205.

Bahan dengan hak cipta

Santri, sementara itu berkerumun di sekitar masjid, *langgar,* atau *pondok.* Distribusi spasial dari kelompok ini selalu berpusat di tempat ibadah. Pada 1951 tercatat 623 pondok/pesantren/pengajian di seluruh Kebumen dalam 463 desa. Jumlah masjid ada sekitar 528 buah dan langgar 1.520 buah.[50] Ketika itu kita belum melihat bahwa aliran-aliran modern dalam Islam tak banyak memengaruhi perkembangan agama di daerah pedesaan. Pola hubungan antara murid-guru atau santri-kiai, tampak sangat jelas. Terdapat misalnya 623 guru dengan 18.455 murid pada 1951. Kiai, yang di Kebumen disebut *rama,*[51] mempunyai status dan peranan yang mantap meskipun ketika itu telah terjadi perubahan-perubahan masyarakat.

Kiai memelihara hubungan dengan santri melalui pengajian, khotbah, upacara doa, perayaan, dan kunjungan rumah. Hubungan murid-guru itu bahkan tampak sangat erat dalam *thariqah* yang dengannya secara langsung kiai menuntun *wirid.*

Demikianlah, kita melihat bahwa di desa terdapat dua kelompok *rural elite,* yaitu elite birokrasi dan elite agama, atau lurah dan kiai. Keduanya sama-sama mempunyai otoritas. Lurah dengan otoritas tradisional yang kemudian menjadi rasional dan kiai dengan otoritas karismatik.[52] Lurah dijamin oleh tradisi dan hukum, kiai oleh kekeramatan perseorangan. Lurah adalah pewaris dari

---

50. Lihat *Kebumen Berdjuang, op.cit.,* hh. 51-52.
51. Di Kebumen, kiai mendapat panggilan *rama* (ayah), lengkapnya *rama kiai.* Kiai Mahfud yang menjadi pemimpin pusat AOI, dipanggil *Rama Pusat.* Menurut Casparis, *rama* adalah *village elder* atau termasuk *father* dalam jabatan agama, sedang *rama* adalah *father* secara genetis. Lihat J.G. de Casparis, *Selected Inscription from the 7th to 9th Century AD,* Masa Baru, Bandung 1956, II, h. 216. Sementara itu, Van Naersen dalam ceramahnya di Yogyakarta, 25 Mei 1970, menandaskan ciri *primus interpares* pada sebutan *rama.*
52. Lihat Weber, *op.cit.,* h. 129.

Bahan dengan hak cipta

Little Tradition, sementara kiai adalah pewaris dari *Great Tradition;*[53] yang pertama tradisi Jawa dan yang kedua tradisi Islam.

Pada masa silam, lurah adalah bagian dari birokrasi kolonial, sementara kiai merupakan agen *revivalisme.*[54] Pesantren adalah pusat sentimen anti-Belanda, priyayi, dan birokrasi.[55] Itu sebabnya lurah dan kiai saling berhadapan dalam suatu *rivalry* untuk eksistensi. *Rivalry* itu akan mempunyai dua bentuk, yaitu *emulation* (pertandingan) dan *competition* (persaingan).[56] *Emulation,* karena keduanya mempunyai hasrat untuk menyamai dan mengalahkan yang lainnya; dan juga *competition* karena mereka saling memperebutkan *power* (kekuasaan) di desa. Sementara lurah cenderung mendapatkan dukungan dari abangan dan juga dari birokrasi karena keanggotaannya dalam suatu *formal group,* kiai di lain pihak mendapat dukungan dari santri, suatu *informal group*[57]. Selama ekuilibrium sosial di desa dapat terjaga, *rivalry* itu tidak akan berkembang menjadi suatu konflik. Hanya saja, karena revolusi ternyata menyentuh desa, terjadilah titik-balik hubungan antara kiai dan lurah.

Sebenarnya, tidak ada perubahan struktural maupun fungsional di desa jika tidak ada perang. Persiapan-persiapan perang menimbulkan kecemasan—sesuatu yang menyebabkan

---

53. Istilah Robert Redfield, "Peasant Society and Culture", dalam *The Little Community and Peasant Society and Culture,* The University of Chicago Press, Chicago, 1963, h. 41.
54. Mengenai revivalisme abad ke-19, lihat Sartono Kartodirdjo, *The Peasant Revolt of Banten in 1888,* Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 1966, hh. 140-175.
55. A. Djajadiningrat mencatat ada seorang guru agama yang mengatakan bahwa gaji priyayi itu haram. A. Djajadiningrat, *Herginnerigen van Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat,* Uitgave G. Kolff & Co., Amsterdam, Batavia, 1936, h. 21.
56. Richard LaPiere, *Collective Behavior,* McGraw Hill Book Company, Inc., New York, 1938, hh. 27-30.
57. Tentang *formal* dan *informal group,* lihat Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure,The* Free Press, Illinois, 1957, h. 317.

Bahan dengan hak cipta

penduduk mencari *natural leader* di tengah-tengah kekacauan tersebut. Max Weber mengatakan bahwa *natural leader* pada saat-saat kekacauan fisik, psikis, ekonomis, etis, religius, atau politis, bukanlah pejabat-pejabat, tapi orang yang mempunyai kesanggupan badan dan batin, kekuatan yang dipercaya sebagai gaib yang tak dimiliki setiap orang.[58] Itu sebabnya pandangan orang tertuju kepada kiai dan bukannya kepada lurah. Kiai dan santri yang selama ini mendendam pada Belanda segera memenuhi panggilan jihad.[59] Pada latar semacam inilah, AOI mendapat sambutan yang sangat responsif dari penduduk. Kiai-kiai menjadi ketua-ketua ranting dan para santri menjadi anggota. Pola murid-guru atau santri-kiai tetap berlangsung meskipun AOI adalah sebuah *formal group.* Di pihak lain, kedudukan legal lurah sebagai kepala desa dan *formal group* semakin terancam. Dengan adanya dua *formal group* yang saling bersaing dan bertanding itu, mekanisme pemerintahan desa menjadi beku. Pada 1946, dibentuklah Badan Perwakilan Desa (BPD) yang bertugas membantu lurah.[60] Pembentukan tersebut tidak berjalan lancar karena santri yang telah menjadi *power group* segera melakukan tindakan. Problem sosial desa seperti pelacuran dan perjudian yang dibenci dan dianggap sebagai ciri abangan segera dilarang.[61]

---

58. H.H. Gerth, *op.cit.*, h. 245.
59. Tentang *jihad,* lihat H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam,* Cornell University Press, Ithaca, New York, 1953, h. 39.
60. *Kebumen Berdjuang, op.cit.*, h. 7.
61. Pada waktu AOI berkuasa, di Kebumen tidak ada pelacuran dan perjudian. Kiai Mahfud selalu menanyakan masalah itu kepada kiai di desa. Tidak becusnya lurah mengatasi problem-problem seperti itu memang telah menjengkelkan para santri. Dan ketika santri mampu melakukan sesuatu untuk mengatasinya, lurah merasakannya sebagai pelanggaran kekuasaan, sebab sejak lama santri menentang lurah, bahkan sewaktu santri masih dalam keadaan kelompok minoritas. Lihat Koentjaraningrat, *Villages, op.cit.*, h. 276.

Bahan dengan hak cipta

Meskipun demikian, dalam pandangan Angkatan Perang dan pemerintah, lurah masih tetap dianggap sebagai satu-satunya pemimpin di tengah rakyat.[62] Sinyalemen ini tidak sesuai dengan kenyataan sosial di desa. Pada pertengahan 1948, lurah Gondanglegi diserbu oleh pemuda-pemuda AOI dari Kutawinangun dan Kedungwot. Inilah konflik antara santri dan abangan, atau antara kanan dan kiri.[63] Lurah mencari perlindungan pada Angkatan Perang. Selain itu berdiri Persatuan Pamong Desa Indonesia (PPDI) pada tahun-tahun itu.[64] Usaha untuk memperkuat desa dan birokrasi lewat pembentukan *Pager Desa* (Pasukan Gerilya Desa) dengan instruksi dari MBKD (Markas Besar Komando Djawa) No. 11/MBKD/49 di Kebumen, tidak banyak mengubah kekuatan desa. AOI rupanya masih lebih berpengaruh.[65] Dua *power elite* masih saling berhadapan.

Organisasi Sosial[66]

Ketika AOI diminta menyerahkan pasukannya kepada Angkatan Perang, terjadilah perbedaan pendapat yang tajam. Banyak hal harus dipikirkan oleh pemuka AOI.[67] Tapi Batalion Lemah Lanang

---

62. Lihat Kolonel A.H. Nasution, *Pokok-Pokok Gerilya*, Pembimbing, Jakarta, 1953, h. 118.
63. *Kebumen Berdjuang*, *op.cit.*, h. 11.
64. PPDI (Persatuan Pamong Desa Indonesia) didirikan pada 26 Agustus 1946 dan baru pada 1951 dikuasai oleh PKI. Lihat Hindley, *op.cit.*, hh. 170-171. Karena PPDI terhitung sebagai kelompok PKI sehingga pengurusnya banyak ditahan ketika penelitian ini dilakukan, tokoh-tokohnya tidak dapat ditemui untuk wawancara. Di samping PPDI, terdapat pula IPRIN (Ikatan Pamong Rakjat Indonesia) dari PNI.
65. Lihat Nasution, *op.cit.*, hh. 176, 264.
66. Tentang organisasi sosial, lihat Sanderson, *op.cit.*, h. 14.
67. Diterangkan ada perbedaan pendapat mengenai status Bn. Lemah Lanang antara Kiai Mahfud dan Kiai Nursidiq. Setelah Bn. Lemah Lanang masuk APRIS (Angkatan Perang Republik Indonesia Serikat), AOI membentuk Bn. Chimajatul Islam yang diresmikan dengan parade besar pada 27 Mei 1950, sepuluh hari setelah pelantikan Bn. Lemah Lanang. Dalam pelantikan Bn. Lemah Lanang itu, Kiai Mahfud tidak hadir, sesuatu yang mengindikasikan adanya perpecahan di tubuh AOI. Tapi ternyata, pada 1 Agustus 1950, mereka sudah bersatu kembali.

Bahan dengan hak cipta

ditambah dengan Ki Surengpati dari Hisbullah diresmikan sebagai Bn9/Be IX/III; dan pelantikannya dilakukan pada 17 Mei 1950. Kesulitan-kesulitan itu terjadi karena secara struktural dan fungsional, organisasi sosial AOI berbeda dengan pasukan lain. Di bawah ini adalah uraian mengenai organisasi sosialnya.

Hukum agama selalu menjadi pertimbangan pemuka AOI. Dalam rapat, Kiai Mahfud akan menulis ayat-ayat di papan, kemudian bermusyawarah tentang arti dan pelaksanaan ayat-ayat itu. Ketika pada November 1945 AOI berangkat untuk *front* Sidoarjo di Surabaya, sebelum pasukan dikirim, perbekalan dan bahan makanan dikirim lebih dulu. Tindakan ini didasarkan pada sebuah ayat yang mendahulukan kata *amwalikum* (harta benda) daripada *anfusikum* (dirimu) dalam ayat tentang jihad.[68] Penarikan uang atau makanan dari penduduk didasarkan atas ketentuan mengenai sedekah, zakat, atau zakat fitrah. Mereka mengusahakan agar jangan sampai prajurit yang menghadapi maut karena peperangan akan memakan barang haram.

Dalam kepengurusan AOI, bagian ruhani mempunyai peranan besar. Tokoh-tokoh di bagian itu ialah Kiai Zamach Syari, Kiai Taifur, Kiai Ahmad Ridho, Kiai Luqman, juga Kiai Mahfud sendiri. Pelajaran-pelajaran ruhani yang diberikan meliputi tauhid, fiqih, dan juga *tarikh* Nabi. Para prajurit diasramakan, mendapat latihan militer, bimbingan pelajaran ruhani, dan pada waktu senggang juga *wirid* atau shalat malam. Mereka tampak bersedia menyucikan diri sebelum mati *syahid.* Ingat, bahkan Lemah Lanang sendiri adalah nama sebuah makam.

---

68. Lihat Al-Quran, Surah Al-Barâ'ah, ayat 20.

Bahan dengan hak cipta

Prajurit AOI menghafal doa, menyimpan *rajah* atau *haekal.* Sebelum senjata dilepas, doa diucapkan agar mengenai sasaran. Senjata-senjata tajam yang digunakan antara lain adalah *blandring* (semacam tali pelempar), *paser* (panah dengan racun katak dan kapur), juga senapan-senapan. Mereka akan berseru *Allahu Akbar* sambil menyerang. Doa bagi mereka adalah senjata juga, *al-du'a sirakh al-mu'min,*[69] selain juga sebagai ibadah, *al-du'a mukh al-'ibadah.*[70] Basis moral agama itu dapat dipandang sebagai formula politik bagi AOI yang memungkinkannya menarik pengikut.[71]

Sebagai Rama Pusat, Kiai Mahfud mempunyai karisma besar. Tanda bahaya berupa sebuah *kemong* kabarnya akan berbunyi sendiri jika ada bahaya. *Kemong* itu ditaruh sendiri oleh Kiai Mahfud dan akan mengisyaratkan petunjuk mengenai arah datangnya musuh atau bahaya dengan bunyi yang berbeda-beda.[72] Tidak seorang pun berani melakukan kecurangan karena Kiai Mahfud sendiri akan melihatnya. Letak pertahanan Somalangu hanya 0,5 km dari jalan raya, tapi tempat itu hampir tak pernah tersentuh Belanda. Somalangu hampir tak pernah diduduki musuh. Kiai Mahfud akan menyebarkan *merang* atau kedelai dan musuh sudah akan menganggapnya sebagai tentara. Di asrama Soma-

---

69. Kiai Zamach Syari menerangkan bahwa doa-doa itu hanyalah sekadar permohonan. Tapi bagi pengikutnya tampak ada gejala *parochialisasi.* Lihat Redfield, "Peasant", *op.cit.,* h. 55. Doa lalu dianggap sebagai mantra dengan efek magis.
70. Dari Kiai Zamach Syari, penulis mendapat keterangan tentang kalimat doa untuk melepaskan senjata kepada musuh ataupun doa ketika sedang dalam pertempuran.
71. Istilah Gaetano Mosca untuk menyebut dasar hukum dan moral atau prinsip yang di dalamnya kekuatan politik bertumpu. Lihat Gaetano Mosca, *The Ruling Class,* McGraw Hill Book Company, New York, h. 70.
72. Wawancara dengan Sudjangi.

Bahan dengan hak cipta

langu sendiri setidaknya akan tinggal sekitar 1.000 orang. Jumlah ini akan meningkat menjadi sekitar 10.000-an orang pada saat ada perayaan-perayaan.

Anggota AOI ialah petani dari desa-desa, berbeda dengan badan lain yang beranggotakan pegawai, buruh, atau pedagang. Pada 1948, AOI ditugasi membantu keamanan di Kebumen untuk pembersihan sisa-sisa pemberontak Madiun; juga diserahi tugas NTR dari 123 desa di sebelah utara Kebumen dengan mengangkat enam kepenghuluan yang beranggotakan tiga puluh orang kiai.[73] Ini menunjukkan beberapa kemajuan dalam hubungan dengan *outer group*. Juga masuknya Bn. Lemah Lanang ke APRIS, dan integrasi Ki Surengpati Hisbullah ke dalamnya—gejala-gejala yang memberi harapan kalau tidak tiba-tiba terputus karena peristiwa berikutnya.

Pada setiap hari Selasa, kiai-kiai dari ranting datang ke Somalangu, sering disertai sekitar lima orang anggota untuk masuk asrama (sebagai santri baru).[74] Hubungan antara AOI pusat dan kiai-kiai desa di tingkat ranting itu sudah lama terjalin—sesuatu yang misalnya menyebabkan AOI tidak mengubah organisasi sosial yang dibawa dari desa sebagai basisnya. Ini menyebabkan Rama ada di desa maupun di pusat. Di desa keanggotaan santri tidak membedakan *member* dengan *non-member*, sehingga kualifikasi keanggotaan AOI sulit ditegaskan sebab bisa jadi di belakang

73. Wawancara dengan Sururudin.
74. Wawancara dengan Kiai Taifur.

Bahan dengan hak cipta

anggota potensial, masih ada lagi anggota tak tercatat, misalnya sebuah kelompok sosial.[75]

Sebutan *rama* menunjukkan *domestic-relation,* semacam yang terdapat di desa, atau mereka terjalin dalam hubungan *fraternal,*[76] karena antara sesama Muslim harus ada *ukhuwwah.* Solidaritas lama yang berdasar ikatan informal dan nonkontraktual tetap berjalan meskipun AOI mengembangkan suatu solidaritas organis lebih daripada solidaritas mekanis seperti yang terdapat pada zaman lampau.[77] Hubungan seperti itu, seperti halnya sangat terasa di daerah pedesaan Jawa, bersifat langsung, intim, personal, dan langgeng.[78] Solidaritas sosial semacam itu lebih diintensifkan lagi dengan adanya asrama tempat anggota yang sudah homogen—dengan pengalaman, latar belakang kebudayaan, dan agama yang sama—dikumpulkan. Dengan cepat, suatu perilaku kolektif[79] menjadi pola tingkah laku mereka. Dalam proses itulah muncul *inner-cohesion-outer-hostility,* yaitu suatu perasaan kolektif yang di dalamnya kohesi sosial terjadi sesama anggota, sementara perasaan permusuhan muncul terhadap kelompok di luarnya.[80] Prasangka mereka yang lama terhadap abangan, priyayi, atau orang asing, mulai mencari bentuk.

---

75. Merton, *op.cit.,* h. 288, membagi keanggotaan kelompok informal menjadi anggota nominal, periferal, dan aktual. Karena AOI masih merupakan kelompok informal dilihat dari basis sosialnya, sulit membedakan mana anggota aktual dan potensialnya.
76. Lihat Sanderson, *op.cit.,* h. 616.
77. Istilah Emile Durkheim dalam *The Division of Labor in Society,* Glencoe, Illinois, 1949.
78. Lihat Smith, *op.cit.,* h. 35.
79. La Piere mengidentifikasikan perilaku kolektif sebagai "the interaction which occurs between two or more socialized human beings for the duration of the particular situation in which that interaction occurs". La Piere, *op.cit.,* h. 3.
80. Merton, *op.cit.,* h. 298.

Bahan dengan hak cipta

Perselisihan sudah terjadi ketika pada Februari 1949, Mayor Sudarmo mulai mengonsolidasikan pasukan di Kebumen.[81]

L 'Enfant Terrible

Seharusnya AOI telah membubarkan diri ketika Bn. Lemah Lanang diresmikan menjadi bagian APRIS. Tetapi AOI tidak bubar. Anggota Bn. Lemah Lanang tidak mematuhi tuntutan atasan dan melakukan apa yang dituduhkan sebagai tindakan indisipliner. Pada 31 Juli 1950, seorang anggota AOI ditemukan mati tertembak setelah berkelahi dalam sebuah *jeep* dengan anggota-anggota CPM. Pada pagi harinya, 1 Agustus 1950, Somalangu ternyata telah dikepung, setelah usaha pendekatan sebelumnya gagal dilakukan, sehingga perang menjadi tak terhindarkan.

Untuk memberikan penerangan kepada penduduk, Djawatan Penerangan menyerukan: 1. Kesadaran Bernegara; 2. Kesadaran Berpemerintahan; 3. Kesadaran Berangkatan Perang; 4. Kesadaran Berbangsa; dan 5. Kesadaran Bermasyarakat.[82] Petugas penerangan berkeliling ke desa-desa dengan dikawal panser mengumumkan seruan-seruan itu dengan corong pengeras suara yang gemanya mencapai lima kilometer. Djawatan Penerangan tampaknya telah memahami sesuatu tentang AOI, khususnya tentang situasi yang sedang melibat AOI.

---

81. *Kebumen Berdjuang, op.cit.,* h. 13.
82. Wawancara dengan Saebani.

Bahan dengan hak cipta

Perubahan yang cepat dalam revolusi dan juga kekacauan perang telah membawa disorganisasi pribadi dan sosial.[83] Dalam keadaan kacau dan cemas, tingkah laku orang akan tidak pasti, tergesa-gesa dan bertentangan. Anggota AOI mula-mula berniat menjadi sukarelawan, melaksanakan *jihad,* kemudian akan kembali ke pondok setelah perang selesai. Tapi segera setelah itu mereka menghadapi problem-problem: 1. menjadi tentara tetap atau tidak; 2. jika masuk APRIS, senjata yang dulu dimiliki tidak lagi menjadi haknya; 3. beberapa batalion APRIS dicurigai sebagai komunis; 4. AOI harus bubar atau terus; 5. ada usaha mutasi personil dan tempat bagi Bn. Lemah Lanang dalam rangka agar mereka dapat dipecah-pecah; 6. suatu disiplin rasional tidak terlalu tepat untuk mereka; 7. demobilisasi akan membawa problem baru; 8. mereka sendiri terlalu terisolasi, sehingga menyusahkan kerja sama dengan pasukan lain;[84] 9. persaingan yang terjadi antarpasukan telah berkembang menjadi konflik; dan 10. mereka takut menghadapi hal-hal baru.

Ketegangan terasa pada mereka, tetapi objeknya tidak terlalu pasti. Keinginan untuk objektivikasi konflik-konflik itu menjadi terasa mendesak.[85] *Heroine-villain*[86] yang di masa lalu adalah Republik Merdeka-Belanda, tidak ada lagi. Sekarang mereka terbentur lagi pada birokrasi yang meminta subordinasi. Rupanya di desa, AOI dapat dipandang sebagai reaksi santri terhadap

---

83. Lihat Paul B. Horton dan Chester L. Hunt, *Sociology,* McGraw Hill Book Company, New York, 1964, hh. 502, 514.
84. AOI selalu minta *front* tersendiri. Pasukan lain juga cenderung menjauhi AOI karena AOI yang dalam pertempuran selalu menyeru "Allahu Akbar" dianggap sering merugikan siasat.
85. Lewis A. Coser, *The Function of Social Conflict,* The Free Press of Glencoe, London, 1956, h. 112.
86. La Piere, *op.cit.,* h. 34. Artinya adalah pahlawan-penjahat.

Bahan dengan hak cipta

birokrasi, sebagaimana gerakan Samin adalah reaksi abangan terhadap birokrasi.[87] AOI misalnya tidak suka pada pemerintah setempat: dibuktikan dengan diserahkannya secara langsung sumbangan padi AOI untuk India ke Jakarta,[88] tidak lebih dulu melalui Kebumen dan Semarang. Juga dengan penolakan AOI untuk menemui utusan pemerintah Kedu dan Kmd. Be IX yang terdiri atas enam instansi. Kiai Mahfud dan kiai-kiai AOI tidak berhasil membina pola hubungan baru baik dengan cara *intra-group* maupun *intergroup*. Mereka tampak lebih sebagai broker[89] yang gagal, yang tidak berhasil menerjemahkan institusi nasional ke dalam komunitas lokal,[90] atau menerjemahkan unsur kosmopolitan Islam ke dalam lingkungan lokal penduduk pedesaan.[91]

Barangkali karena anggotanya terdiri atas petani dan tidak terdapat golongan menengah yang *receptive*[92] di kalangan mereka, mereka kemudian cenderung kembali ke basisnya, yaitu suatu komunitas tertutup,[93] semacam revivalisme dari pondok dengan santri sebagai pelaku utamanya. Tampak terdapat apa yang disebut *cultural-lag*[94] dalam tubuh AOI, sehingga terdapat jarak

---

87. Lihat H.J. Benda dan Lance Castle, "The Samin Movement", BKI, Deel 125, hh. 207-239.
88. Saifuddin Zuhri mengatakan kalau AOI mau dekat dengan pejabat-pejabat pemerintah, keraguan umum padanya juga akan melenyap. Lihat *Kedaulatan Rakjat*, 9 Januari 1950.
89. Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of A Cultural Broker", CSSH, II (1959-1960), hh. 40-59.
90. Redfield menyebutnya *up-and-down-relation*. Redfield, *op.cit.*, h. 17.
91. Merton, *op.cit.*, h. 393.
92. Lihat George M. Foster, *Traditional Cultures and the Impact of Technical Change*, Harper & Row Publisher, New York, 1962, h. 170. Lihat juga Clifford Geertz, "Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns: A Case in Point", dalam E. Everet Hagen, *On the Theory of Social Change*, The Dorsey Press, Inc., Homewood, Illinois, 1962, h. 387.
93. Lihat C.A.O. van Neuwenhuijze, *Aspect of Islam in Post-Colonial Indonesia*, NV. Uitgeverij W. van Hoeve, 's-Gravenhage, 1958, h. 176.
94. Istilah. F. Ogburn, lihat Sanderson, *op.cit.*, h. 652.

Bahan dengan hak cipta

antara kota-desa, nasional-lokal, modernisme-revivalisme, atau masyarakat terbuka-masyarakat tertutup. Inteligensia AOI yang mempunyai tugas lebih dari sekitarnya[95] tidak menjalankan peranannya secara maksimal. Pesantren atau pondok yang seperti desa pada umumnya cenderung mempunyai otonomi, tidak merasa perlu akan tambahan, timbal balik dan subordinasi.[96] Pesantren tetap bertahan untuk suatu *little-community*[97] dengan corak yang homogen, lamban, dan merasa cukup-diri.

Kiai tak dapat berbuat itu sebab sebuah otoritas karismatis memang tak dapat menjadi otoritas legal atau rasional. Sekali institusi sudah lahir, tak dapat lagi ia keluar darinya. Karena otoritas karismatis cenderung menjadi permanen,[98] perbawanya yang menjadi tumpuan AOI juga cenderung tak dapat dilepaskan. Keinginan Kiai Mahfud yang mengatakan bahwa sesudah perang kiai akan kembali mengajar dan santri akan kembali ke pondok, tidak semudah itu dapat dijalankan. Transformasi masyarakat[99] tampaknya tidak berlangsung secepat yang dicita-citakan. Ini menyebabkan otoritas karismatis dimintai pertanggungjawaban dan dengan demikian dituntut untuk selalu menunjukkan kekuatannya.[100]

Untuk menjadi permanen, karisma harus menuju pada otoritas tradisi atau sosialisasi rasional.[101] Dalam kecemasan, anggota

---

95. Tentang peranan inteligensia, lihat Robert Redfield, *op.cit.*, h. 36.
96. *Ibid.*, h. 40.
97. Redfield, "The Little Community", *op.cit.*, h. 4.
98. Jika otoritas karismatis menjadi permanen, ia akan mengalami rutinisasi dan pemukanya akan menjadi pejabat belaka. Gerth, *op.cit.*, h. 297.
99. Mengenai transformasi, lihat Edward Alsworth Ross, *Principles of Sociology*, Appleton Century Crafts, Inc., New York, 1938, h. 623.
100. Gerth, *op.cit.*, h. 249.
101. *Ibid.*, h. 253.

Bahan dengan hak cipta

mengharapkan seorang *messiah* yang akan membawa mereka keluar dari kekacauan. *Messiah* itu tak lain adalah Kiai Mahfud sendiri.[102] Situasi ini menjadikan pemimpin AOI terseret untuk kembali kepada otoritas karismatis dan mempermanenkannya, dan itu berarti menghadapkannya pada birokrasi, yaitu RIS. Dikabarkan bahwa AOI bahkan akan mendirikan negara merdeka sendiri dengan batas-batas Sungai Lukula di barat, Sungai Gebang di timur, Wonosobo di utara, dan Laut Selatan di selatan; atau setidaknya mendirikan suatu daerah *kepoetihan* yang didiami oleh orang-orang Muslim yang saleh. Dikabarkan bahwa Rama Pusat kemudian disebut Kanjeng Kiai Rama Pusat.[103]

Perubahan dari *guerilla forces* ke *regular-army* yang diusahakan oleh pemerintah[104] mempunyai dampak tertentu bagi AOI. Otonomi dalam politik dan ekonomi yang sangat perlu dalam perang gerilya,[105] telah dengan baik dilaksanakan oleh AOI. Selama ini AOI sama sekali otonom, tidak ada subordinasi dari birokrasi pemerintah atau angkatan perang. Mitos tentang kekuatan diri sangat dikenal begitu AOI banyak melakukan keberanian dan kesuksesan dalam perang gerilya—sesuatu yang juga memunculkan apa yang disebut *warlordism* pada tahun 1950-an.[106] Kelas berkuasa yang memang masih berada di tangan lama, minus Belanda, menggusarkan AOI. Selama ini AOI sudah

---

102. Lihat juga La Piere, *op.cit.*, h. 497.
103. Lihat *Nasional*, 16 Agustus 1950; juga *Republik Indonesia Propinsi Djawa Tengah*, *op.cit.*, h. 203. Untuk keterangan tentang *kepoetihan*, lihat Fokkens, *op.cit.*, h. 479. Tentang penggantian sebutan terhadap pemimpin AOI, lihat *Nasional*, 17 Agustus 1950. Sebutan terakhir, sebagaimana diberitakan oleh *Nasional*, 4 September 1950, adalah Rama Prabu.
104. Abdul Haris Nasution, *Fundamentals of Guerilla Warfare*, Indonesian Army Information Service, Jakarta 1953, h. 79.
105. *Ibid.*, h. 26.
106. Mills, *op.cit.*, hh. 171-197.

Bahan dengan hak cipta

merupakan suatu *power group* yang berpengaruh, tapi tak cukup dapat berbuat banyak karena bukan *ruling-class*—suatu keadaan yang dianggap tidak adil.

Pada bulan September 1950, setelah peristiwa AOI meletus, rapat ulama diadakan di Candi, dipimpin oleh Kiai Haji Umar Nasir.[107] Rupanya peristiwa ini menunjukkan gejala seperti yang terjadi pada birokrasi kolonial dengan adanya golongan ulama *sekularis* yang mendapat status formal dalam birokrasi dan ulama *revivalis* yang didukung oleh penduduk desa.[108] Tampak sekali bahwa sebagai gerakan Islam, AOI mengikuti pola kebudayaan santri pedesaan abad ke-19—sesuatu yang "aneh" karena pada tahun 1950-an itu, gerakan Islam lain cenderung bersifat urban, reformis, dan dinamis.[109]

Kesimpulan

Lebih dari segalanya, kasus AOI adalah suatu problem sosial. AOI bukan semata-mata suatu badan kelaskaran, tetapi suatu pergerakan sosial, lebih tepatnya suatu pergerakan sosial yang abortif[110] karena gagal mencapai sasaran pergerakannya.

---

107. *Kebumen Berdjuang, op.cit.*
108. *Kebumen Berdjuang,* h. 14.
109. Sartono Kartodirdjo, *The Peasant Revolt of Banten in 1888, op.cit.,* h. 146. Bandingkan Benda, *op.cit.,* h. 14. Bupati Purworejo menerangkan bahwa Kiai Mahfud tidak suka pada politik dan pada Masyumi. Lihat *Kedaulatan Rakjat, 7* Agustus 1950. Bukan kebetulan jika semua anggota AOI di pedesaan Kebumen kini masuk NU.
110. Pergerakan sosial adalah "collective enterprise to establish a new order of life". Lihat Alfred Mc Clung Lee, ed., *Principles of Sociology,* Barnes & Nables, I. Inc., New York, h. 199. Juga suatu "collectively acting with some continuity to promote or resist a change in the society or group of which it is a part". Lihat Horton, *op. cit.,* h. 513. Pergerakan sosial AOI itu *abortive* karena ia mati sebelum semua gejalanya terucapkan.

Bahan dengan hak cipta

Dalam menyelesaikan problem sosial, yang sebagian anggota masyarakatnya memisahkan diri, sebaiknya diadakan sosialisasi.[111] Suatu usaha dari *dysnomia* ke *eunomia*[112] pasti tidak terjadi hanya dengan sebuah ultimatum. Seandainya suatu penyelesaian damai terlaksana, niscaya jiwa dari 1.500 hingga 2.000 orang akan selamat dari kematian,[113] dan keretakan sosial selanjutnya dapat dihindari. Tapi, sejarah rupanya telah bergerak terlalu cepat sebelum timbul perkiraan mengenai apa yang bakal terjadi. Kini, tampak bahwa sudah saatnya ilmu-ilmu sosial mendapat perhatian untuk menyelesaikan problem-problem sosial seperti itu. []

---

111. E.A. Ross memberi arti sosialisasi sebagai "the development of we-feeling in associates and their growth in capacity and will to act together". Lihat Sanderson, *op.cit.*, h. 626.
112. Istilah Radcliff-Brown, lihat H. Ian Hogbin. *Social Change,* Watts, London 1958. h. 26.
113. Catatan dari surat kabar *Nasional,* 10 Oktober 1950.

Bahan dengan hak cipta

SERAT CEBOLEK DAN MITOS PEMBANGKANGAN ISLAM: MELACAK ASAL USUL KETEGANGAN ANTARA ISLAM DAN BIROKRASI

Desa Cebolek terletak di Tuban, di kawasan pesisir Jawa Timur. Di sini, selama masa kekuasaan Amangkurat IV (1719-1726) dan putranya, Paku Buwana II (1726-1749), hidup-lah Haji Ahmad Mutamakim. Dia menyatakan diri telah mencapai "kasunyatan" (esensi) yaitu "menjadi Muhammad", menurut tradisi mistik Jawa, sebagaimana yang dialami oleh Syekh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bagdad, dan Syekh Amongraga. Dalam khotbah-khotbahnya, ia menganjurkan untuk meninggalkan *Syari'ah* (hukum Islam), dan dengan demikian telah menggun-cangkan fondasi komunitas Islam dan negara. Bertentangan dengan fatwa beberapa ulama, ia memelihara dua belas anjing —yang terbesar dinamai Abdul Kahar seperti nama penghulu Tuban—dan empat anak anjingnya, salah satu bernama Kama-ruddin, nama *khathib* masjid besar Tuban. Kegemparan segera timbul, perdebatan terbuka dan pengadilan kemudian dilak-

Bahan dengan hak cipta

sanakan di Ibu Kota Kartasura. Penjahatnya adalah Haji Ahmad Mutamakim dan pahlawannya adalah Ketib Anom dari Kudus.

Lebih dari satu abad kemudian, perdebatan terbuka *cum* pengadilan seperti itu juga terjadi di Pekalongan, di wilayah pesisir Jawa Tengah. Haji Ahmad Rifai diadili karena tuduhan melanggar *Syari'ah* dan karena mengklaim menjadi satu-satunya ulama yang alim dan adil. Dia mengatakan bahwa menurut *Syari'ah*, semua pernikahan yang diselenggarakan oleh penghulu haram hukumnya karena mereka ini adalah pejabat-pejabat pemerintahan kafir. Demikian pula, shalat Jumat yang dilakukan di masjid lain selain masjidnya adalah haram karena tidak memenuhi *rukun* yang diwajibkan. Dia diharuskan mempertanggungjawabkan keyakinannya itu di depan para ulama wilayah Pekalongan. Demikianlah, dalam kasus ini sang penjahat adalah Haji Rifai, seorang kiai dari Desa Kalisasak, Pekalongan, dan pahlawannya adalah Haji Pinang, penghulu dari Batang.

Dua kisah ini diceritakan dalam *Serat Cebolek*,[1] sebuah buku yang ditulis pada 1892. Naskahnya dimiliki oleh Kanjeng Raden Adipati Suryakusuma, pensiunan Bupati Semarang, dan kemudian direvisi dan ditulis kembali oleh Raden Panji Jayasubrata, yang kemudian menjadi Camat Magetan di Jawa Timur. Maksud buku itu disebutkan secara jelas: untuk mengingatkan para ulama atau para pencari kebenaran agar jangan berlebih-lebihan seperti

1. Edisi *Serat Cebolek* yang digunakan dalam tulisan ini adalah terbitan Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981. Transliterasi oleh Sudibyo Z. Hadisutjipto, terjemahan oleh T.W.K. Hadisuprapta. Untuk perbandingan, saya juga menyarankan edisi yang ditulis S. Soebardi, *The Book of Cebolek* (The Hague, Nijhoff, 1975). Jika tidak disebutkan sebaliknya, tulisan ini merujuk kepada edisi yang sudah disebutkan terdahulu.

Bahan dengan hak cipta

yang dilakukan oleh kedua haji di masa lampau itu. Buku tersebut terdiri atas 31 syair dalam gaya *Macapat* (salah satu bentuk puisi Jawa), 7 syair pertama memuat kisah Haji Ahmad Rifai, dan 24 lainnya untuk kisah Haji Mutamakim. Mengapa kisah pembukanya adalah kisah tentang Haji Rifai, kemungkinan besar itu disebabkan orisinalitasnya, baik dalam isi maupun komposisinya. Dalam kisah Haji Mutamakim, teknik kilas balik digunakan karena mungkin ada kesamaan tema. Rupanya pengarang kisah Haji Rifai berusaha membuat model untuk menunjukkan bahwa yang satu mirip dengan yang lain, suatu teknik yang memang sudah dikenal pada saat itu. Kaitan antara dua kisah itu muncul di beberapa tempat, khususnya di bagian-bagian yang menceritakan latar belakang filosofis peristiwa-peristiwa itu. Meskipun dengan cara yang agak samar, tendensi panteistik yang terdapat dalam kisah Haji Mutamakim juga muncul di dalam kisah Haji Rifai, terutama ketika ia merujuk kepada digunakannya konsep-konsep Jawa seperti *suksma* (yang tak terlihat, jiwa) dan *permana* (yang terlihat, yang nyata), serta analogi tentang Tuhan-makhluk dan *dalang-wayang*.

Ideologi buku ini tampak sekali menekankan pentingnya *Syari'ah*, yakni hukum dan ketertiban, meskipun kisah Haji Rifai sampai tingkat tertentu juga mengungkapkan adanya kecenderungan-kecenderungan mistik individual yang kurang kuat jika dibandingkan dengan kisah-kisah lain. Kesamaan sebagian besar pengisahannya adalah menyangkut deskripsi mengenai peran birokrasi, dalam hal ini priyayi, dalam mempertahankan *Syari'ah* ketika menghadapi para pembangkang—baik dari kalangan mistik yang meremehkan arti pentingnya, maupun dari

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

merasa perlu merekrut ulama ke istananya. *Serat Cebolek* tidak menyebutkan peranan penghulu di istana. Tetapi menjelang abad ke-19, pada masa Haji Rifai, lembaga itu telah begitu kukuh dan mapan. Karena keterlibatan mereka dalam urusan-urusan negara,[3] penghulu dan *naib* tergolong ke dalam kalangan priyayi.

Pada abad itu, di kerajaan-kerajaan Surakarta, Yogyakarta, dan kerajaan-kerajaan kecil lainnya di Madura, pejabat penghulu, seperti halnya jaksa, menjadi bagian dari sistem peradilan. Dan ketika pada 1882 pemerintah kolonial memperkenalkan *Priesterraad* (semacam Majelis Ulama) untuk dimasukkan ke *Landraad* , lembaga penghulu menjadi bagian dari birokrasi kolonial. Dengan demikian, penghulu menjadi priyayi di kalangan elite agama, dan sekaligus elite agama di kalangan priyayi.

Sebagai akibat logis dari munculnya dua jenis elite ini, mereka saling bersaing memperebutkan kekuasaan. Pijper, yang menyaksikan persaingan ini selama dekade-dekade terakhir kekuasaan Belanda, mengatakan bahwa guru-guru agama mempunyai prestise yang lebih besar dibandingkan penghulu.[4] Apakah ini juga berlaku pada abad-abad sesudahnya, kajian lain yang akan membahasnya. Merosotnya prestise penghulu barangkali terjadi selama abad ke-19, bersamaan dengan terjadinya intensifikasi dan perluasan birokrasi kolonial. Mengutip Sutherland, periode ini adalah periode berlangsungnya sekularisasi priyayi bersamaan dengan terjadinya intensifikasi kesadaran-diri kaum

---

3. Heather Sutherland, *The Making of a Bureaucratic Elite,* Heineman, Kuala Lumpur, 1980, h. 28.
4. G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950,* Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1985, h. 72.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

PARADIGMA ISLAM

Buku ini merekam hampir semua tema penting pemikiran keislaman Kuntowijoyo, terutama mengenai realitas historis dan empiris Islam di Indonesia. Dengan mengkaji sejarah sosial umat, secara brilian Kuntowijoyo melihat adanya koherensi historis Islam di Indonesia sebagai suatu fenomena yang unik, dan oleh karena itu dia menyarankan perlunya interpretasi-interpretasi tematik untuk memahaminya.

Analisisnya mengenai proses transformasi sosial umat Islam dalam suatu kurun panjang sejarah—sejak zaman Demak hingga Orde Baru—merupakan temuan yang paling penting dari kajian historisnya itu. Dari sinilah, Kuntowijoyo tidak saja berhasil menawarkan semacam pendekatan baru dalam kajian-kajian keislaman yang selama ini cenderung didominasi oleh pendekatan normatif, tetapi juga memberikan kerangka paradigmatik untuk menafsirkan apa yang sedang terjadi, dan ke mana gerakan transformasi tersebut sebaiknya diarahkan.

"Pesan Kuntowijoyo cukup jelas: Hanya dengan pemahaman yang tepat atas konteks sosio-historisnya wahyu Islam bisa kita tangkap ruhnya. Untuk penerapannya, dibutuhkan pemahaman yang tepat atas konteks sosio-historis di mana ia hendak ditegakkan. Jika tidak, boleh jadi Islam yang kita maksud hanya huruf-hurufnya, bukan maknanya; atau meminjam istilah Bung Karno hanya abunya, bukan apinya."

—Masdar Farid Mas'udi

Bahan dengan hak cipta