

Struktur Sosial Keberagaman Pemeluk Islam di Indonesia

Abdul Munir Mulkhana

الملخص

تنشئ الأديان بمختلف أنواعها، لكي تتناسب مع ممارستها، كثيراً من المدارس الدينية ونموذجاً خاصاً لمعتنقيها. وهذا واضح من خلال التعاليم الدينية لبعض المؤسسات الدينية مثل منظمة المحمدية ومنظمة نهضة العلماء. وعلى هذا المنطلق، يمكن تقسيم معتنقي الدين الإسلامي في إندونيسيا إلى مجموعتين كبيرتين، وهي المتدين (Santri) المسلم بالاسم فقط (abangan). يعطى كلاهما ميزة العلاقات الإسلامية والروح الوطنية كل على شكل مختلف حتى اليوم. تنوع تعاليم الإسلام يولد صيغ مختلفة للمفاهيم الدينية حسب اختلاف فهمهم للدين نفسه. هناك عوامل تؤثر تأثيراً كبيراً على عملية فهم واستيعاب الدين الإسلامي لمتبعيه مثل خبرات الحياة والتربية والمهنة والعائلة، تولد التعاليم الإسلامية بعض الاختلافات في النتائج باختلاف المدارس والنماذج السلوكية والتي يمكن أن يتعارض بعضها مع البعض الآخر وذلك من خلال إدراك أصحاب الأديان للواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه. حقيقة الإسلام يمكن ادراكها من خلال ما يلي، الملاحظات والمفاهيم لأصحاب الأديان من داخل المجتمع المتطور. يرى خبراء علوم المجتمع بان حقيقة المجتمع الإسلامي هو مجتمع تطبق فيه تعاليم النصوص وتطور المجتمع الذي يعيشون فيه. من هنا، من البديهي بأن التطورات الصوفية أكثر قبلاً من المجالات الأخرى. يعيش أكثر الفلاحين

والعمال في قرى تؤمن بالسحر، والذين يسمون بالمسلم بالاسم فقط (abangan). أما الآخرين فيطلق عليهم المتدينون (santri) الذين يطبقون الشريعة وبعضهم أكثر تدينا من تعاليم دينهم. فهم الإسلام من المنظور الاجتماعي هي مهمة لإيجاد طريقة لمعرفة مستوى تقبل الإسلام في منطقة ما. توجد بعض البحوث التي تزودنا ببعض المعلومات حول أساسيات الإسلام حسب فهمها وتطبيقها من قبل كثير من الناس. الجامعات الإسلامية الحكومية تستطيع أن توفر طريقة خاصة في التربية بالاعتماد على حقيقة المجتمع الإسلامي، بينما المنظمات الإسلامية تهتم بـ استراتيجيات معينة من أجل تلبية حاجات المجتمع أو القومية أو بصورة أوسع حاجات المنظمة نفسها.

Abstract

All religions, in accordance with their experiences, bring many religious schools and patterns of their adherents. It appears on institutions in the form of organization such as Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama (NU) with its religious patterns. By means of similar process, the Islamic adherents in Indonesia can be differentiated into two big modes, *santri* and *abangan*. Up to now both always give character to Islamic relationship and national reality with the shape of different party. The Islamic variations are forms of the religious meaning by its adherent differently conforming with his conscious's structure. The experience of life, education, job and family give big influence whether Islam is known, to be conscious and meant by every adherent. In social realities of its adherent, Islam gives many meanings, schools and behavioral patterns that can be opposite one another. The Islamic realities can be explained, researched and understood from its social dynamic adherent. The experts of social sciences observe such social Islamic reality as a function of dialectic relationship of a single textual teaching and the reality of its dynamic adherent. Hence, it can be understood that the sufism develops in one area and the teaching of syariah is more accepted in other areas.

Most of farmers and labors living in villages tend to follow magic known as *abangan*. The others are *santri* who obey syariah and some of them are more ethical in their religion. The understanding of Islam in its social reality is important to be developed to measure the scale of Islamic acceptance in an area. Such research can give information on Islamic elements that base way of life from most people, and elements that have not been widely accepted. IAIN can prepare the policy of education based on Islamic social reality, while Islamic organization prepares strategy for needs of community and nation or to widen its organization.

Pengantar

Struktur sosial pemeluk Islam menunjuk bagaimana Islam membentuk suatu komunitas dengan pola keberagamaan yang bisa berbeda dari norma yang diyakini. Praktek Islam nampak berbeda antara seseorang dan sebuah komunitas dari lainnya yang terus berubah searah perubahan zaman. Dari sini bisa dilihat Islam diterima dan berkembang pada suatu kawasan yang tidak demikian di tempat lainnya. Islam di Indonesia memang dipeluk lebih dari 87 % penduduk, namun belum memberi dukungan signifikan pada gerakan dan partai Islam. Hal ini merupakan akibat ketidaksesuaian program organisasi ini dengan kepentingan umat yang mayoritas tinggal di pedesaan, pendidikan rendah, buruh, petani, dan umumnya miskin.¹ Di sinilah pentingnya realitas sosial Islam dijadikan bahan dasar strategi sosial gerakan Islam. Realitas sosial Islam itu akan menjelaskan cara keagamaan mayoritas umat yang berbeda-beda sesuai pola hidup, sejarah dan lingkungan sosialnya. Sebagian beribadah berdasar syariah, selain sebagai kewajiban, juga untuk mencari ridha Allah agar nasibnya berubah lebih baik.² Kegiatan ibadah dilakukan bagi banyak tujuan; sukses panen atau dagang, lulus ujian, selamat perjalanan, memperoleh jabatan, atau mesin pabriknya bekerja baik. Setiap umat memiliki beragam tujuan atau orientasi ketika

¹Data ini bisa dikaji lebih lanjut dari hasil sensus tahun 1990 dan 1994 yang menunjukkan hampir 100 % penduduk tidak sekolah, tidak tamat SD, pekerja kasar dan petani, memeluk Islam. Lihat Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta, Sipres, 1994, dan *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, (Yogyakarta-Jakarta, Benteng Budaya-Ford Foundation, 2001).

²Abdul Munir Mulkhan, *Islam*.

mereka melakukan kegiatan ritual ibadah. Perbedaan orientasi ibadah; magis atau etis, adalah fungsi struktur sosial (kelas); pekerjaan dan pendidikan. Umat yang miskin dan berpendidikan rendah, lebih tertarik keagamaan magis. Pedagang dan pengrajin yang kaya dan berpendidikan lebih tinggi beragama secara etis. Ke-magis-an ialah beribadah agar Tuhan berkenan mengubah nasibnya, dan yang etis beribadah secara ikhlas hanya memenuhi kewajiban. Struktur sosial mengandaikan pembagian fungsi dan wewenang sebagai variabel penting keberagamaan. Fungsi dan wewenang ditentukan oleh kemampuan ekonomi dan penguasaan pengetahuan. Umat dan warga terbagi berdasar fungsi dan wewenang sosial dan keagamaannya ini. Kiai dan ulama dengan pengetahuan agamanya yang lebih atau orang yang mampu memimpin, mempunyai wewenang dan fungsi berbeda dari lainnya. Nabi dan rasul, sahabat, mutakallim, mufassir, dan fuqaha, memiliki fungsi dan wewenang sosial dan keagamaan yang khas. Seringkali orang-orang khusus ini dipercayai doanya lebih diterima Tuhan. Ulama atau kiai dan pimpinan organisasi Islam seringkali berfungsi sebagai pusat orientasi dan kehidupan sosial umat. Sementara kiai atau ulama dan elite tumbuh di dalam kehidupan sosial, sehingga keagamaan dan sosialitas berhubungan secara dialektik.³ Tesis ini penting untuk menjelaskan dan memahami gejala keragaman keagamaan pemeluk Islam. Etos kerja, kesediaan berkorban hingga kesediaan mati membela nilai tertentu atau membela orang lain, bisa dijelaskan dari tesis ini. Melalui studi sosial seperti ini, bisa dibaca suatu dinamika keagamaan dari realitas sosial, dan sebaliknya. Studi seperti ini telah melahirkan tesis Max Weber tentang Etika Protestan yang mendasari tumbuh dan berkembangnya Kapitalisme dan kehidupan masyarakat Barat modern. Dari studi seperti ini juga melahirkan tesis kegagalan gerakan Islam menumbuhkan etika kerja duniawi. Tesis terakhir ini bisa dikritik melalui studi yang sama dengan data dan cara analisa yang berbeda. Dinamika Sosial Keberagamaan Tesis Weberian telah memberi inspirasi berbagai penelitian sosial Islam di Indonesia dalam beberapa model. Penelitian ini antara lain: (1) Clifford Geertz,⁴ tentang akar sosial-budaya, (2) Nakamura,⁵ tentang peran

³ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta, LP3ES, 1991). Lihat juga Max Weber, *The Sociology of Religion*, (Boston, Beacon Press, 1972).

⁴ Clifford Geertz, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1983).

⁵ Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin*, (Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1983).

budaya lokal islamisasi, (3) Karl D. Jackson,⁶ tentang peran elite lokal dalam kasus pemberontakan DI/TII, dan (4) Andre Feillard,⁷ tentang dinamika sosial-politik keberagamaan pengikut Nadhlatul Ulama (NU). Di luar itu, penelitian Woodward,⁸ dinyatakan berbeda dari tradisi Weberian, melihat keagamaan abangan sebagai cara Islam Jawa, walaupun tetap saja dikaitkan dengan struktur sosial. Persoalan yang perlu dijelaskan lebih lanjut ialah posisi tesis-tesis ilmu sosial di atas dalam kehidupan umat yang terus berubah. Di luar itu, pemeluk Islam hanya mengenal prinsip doktrinal keharusan kehidupan sosial sebagai realisasi ajaran yang diyakininya serba benar, sempurna, abadi, dan tunggal. Ilmu syariah (fikih) dan tauhid atau sufi yang selama ini cenderung diletakkan sebagai representasi ajaran itu, muncul dalam realitas sosial beragam yang bisa saling bertentangan. Tesis Weberian bisa menuntun pemahaman tentang variabel sosial pola keberagamaan yang beragam tersebut. Posisi seseorang dalam struktur sosial, akan terus berubah searah mobilitas yang bersangkutan, searah pengetahuan keagamaan. Struktur sosial dan keagamaan, bisa mempunyai hubungan fungsional atau struktural, atau mungkin tidak saling berhubungan. Soalnya ialah apakah posisi sosial seseorang niscaya mencerminkan posisi keagamaan, sehingga perubahan posisi sosial mengubah struktur keagamaan, dan sebaliknya? Kehidupan sosial ditandai pembagian fungsi, wewenang dan peran dari setiap warga sesuai kemampuan masing-masing. Perbedaan wewenang, fungsi dan peran atau pun kemampuan tersebut kemudian terlembaga dalam sebuah struktur sosial yang lebih kurang bersifat sistematis. Struktur sosial adalah cermin perbedaan fungsi, peran dan kemampuan anggota di dalam suatu kehidupan sosial. Gejala serupa juga dapat dilihat di dalam kehidupan keagamaan yang menempatkan ulama di dalam posisi tertentu, sebaliknya umat atau orang awam pada posisi lain. Kemampuan warga bisa dilihat dari peran ekonomi yang secara signifikan mempengaruhi fungsi dan peran sosialnya. Variabel ekonomi ini ditunjukkan dunia kerja yang membagi masyarakat ke dalam dua struktur dasar: pemilik alat produksi yang disebut majikan, dan pekerja sebagai penggerak alat produksi yang disebut kaum

⁶Karl D. Jackson, *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan; Kasus DI Jawa Barat*, (Jakarta, Grafiti, 1990).

⁷Andree Feillard, *NU Vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta, LKiS, 1999).

⁸Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalahan Normatif Versus Kebatinan*, (Yogyakarta, LKiS, 1999).

buruh. Pengetahuan seseorang yang dilihat dari tingkat pendidikan, tidak kalah pentingnya dalam pembagian fungsi dan wewenang. Variabel pengetahuan (pendidikan) ini lebih jelas terlihat di dalam struktur keberagamaan. Dalam masyarakat tradisional dari masyarakat agraris, tanah dan alam merupakan alat produksi utama, agak berbeda dalam masyarakat dengan tingkat pendidikan lebih tinggi. Dalam masyarakat tradisional, ajaran akhlak atau sufi lebih bisa diterima, selain ajaran tentang hubungan manusia dengan makhluk gaib. Pola keberagamaan kelompok ini umumnya bersifat sinkretik yang secara sosial dikenal sebagai kaum abangan. Kaum buruh dan kelas bawah lain lebih cenderung beragama seperti masyarakat agraris dan kaum petani ini. Pola keberagamaan masyarakat perkotaan dengan tingkat pendidikan lebih tinggi dan yang hidup dari dunia perdagangan atau kerajinan, nampak lebih terbuka bagi ajaran syariat. Mereka yang berpendidikan lebih tinggi dan hidup dalam rentang waktu lebih teratur dan sistematis ini, pada umumnya tergolong kaum santri. Dari sini, banyak pihak memprediksi gerakan keagamaan yang mementingkan ajaran syariah formal lebih bisa berkembang di kawasan perkotaan di antara pengrajin, pedagang, pegawai dan kaum intelektual. Kaum santri modernis yang banyak dikaitkan dengan Muhammadiyah biasanya ditempatkan pada kelompok ini. Sementara kelompok santri lainnya yang banyak dikaitkan dengan NU, biasanya lebih berkembang di kawasan pedesaan. Organisasi ini kemudian ditempatkan pada kelompok tradisional, bukan oleh ajaran yang tradisional, tapi lebih karena kurang mementingkan pola keagamaan sistematis dan organisasional. Dalam perkembangan masyarakat yang lebih terbuka dimana batas desa dan kota semakin mencair, polarisasi modernis-tradisionalis tentu seharusnya mencair. Namun, organisasi keagamaan seringkali mengalami ideologisasi, sehingga proses pencairan aliran keagamaan yang demikian menjadi kurang meluas. Perubahan pola keberagamaan akan lebih banyak dipengaruhi keterlibatan warga dalam perubahan sosial yang makin cepat, atau keterikatan lembaga tempatnya bergabung. Masyarakat modern yang sering disepadankan dengan masyarakat industri mulai mengubah alat produksi dengan memanfaatkan jasa ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) menjadi mesin-mesin teknologi. Belakangan mesin-mesin ini juga mulai berubah tidak lagi berupa benda-benda fisik, melainkan kemampuan managerial. Bahkan iptek itu sendiri di belakang hari juga telah berubah menjadi alat produksi, selain sebagai barang komoditi yang diperjualbelikan. Arah perubahan ini tentunya berpengaruh bagi perubahan pola keberagamaan kaum santri. Hubungan ekonomi yang semula dilakukan melalui sistem

barter atau tukar menukar barang, berubah ketika uang mulai dipergunakan sebagai alat tukar. Di belakang hari, alat tukar itu pun telah berubah kembali melalui modus tradisional sistem barter dalam bentuk baru. Kini bukan lagi uang yang alat tukar, tetapi sebuah alat baru, yaitu: komitmen yang oleh Francis Fukuyama⁹ disebut sebagai "kepercayaan" dengan mempergunakan alat komunikasi modern, pesawat telepon, internet, dan surat elektronik atau e-mail.

Searah perubahan alat produksi dan pola hubungan ekonomi di atas, struktur sosial juga mulai berubah. Di dalam masyarakat tradisional yang agraris, pemilik tanah diletakkan pada struktur atas sebagai majikan atau "orang kaya". Namun, di dalam masyarakat industri, penguasa teknologi berada di dalam struktur atas dengan sejumlah pekerja yang tidak seluruhnya dapat disebut buruh, karena di dalamnya termasuk para operator mesin teknologi. Belakangan, pemilik teknologi bukan lagi berada pada posisi struktur atas, melainkan digantikan oleh para manager dan atau pedagang yang jauh lebih berkuasa.

Searah perubahan alat tukar yang lebih abstrak dan spiritualistik (baca; kepercayaan), pemilik teknologi atau pun manager, bukan lagi selalu berada pada posisi struktur atas, tetapi mulai digantikan oleh operator jasa teknologi. Di sini pula masalah hak intelektual dalam hak paten, mulai mempunyai fungsi ekonomi dalam arti sebagai alat produksi ketika para akademisi menuntut hak ekonomi atas ciptaannya.

Selain itu, struktur sosial berubah bukan hanya dalam dimensi hubungan antara majikan dan buruh. Muncul struktur baru yang berkaitan dengan fungsi pencipta alat, pemilik, pengguna, dan pekerja serta konsumen alat itu sendiri. Gejala ini secara niscaya mengubah struktur keberagamaan yang semula dibangun di atas basis struktur sosial yang lahir dari struktur ekonomi dalam arti dunia kerja; majikan dan buruh, atau pemilik tanah dan petani pekerja.

Karena itu struktur keberagamaan etis bagi majikan, dan magis bagi buruh atau petani pekerja, juga seharusnya mulai berubah. Hal ini juga berkaitan dengan bagaimana tiap orang memenuhi kebutuhan hidup apakah melalui proses yang lebih sistematis dan rasional, ataukah tetap tergantung atas faktor di luar partisipasi aktif dari seseorang. Model-model keagamaan

⁹Francis Fukuyama, *Trust; The Social Virtues and The Freation of Prosperity*, (London, Penguin Book, 1996).

tertentu lebih mudah diterima warga pedesaan dalam masyarakat petani dan kelas bawah lainnya, model lainnya lebih akomodatif bagi warga perkotaan dan kelas lebih tinggi.

Di Indonesia, gejala sosial keberagamaan di atas seringkali dikaitkan dengan keberadaan dua organisasi Islam, yaitu: Muhammadiyah dan NU. Jika yang pertama menempatkan sistem hubungan organisasional sebagai pusat keagamaan, yang kedua terletak pada kiai atau ulama. Masyarakat pedesaan dan kelas bawah sering dikaitkan dengan tradisi abangan yang sinkretik dimana dukun ditempatkan sebagai pusat orientasi yang menjalankan peran mediator hubungan masyarakat dengan kekuatan magis supernatural sebagai sumber legitimasi usahatani.

Dalam pandangan kaum santri, kehidupan sosial adalah bentuk aktual realisasi doktrin Islam (syariah). Suatu perubahan sosial yang tidak sesuai syariah, bisa dipandang sebagai ancaman Islam yang bisa mendorong munculnya fundamentalisme. Berbagai kegiatan keagamaan yang dilakukan gerakan Islam lebih terfokus pada indoktrinasi dan sosialisasi, bukan menggerakkan partisipasi warga sesuai tingkat kehidupan sosialnya. Akibatnya, partisipasi masyarakat dalam kegiatan gerakan keagamaan ini, terutama petani pedesaan dan buruh di perkotaan, cenderung rendah. Kelompok warga inilah yang sering diberi label abangan, suatu cap yang muncul bersama lahirnya organisasionalisasi kaum santri di akhir abad ke-19.

Gejala keberagamaan itu kemudian memperoleh penguat konseptual dari laporan penelitian Clifford Geertz¹⁰ tahun 1950-an di sekitar kawasan daerah Pare Kediri. Keragaman pola kehidupan keagamaan yang berbeda antara kaum abangan yang cenderung sinkretik dan kaum santri yang lebih puritan ini menunjukkan pola hubungan dialektik Islam sebagai tradisi universal dengan tradisi lokal. Penelitian yang dilakukan suatu tim dari UGM¹¹ menggambarkan hubungan dua tradisi ini ke dalam empat bentuk, yaitu: islamisasi, pribumisasi, negosiasi, dan konflik.

Salah satu penelitian islamisasi itu dilakukan Mitsuo Nakamura tahun 1970-an tentang kasus Muhammadiyah Kotagede. Nakamura melukiskan bagaimana gerakan ini menyaring tradisi lokal hingga menjadi lebih islami. Pola ini nanti berkaitan dengan gejala fundamentalisme Islam di dalam

¹⁰ Clifford Geertz, *Abangan*.

¹¹ Joko Surjo, dkk, *Agama dan Perubahan Sosial; Studi Tentang Hubungan Antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial-Politik Indonesia*, (Yogyakarta, PAU-UGM, 1993).

dinamika sosial santri dalam realitas kehidupan nasional. Namun, searah perubahan sosial dan realitas nasional, muncul gejala mencairnya hubungan Islam dan tradisi lokal dan nasional tersebut.

Dinamika sosial Islam bisa dijelaskan berdasar asumsi teoretik berikut. Pertama, hubungan dialektik keyakinan Islam dan dinamika sosial penganutnya. Kedua, hubungan fungsional dan dialektik di antara kepercayaan dan status sosial, bagaimana realitas empirik dan ajaran Islam diberi makna pemeluknya. Ketiga, hubungan modernisasi dan islamisasi¹² dari tipologi Wilson.¹³ Keempat, hubungan islamisasi dan budaya lokal yang dilihat dari tipologi perluasan Islam ke Nusantara.

Hubungan dialektik keyakinan atas ajaran Islam dan dinamika sosial penganutnya bisa dijelaskan berdasar tesis-tesis berikut ini. Keyakinan adalah ekspresi duniawi (eksternalisasi), yang menempatkan Islam sebagai fakta dan referensi tindakan (obyektivasi). Fakta keyakinan Islam ini mempunyai makna khas bagi penganut (internalisasi).¹⁴ Seluruhnya diletakkan dalam kerangka hubungan dialektik dinamika sosial penganut yang beragam, dan yang bisa saling bertentangan.

Posisi dan Peran Elite

Perilaku sosial pemeluk Islam merentang dari fundamentalis hingga akomodasionis, berkaitan dengan peran elite di dalam kehidupan umat yang terus berubah. Fundamentalisme kaum santri bisa dilihat dari elite yang menafsirkan ajaran dan realitas sosial dalam hubungan konteks sosialnya. Sekali waktu nampak radikal dan pada saat lain berubah terbuka dan penuh sikap toleran.

Seseorang dengan sejumlah pengetahuan agama, memainkan peran khusus dalam kehidupan kaum santri atau abangan. Mereka inilah yang dikenal sebagai ulama atau kiai, dan pemimpin Islam yang mengikat sekelompok pemeluk dalam suatu pola hubungan relatif tetap membentuk sebuah komunitas. Bagi kaum abangan, dukun atau "orang tua" adalah pusat kehidupan karena dipercaya mengenal dunia gaib dan mempunyai hubung-

¹²Riaz Hassan, *Islam Dari Konservatisme Sampai Fundamentalisme*, (Jakarta, Rajawali, 1985).

¹³Bryan R. Wilson, *Magic and The Millenium; A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, (New York-Evansto-San Francisco-London, Harper & Row Publishers, 1973).

¹⁴Berger, *Langit.*, hlm 4-5, 33-35.

an khas dengan penguasa dunia gaib itu dalam beragam sebutan.

Pola hubungan dengan elite di atas, bisa dibedakan dari kehidupan sosial masing-masing penganut. Dari sini bisa dibedakan keberagamaan abangan-santri, santri tradisional-modernis, pengikut Muhammadiyah atau N. Studi serupa bisa menjelaskan gejala fundamentalisme keagamaan dalam kaitan peran elite ahli syariah yang skriptural sebagai referensi tunggal. Gejala ini akan mencair bersama melemahnya peran ahli syariah searah perubahan sosial kaum santri.

Gejala fundamentalisme bisa dibedakan di antara gerakan budaya dan politik. Sebagai gerakan budaya, fundamentalisme menunjuk sikap anti industrialisme karena dampak sosial negatif yang bisa berubah sebagai gerakan politik yang nampak penuh kekerasan.¹⁵ Gejala ini terus berubah dinamis akibat perubahan posisi sosial ahli syariah yang mulai melakukan penafsiran ulang atas teks-teks Islam dan realitas sosial.

Beberapa hasil penelitian bisa dikemukakan guna memperkuat tesis hubungan keagamaan dan dinamika sosial penganutnya, khususnya peran elite. Penelitian Alfian¹⁶ tentang Muhammadiyah menunjukkan variabel elite lokal terhadap polarisasi gerakan ini dalam wilayah geografis dan budaya yang berbeda. Pragmatisasi ijtihad nampak dilakukan elite Jawa dengan mengadopsi sistem sekuler bagi pengembangan pendidikan dan kegiatan sosial. Sementara penelitian Peacock¹⁷ menunjukkan kegagalan gerakan ini dalam menumbuhkan etos perubahan sosial seperti fungsi Protestan dalam masyarakat Barat modern.

Keragaman di atas juga berhubungan dengan kesenjangan keyakinan doktrinal dan realitas dinamis kehidupan sosial penganutnya yang ditafsir secara berbeda. Penelitian Nakamura¹⁸ menunjuk bagaimana gerakan Islam mengubah yang profan menjadi sakral, dan sebaliknya. Suatu saat partai politik, disakralisasi sebagai jalan Tuhan atau sabilillah, di saat lain menjadi lebih pragmatis¹⁹ sesuai konteks dan akar sosial elite yang dominan dalam

¹⁵ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung, Mizan, 1997), hlm 36, 48.

¹⁶ Alfian, *Muhammadiyah, The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, (Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1989), hlm 313, 348.

¹⁷ James L. Peacock, *Purifying The Faith; The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, (Menlo Park-California, The Benjamin/ Cumming Publishing Company, 1978), hlm 76, 106-110.

¹⁸ Nakamura, *Bulan*, hlm 171, 220-226.

¹⁹ Allan A. Samson, "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic

kehidupan kaum santri yang dalam banyak hal nampak tidak bisa konsisten.²⁰ Sementara itu, modernisasi (pendidikan dan urbanisasi) bisa mendorong sikap pragmatis mengubah fungsi tradisi agama rakyat, tapi bisa pula mendorong fundamentalisme.²¹

Posisi dan peran elite di atas bisa dilihat dari kasus pemberontakan DI/TII Kartosuwirjo di Jawa Barat.²² Gejala serupa juga muncul sesudah Orde Baru runtuh 21 Mei 1998, tentang usulan pencabutan Pancasila sebagai satu-satunya Asas, agama presiden dan larangan wanita menjadi presiden menjelang SI MPR 1998²³ yang belakangan direvisi ulang. Demikian pula rekomendasi "baiat" pada elite penguasa yang dilegalisasi syariah dalam Silaknas ICMI akhir 1998 di Yogyakarta.²⁴

Fundamentalisme ialah usaha: "... memberlakukan ayat-ayat dari kitab suci dengan melepaskannya dari konteks dan kondisi historis saat ia diwahyukan, ... agar ia bisa diterapkan kapan dan di mana pun."²⁵ Seluruh aspek kehidupan, harus menjadi bukti berlakunya syariat Islam yang dipandang suci dan baku dimana kekuasaan adalah hak khusus kelas ulama sebagai bayangan Tuhan.²⁶ Karena itu, fundamentalisme adalah akibat penerapan syariah yang tergantung tersedianya elite ahli syariah. Hal ini tidak kondusif bagi usaha demokratisasi, kecuali jika ijtihad perumusan syariah bisa dikritik menjadi lebih terbuka dan pragmatis yang tidak terbatas bagi elite ulama syariah.²⁷

Fundamentalisme bisa pula dilihat ketika suatu partai dipandang sebagai "partai Tuhan" yang muncul dalam sikap radikal dan doktriner, agre-

Modernisme" in R. William Liddle (ed), *Political Participation in Modern Indonesia*, (Connecticut, Yale University Southeast Asia Studies, 1973), hlm 127-138. lihat juga Samson, "Conception of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam" in Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed), *Political Power and Communication in Indonesia*, (Los Angeles-London, University of California Press Berkeley, 1978), hlm 201.

²⁰ Geertz, *Abangan*, hlm 201-220.

²¹ Riaz Hassan, *Islam*.

²² Lihat Karl D. Jackson, *Kewibawaan*.

²³ Gatra, Nomor 52 Th IV, 14-11-1998, hlm 45.

²⁴ Kedaulatan Rakyat, 8-12-1998, hlm 8, Kompas, 11-12-1998, hlm 11.

²⁵ Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, (Bandung, Pustaka, 1983), hlm 70.

²⁶ Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, (Bandung, Pustaka, 1983), hlm 62.

²⁷ Andres Uhlin, *Democracy and Diffusion: Transnational Lesson-Drawing Among Indonesian Pro-Democracy Actors*, (Sweden, Lund Political Studies, 1995). Lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta, Paramadina, 1995).

sif dan anti Jawa. Di saat lain sikap ini berubah terbuka dan toleran, akibat perubahan sosial elite santri.²⁸ Perubahan demikian lebih mungkin di tengah perkembangan masyarakat sesudah runtuhnya rezim Orde Baru dalam tarikan peradaban global yang makin kuat.

Sikap berubah-ubah dan ambivalen di atas bisa pula dilihat dari penolakan "fundamentalisme" sebagai label bagi gerakan Islam yang dianggap menyesatkan.²⁹ Walaupun demikian, fundamentalisme lebih mudah diberi arti seperti maksud Garaudy³⁰ di atas. Keberatan labelisasi serupa dari Mark Juergensmeyer³¹ lebih sebagai usaha untuk memberi tempat bagi gagasan munculnya nasionalisme religius, sebagai lawan pendukung gagasan nasionalisme sekuler.

Karena itu, fundamentalisme ialah pandangan yang ditegakkan di atas keyakinan kebenaran mutlak (agama atau lainnya) yang harus diberlakukan dalam kehidupan sosial. Bentuknya ialah: (a) penentangan pada setiap perubahan, (b) keterikatan kembali ke masa lalu, (c) sikap tertutup tanpa toleransi. Dalam banyak kasus, gejala ini sering diartikan sebagai islamisasi, atau ketundukan fatalis pada ulama yang ditempatkan sebagai petugas Tuhan. Ia merupakan reaksi sikap dunia Barat terhadap Islam, dan yang umumnya bersumber dari referensi syariah yang dipahami secara tekstual dalam absolutisme subyektif yang memandang keyakinan sendiri paling benar, tertutup, penegakkan secara fanatik, radikal dan kadang dengan kekerasan.³²

Di sisi lain, penelitian Sartono Kartodirdjo menunjukkan bagaimana radikalisme bisa muncul dari komunitas petani. Gejala ini adalah akibat akumulasi keterancaman ekonomi-politik yang dilegitimasi kepercayaan mileniaristik keagamaan dalam konsep Al Mahdi. Di bawah patron elite lokal, suatu krisis bisa diubah menjadi kesediaan berkorban menentang kolonialis. Jackson menunjukkan fundamentalisme politik adalah fungsi hubungan diadik elite-massa yang mendorong satu desa mendukung DI. Perubahan atau sikap konsisten berkait dengan luas hubungan sosial dan modernisasi

²⁸ Nakamura, *Bulan*, hlm 184, 191, 226.

²⁹ Rifyal Ka'bah, *Islam dan Fundamentalisme*, (Jakarta, Pustaka Panjimas, 1984). Lihat juga *Jurnal Ulumul Qur'an* No. 3 Vol IV Tahun 1993.

³⁰ Garaudy, *Fundamentalisme*.

³¹ Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekuler; Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, (Bandung, Mizan, 1998), hlm 16-20.

³² Garaudy, *Fundamentalisme*, hlm 3-4, 50, 83.

pendidikan yang berakibat semakin ditolaknya tradisi keagamaan kaum abangan dan tradisi sinkretik.³³

Fundamentalisme memandang kekuasaan sah jika didasari syariah, atau didukung elite syariah.³⁴ Namun, gejala ini bisa pula akibat suatu krisis sosial-ekonomi suatu kelompok masyarakat yang justru dipandang sebagai pertanda gaib. Krisis yang menghancurkan hak elite lokal dan keterancaman massa rakyat di bawah eskatologi-mileniaris masa depan ideal yang diyakini akan tiba, memunculkan gerakan revolusioner yang diperkuat dan dilestarikan dalil-dalil syariah.³⁵

Sikap sosial di atas bisa dikaitkan dengan konsep kekuasaan dalam pandangan kaum santri yang didasari Islam sebagai syarat kewargaan (negara). Konsep ini menempatkan pemeluk lain memiliki hak jika tunduk pada kekuasaan Islam.³⁶ Penguasa dipandang sebagai agen (khalifah) kekuasaan Tuhan yang sah jika dipegang Muslim yang saleh. Ia dipilih warga Muslim dan memperoleh kekuasaan dari bai'ah majelis rakyat yang anggotanya terdiri dari ahli syariah.³⁷

Fundamentalisme mencitakan kondisi sosio-politik saat elite santri memperoleh hegemoni politik³⁸ yang berubah dinamis. Fungsi referensi ini lebih nampak dari perubahan sikap elite, yang dalam laporan Jackson, mengubah desa DI mendukung PKI atau partai Islam. Perubahan ini adalah fungsi hubungan diadik elite santri dan massa pendukung. Gejala fundamentalisme ini umumnya lahir dari kelompok minoritas.³⁹

Dinamika Sosial Pemeluk Islam

Seperti fundamentalisme, keberagamaan modernis atau tradisional, santri atau abangan, adalah gejala sosial yang berubah secara dinamis. Praktek Islam di daerah pedesaan nampak berbeda dibanding di kawasan perkotaan. Perbedaan perilaku keagamaan dan sosial-politik abangan atau

³³ Riaz Hassan, *Islam*.

³⁴ Abul A'la Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, (Bandung, Mizan, 1993). Lihat juga Garaudy di atas.

³⁵ Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984), hlm 207, 232-233. Lihat juga Jackson di atas.

³⁶ Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah; Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al Quran*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1994), hlm 180-181, 300.

³⁷ Al-Maududi, *Hukum* hlm 239-242, 256-259, 319. Lihat juga Salim, hlm 294-300.

³⁸ Hassan, *Islam*, hlm 14, 33, 127.

³⁹ Karl D. Jackosn, *Kewibawaan*, hlm 115-133.

santri dipengaruhi beda pembagian kerja, homogenitas, dan partisipasi pendidikan di kedua kawasan. Hal ini menjelaskan perbedaan perilaku keagamaan kaum santri atau abangan di dalamnya.

Perubahan kontekstual bisa mengubah keyakinan warga bersangkutan. Laporan Jackson misalnya, menunjukkan desa yang semula mendukung DI secara fanatik, berubah mendukung pemerintah. Dalam hubungan itulah gejala keagamaan lahir dari suatu proses konflik keyakinan dan realitas sosial. Gejala keagamaan petani Muslim merupakan representasi konflik kepercayaan magis (budaya lokal) dan etis (Islam) sebagai proyeksi manusiawi yang lahir dari dan dalam hubungan sosial.⁴⁰

Proyeksi petani secara magis terarah pada kekuatan supernatural, tidak seperti masyarakat pasar.⁴¹ Dalam hal itu, Weber menyatakan bahwa sistem kepercayaan Islam sesungguhnya merupakan lawan dari puritanisme. Etika rasional menjadi sulit muncul dari masyarakat Islam yang patrimonial, karena model ini tidak memberi cukup prasyarat bagi tumbuhnya sistem sosial rasional yang berakar dari Etika Protestan.⁴²

Dari sini Gustav Mensching⁴³ menyatakan bahwa kaum petani sulit memahami dan menerima agama universal seperti Islam. Mereka hanya menerima sesudah memagiskan berbagai doktrin kepercayaan Islam, sesuai struktur kesadaran mereka yang tumbuh dari hubungan dengan alam natural. Pandangan seperti ini terlihat jelas dari berbagai analisa sosial komunitas keagamaan yang dilakukan Max Weber.⁴⁴

Tesis-tesis di atas menjelaskan keterasingan kaum petani dari Islam sebagai agama universal, akibat kesenjangan sosial elite agama dari cara hidup petani. Gejala ini ditemukan pula dalam kehidupan masyarakat berkemajuan, ketika warga kelas bawah enggan mengunjungi gereja di Amerika, karena gaya hidup komunitas gereja kurang sesuai dengan kesadaran dan gaya hidupnya. Situasi ini muncul akibat pola rekrutmen anggota gereja yang cenderung melibatkan faktor ekonomi sehingga tidak sesuai cara hidup

⁴⁰Berger, *Langit*, hlm 32, 204-210.

⁴¹Max Weber, *The Sociology*, hlm 80-97.

⁴²Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam, Suatu Telaah Analitis Atas Tesa Sosiologi Weber*, (Jakarta, Rajawali, 1984), hlm 13-15. Lihat Weber, *The Sociology*, hlm 262-265.

⁴³Gustav Mensching, "Folk and Universal Religion" in Louis Schneider (ed.), *Religion, Culture and Society*, (New York-London-Sidney, John Wiley & Sons Inc., 1964), hlm 267-270.

⁴⁴Lihat Weber, *The Sociology*, hlm 82.

kelas bawah.⁴⁵

Situasi krisis bisa mengubah keengganan kelas bawah terlibat pada gereja atau keagamaan kelas lebih tinggi. Keterancaman proletarisasi petani,⁴⁶ bisa menekan rasa kurang pantas, sehingga keterikatan magis mencair mendorong petani menjadi warga gereja atau santri.⁴⁷ Berbeda dengan kelas lebih tinggi, keterlibatan kelas bawah diikuti inovasi yang disebut bid'ah seperti tesis Mensching. Bentuk praktisnya ialah memberi makna peristiwa dan benda material berbeda dari kelas lain.⁴⁸

Interaksi petani dan Islam atau agama universal lainnya, seharusnya bisa menghasilkan rasionalisasi kepercayaan yang mendorong reformasi kosmologis, seperti masyarakat Hotoku yang mendasari tumbuhnya etika masyarakat Jepang modern. Rasionalisasi Hotoku merupakan reformasi kosmologis dan ekonomi petani zaman Edo melahirkan etika sosial-ekonomi, sistematisasi hasil panen dan keuangan.⁴⁹

Hubungan dialektik Islam dan dinamika sosial penganut bervariasi sesuai kadar kepercayaan dan dimensi sosial. Variasi ini bisa dijelaskan dengan tipologi penyebaran Islam ke kawasan Nusantara, seperti laporan penelitian Joko Surjo. Secara lebih rinci, variasi respon gerakan keagamaan terhadap modernisasi dan perubahan sosial lainnya nampak dari laporan penelitian Bryan R. Wilson sebagaimana telah disebutkan. Dari sini muncul beragam variasi respon kaum petani dan buruh serta kelas bawah lainnya terhadap ajaran Islam dan tradisi santri serta agama universal lainnya. Dari laporan Joko Surjo, respon ini bisa dibedakan dalam empat pola, yaitu: (1) islamisasi, (2) pribumisasi, (3) negosiasi, dan (4) konflik atau koeksistensi jika dikaitkan dengan hubungan Islam dan budaya lokal (Nusantara). Respon abangan atau santri atas perubahan sosial, bisa dikaji dari laporan Wilson dan tipologi perluasan Islam ke Nusantara di atas. Islamisasi menyerupai

⁴⁵N.J. Demerath, "Agama dan Kelas Sosial di Amerika" dalam Roland Roberston (ed.), *Agama; Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta, Rajawali, 1988), hlm 394-404.

⁴⁶Lihat Max Weber, *Sociology*, hlm 80.

⁴⁷Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama, Suatu Pengenalan Awal*, (Jakarta, Rajawali, 1992), hlm 110.

⁴⁸Emile Pin, "Social Classes and Their Religious Approaches" in Louis Schneider (ed.), *Religion, Culture and Society*, (New York-London-Sidney, John Wiley & Sons Inc., 1964), hlm 414-415.

⁴⁹Robert N. Bellah, *Religi Tokugawa, Akar-akar Budaya Jepang*, (New York-Hagerstown-San Francisco, Harper & Row, 1992), hlm 173-180.

sekte *introversionis* atau *revolusionis* dan *utopian* pada bukti historis di Aceh, ketika sufi kadar rendah bertemu budaya lokal belum mapan. Namun, ketika sufi kadar tinggi bertemu budaya lokal mapan, muncul pribumisasi serupa sekte *manipulasionis* dan *thaumaturgical*. Sufi kadar rendah yang bertemu budaya lokal yang menyurut, memunculkan negosiasi menyerupai sekte *manipulasionis* yang pragmatis. Dan, ketika sufi kadar tinggi bertemu budaya lokal yang kuat, lahir konflik yang memunculkan sekte *reformis*. Pola konflik tampak ketika Islam dan tradisi sinkretik saling bertahan. Muncul pola keagamaan relatif "menyimpang" seperti model *wetu telu* di Lombok sebagai reduksi salat lima waktu. Mengikuti pola ini, lahir dualitas Islam syariah dan sufi seperti dualitas kepercayaan Orang Nuer di Afrika yang ditemukan Pritchard.⁵⁰ Nampaklah ambivalensi di antara komitmen pada aturan legal syariah dan spiritual sufi atau tradisi keagamaan rakyat yang bersifat lokal. Di sisi lain, hal itu merupakan gejala arus-balik formalisasi ajaran Islam dalam kehidupan santri. Formalisasi Islam yang berakar pada doktrin syariah mendorong persaingan ketat memperebutkan perkenan (ridla) Tuhan.⁵¹ Hal ini muncul sebagai produk hubungan dialektik status dan sistem kepercayaan. Tesis ini bisa dikaji dari karya Max Weber dan penelitian Robert N. Bellah seperti telah dikemukakan.

Hubungan dialektik lebih nampak pada wilayah politik kenegaraan di dalam tahap Islam pada aras nasional,⁵² ketika hubungan politik santri berubah searah perubahan peta politik nasional. Gejala ini bisa dikaji lebih rinci dan detail dengan meletakkannya sebagai fakta sosial aktual dan historis. Di sini, hubungan sosial yang berdimensi nilai dan historis, lebih mungkin diungkap melalui analisa dan proses interpretasi dan sikap kritis seperti tesis Habermas dari pemikiran Madzhab Frankfurt.⁵³

Gejala itu nampak dari keterlibatan petani atau kelas lebih tinggi pada organisasi dan praktrek keagamaan di dalam konteks sosial lokal yang berubah dinamis. Penjelasan positif tidak memadai, selain tidak mudah dijelaskan teori berdasar tesis-tesis general. Metode dan teori, perlu diletakkan

⁵⁰ E.E. Evans Pritchard, "Symbolisme..."

⁵¹ Ernest Gellner, "Teori Ayunan Bandul Tentang Islam", dalam Roland Roberston (ed.), *Agama*.

⁵² Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, (Jakarta, LP3ES, 1987).

⁵³ Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi; Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta, Kanisius, 1990), hlm 26-30, 54. Lihat juga Heru Nugroho, *Metode Penelitian Sosial*, Yogyakarta, Fisipol UGM, 1995.

dalam posisi "kritis", dimana kebenaran keduanya dilihat dari bukan hanya kemampuan menjelaskan tetapi juga menafsir realitas sosial yang dinamis dan bebas kepentingan ideologis.⁵⁴

Karena itu, perubahan dinamis kepengikutan anggota kelas dalam lembaga keagamaan Islam lebih tepat dipahami dengan pendekatan kualitatif. Dari sini bisa dijelaskan keterasingan kaum abangan terhadap gerakan dan partai Islam. Pendekatan demikian didasari konsep hubungan dialektik agama dan dinamika sosial penganut sesuai status dan realitas yang dihadapi. Islam di pedesaan bisa berbeda atau bertentangan dengan realitas Islam pada tahap nasional dan internasional.

Dari cara pandang di atas, perlu dikaji bagaimana Islam dimaknai, tradisi lokal direspon, dan realitas sosial diartikan pemeluk Islam di suatu kawasan. Fokusnya ialah siapa melakukan apa, dalam situasi dan konteks khas apa mereka melakukan tindakan demikian.⁵⁵ Tentu penting melihat gejala ini dari sudut-pandang doktrin syariah, namun menjadi sulit untuk menjelaskan mengapa seseorang nampak lebih santri dan taat, sementara kelompok masyarakat lainnya nampak lebih abangan. Berdasar tesis itu, data naratif keberagamaan santri atau abangan, bisa dilihat sebagai fakta yang ditafsir sesuai maknanya bagi pelaku.⁵⁶ Keabsahan penjelasan demikian bisa dilihat dari keberlakuannya dalam komunitas bersangkutan, analisa dan penyimpulan bisa dibuat melalui suatu uji-ulang di dalam seluruh proses studi secara sinambung. Tesis hubungan realitas sosial Islam dan keberagamaan pemeluknya terus diuji-ulang dimana setiap abstraksi logis-interpretatif diletakkan dalam hubungan kritis fakta-fakta tentang ke-santri-an atau ke-abangan.⁵⁷

Penutup

Mengingat ketergantungan santri atau abangan pada dunia kerja dan mekanisme alam, meluasnya tradisi Islam ke daerah pedesaan bukanlah buk-

⁵⁴Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms Contributions to A Discourse Theory of Law and Democracy*, (Britain, Polity Press, 1996), hlm 15-16.

⁵⁵Worsley dalam Peter E. Glasner, *Sosiologi Sekularisasi, Suatu Kritik Konsep*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1992), hlm 12.

⁵⁶Donald Poulo Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jld I, (Jakarta, Gramedia, 1988), hlm 20, 214-215. Lihat Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, (Yogyakarta, Kanisius, 1992), hlm 127-128. Lihat Juga Andres Uhlin, *Democracy*, hlm 3-5.

⁵⁷Matthew B. Miles & A. Michel Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, (Jakarta, UII Press, 1992), hlm 12-17, 47, 87.

ti berubahnya dasar kepercayaan rakyat menjadi lebih Islam atau etis dan rasional. Diduga, petani santri atau abangan tetap konsisten pada keagamaan berpola magis. Namun, keterikatan petani di dalam organisasi keagamaan yang melintasi batas geografi pedesaan, mungkin tradisi keagamaan lokal petani itu telah pula berubah. Karena itu, akan muncul keragaman keberagamaan di antara santri atau abangan, akibat pola hubungan sosial, ekonomi dan politik masing-masing yang berbeda. Pribumisasi adalah sinkretisasi Islam dan budaya lokal yang menunjukkan dominasi tradisi lokal. Sementara itu, islamisasi menunjuk posisi dominan Islam syariah yang mengubah tradisi lokal lebih sistematis dan efisien. Dua varian lain mendekati dua varian tersebut membentuk empat varian Islam searah realitas sosialnya. Walaupun demikian, keterikatan keluarga, kesatuan organisasi dan kebutuhan hidup harmonis dalam interaksi tatap-muka di pedesaan atau perkotaan, tidak seluruhnya bisa dimasukkan dalam setiap tipe. Faktor ini mendorong seorang santri atau abangan, mencari jalan baru yang bisa menyimpang dari pola keagamaan baku. Hal ini menjawab keberatan Murata atas analisa struktural fungsional dalam tradisi intelektual Barat yang kurang memadai bagi analisa keberagamaan santri.⁵⁸

Karena itu, fundamentalisme adalah fungsi dominasi ahli syariah atas peran dan fungsi sufisme. Kategorisasi halal-haram dalam doktrin syariah adalah dasar hubungan sosial santri, yang dalam percepatan perubahan sosial, bisa mendorong fundamentalisme dimana syariah dipandang berlaku universal dan abadi.⁵⁹ Gejala ini tentu berbeda dengan kaum abangan atau elite santri baru berpendidikan modern yang meletakkan etika Islam sebagai referensi sosial. Radikalisme lahir dari cara pandang santri tentang kehidupan sosial penuh "ancaman" konspirasi "anti Islam". Meluasnya pola hidup yang tak sesuai doktrin syariah, peningkatan jumlah pemeluk lain, budaya sekuler, dan perkembangan iptek, yang dipandang sebagai ancaman mengundang kewajiban teologis mengubahnya secara radikal.⁶⁰ Rasa terancam membangkitkan solidaritas tinggi disatukan elite yang dianggap lebih saleh. Gejala ini bisa dilihat dari lahirnya DI/TII dan sejarah Islam di negeri ini, hingga

⁵⁸ Sachiko Murata, *The Taof of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, (Bandung, Mizan, 1998), hlm 21-28, 299, 418.

⁵⁹ Lihat Garaudy, *Fundamentalisme*, hlm 70.

⁶⁰ Lihat Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Islam dan Dakwah; dalam Pergumulan Nilai dan Realitas*, (Yogyakarta, PPM, 1988).

masa-masa terakhir. Gejala di atas diperkuat kepercayaan masa depan mileniaristik yang menjanjikan kemenangan. Dan, kepercayaan eskatologis mileniaris bisa mendorong kesediaan berkorban dalam ideologi pemberontakan. Sikap serupa terlihat dari dukungan pada DI/TII, seperti respon petani atas tradisi santri sesuai konsep tentang Tuhan dan nasibnya sendiri. Respon beragam ini mendasari kelahiran gerakan keagamaan di negara-negara berkembang. Bagi *konversionis* Tuhan akan hadir menyelamatkan dunia dan yang taat. Kaum *revolusionis* merasa dipanggil Tuhan membangun dunia, dan *introversionis* mengasingkan diri dari dunia luar agar selamat. Para *manipulationis* meyakini diperintah memperbaiki dunia yang dekaden. Kaum *thaumaturgis* mileniaris percaya bahwa keselamatan dunia dan dirinya hanya jika Tuhan berkenan. Kaum *reformis* merasa diperintah Tuhan mengubah dunia bagi kebaikan manusia. Dan, *utopianis* merasa diperintah Tuhan membangun dunia hingga kejahatan berkurang.⁶¹

Dalam realitas sosial, Islam tampil beragam sesuai respon masyarakat dan sejarah sosialnya. Seperti pola penyebaran Islam, islamisasi terlihat ketika Islam disebarkan ahli syariah yang berubah menjadi pribumisasi jika peran ahli syariah melemah. Negosiasi muncul menguatkan unsur spiritual Islam dan agama lokal. Sementara keseimbangan keduanya memunculkan konflik ketika Islam dan agama lokal saling mengambil peran secara silih berganti. Seluruhnya menunjukkan bagaimana Islam mengalami penyesuaian atas tradisi lokal dimana disebarkan dan dipeluk warga setempat. Bersamaan itu, tradisi lokal mengalami universalisasi yang bisa mendorong reformasi kosmologis seperti petani Jepang zaman Edo. Hasil hubungan dialektik tradisi santri atau abangan dengan status sosial berbeda, bisa bervariasi sepanjang peran elite lokal. Beragam kelas sosial dalam tradisi berbeda, bisa melahirkan pola keberagamaan santri atau abangan berbeda, yang mungkin belum pernah muncul di dalam sejarah Islam.

⁶¹Lihat laporan penelitian Wilson, *Magic*, hlm 18-30.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, 1987, *Islam Dan Masyarakat*, LP3ES, Jakarta.
- Alfian, 1989, *Muhammadiyah, The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.
- Al-Maududi, Abul A'la, 1993, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Mizan, Bandung.
- BPS, 1994, *Beberapa Ciri Pemeluk Agama di Indonesia 1990*, BPS, Jakarta.
- , *Proyeksi Penduduk Indonesia Per Kabupaten/ Kotamadya 1990-2000*, BPS, Jakarta.
- Bellah, Robert N., 1992, *Religi Tokugawa, Akar-akar Budaya Jepang*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Berger, Peter L., 1991, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, LP3ES, Jakarta.
- Demerath, N.J., 1988, "Agama dan Kelas Sosial di Amerika" dalam Roland Roberston (ed), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Rajawali, Jakarta, hlm 395-428.
- Feillard, Andree, 1999, *NU Vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, LKiS, Yogyakarta.
- Garaudy, Roger, 1993, *Islam Fundamentalis Dan Fundamentalis Lainnya*, Pustaka, Bandung.
- Geertz, Clifford, 1983, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya, Jakarta.
- , 1992, *Tafsir Kebudayaan*, Kanisius, Yogyakarta.
- Gellner, Ernest, 1988, "Teori Ayunan Bandul Tentang Islam" dalam Roland Roberston (ed), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Rajawali, Jakarta, hlm 150-165.
- Glasner, Peter, E., 1992, *Sosiologi Sekularisasi, Suatu Kritik Konsep*, Tiara Wacana, Yogyakarta.
- Habermas, Jurgen, 1996, *Between Facts And Norms Contributoins to a Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by William Rehg, Polity Press, Britain.
- , 1984, *The Theory of Communicative Action*, vol I, translated by Thomas Mc Carthy, Beacon Press, Boston.
- Hardiman, Frasisco Budi, 1990, *Kritik Ideologi; Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Kanisius, Yogyakarta.
- , 1993, *Menuju Masyarakat Komunikatif; Ilmu, Masyarakat, Politik & Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*, Kanisius, Yogyakarta.

- Hassan, Riaz, 1985, *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*, Rajawali, Jakarta.
- Jackson, Karl D., 1990, *Kewibawaan Tradisional, Islam, dan Pemberontakan; Kasus Darul Islam Jawa Barat*, Grafiti, Jakarta.
- Johnson, Donald P., 1988, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern I-II*, Gramedia, Jakarta.
- Juergensmeyer, Mark, 1998, *Menentang Negara Sekuler; Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Mizan, Bandung.
- Ka'bah, Rifyal, 1984, *Islam dan Fundamentalisme*, Pustaka Panjimas, Jakarta.
- Kartodirdjo, Sartono, 1984, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Pustaka Jaya, Jakarta.
- Khan, Qomaruddin, 1983, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah*, Pustaka, Bandung.
- Kuntowijoyo, 1997, *Identitas Politik Umat Islam*, Mizan, Bandung.
- Madjid, Nurcholish, 1995, *Islam Agama Kemanusiaan*, Paramadina, Jakarta.
- Mensching, Gustav, 1964, "The Masses, Folk Belief and Universal Religion" in Louis Scheider (ed), *Religion, Culture and Society*, John Wiley & Sons Inc., New York-London-Sidney, p. 269-273.
- Miles, Matthew B. & A. Michel Huberman, 1992, *Analisis Data Kualitatif*, UI-Press, Jakarta.
- Mulkhan, Abdul Munir, 2000, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Bentang Budaya – Ford Foundation, Yogyakarta - Jakarta.
- , 1994, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Sipres, Yogyakarta.
- Murata, Sachiko, 1998, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Mizan, Bandung.
- Nugroho, Heru, 1995, *Metode Penelitian Sosial*, Makalah Seminar Penyempurnaan Kurikulum Sosiologi Fisipol UGM, Yogyakarta.
- O'dea, Thomas F., 1992, *Sosiologi Agama, Suatu Pengantar Awal*, Rajawali, Jakarta.
- Peacock, James L., 1978, *Purifying The Faith; The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, The Benjamin/ Cumming Publishing Company. Menlo Prk, California.
- Pin, Emile, 1964, "Social Classes and Their Religious Approaches" in Louis Schneider (ed), *Religion, Culture and Society*, John Wiley & Sons Inc., New York-London-Sidney, p. 411-419.
- PP Muhammadiyah, 1988, *Islam dan Dakwah; Pergumulan Nilai dan Realitas*, PP Muhammadiyah, Yogyakarta.
- Prichard, E.E. Evans, 1988, "Simbolisme Orang Nuer" dalam Roland Roberston (ed), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*,

- Rajawali, Jakarta, hlm 113-131.
- Salim, Abd. Mu'in, 1994, *Fiqih Siyasa; Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, Raja Grafindo Persada, Jakarta.
- Samson, Allan A., 1973, "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernisme" in T. William Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, Monograph Series Mo. 19, Yale University Southeast Asia Studies New Haven. Connecticut, p. 116-142.
- _____, 1978, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam", in Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed.), *Political Power and Communication in Indonesia*, University of California Press Berkeley, Los Angeles-London, p. 196-228.
- Surjo, Joko, dkk, 1993, *Agama dan Perubahan Sosial; Studi Tentang Hubungan Antara Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial-Politik Indonesia*, Pusat Antar Universitas-Studi Sosial UGM, Yogyakarta.
- Turner, Bryan S., 1984, *Sosiologi Islam, Suatu Telaah Analitis Atas Tesa Sosiologi Weber*, Rajawali, Jakarta.
- Uhlin, Andres, 1995, *Democracy and Diffusion: Transnational Lesson-Drawing Among Indonesian Pro-Democracy Actors*, Lund Political Studies 67, Sweden.
- Weber, Max, 1972, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston.
- Wilson, Bryan R., 1973, *Magic And The Millennium; A Sociological Study Of Religious Movements Of Protest Among Tribal And Third-World Peoples*, Harper & Row Publishers, New York, Evanston, San Francisco, London.
- Woodward, Mark R., 1999, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, LKiS, Yogyakarta.

Abdul Munir Mulkhan is a lecturer at the Faculty of Islamic Education IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.