

FOKUS



Kapitalisme, Perampasan Tanah Global, dan Agenda Studi Gerakan Agraria

Noer Fauzi Rachman dan Laksmi Savitri

Abstract

Capitalism makes everything into commodities, including land and natural resources. The creative destruction process, as argued by Schumpeter (1944), used as the basis by David Harvey (2003, 2005) to theorized new forms of capitalism to overcome the crisis of the surplus of funds/capital that has accumulated. This paper explains how is the subject important for the agrarian researchers among activists, academicians, and government officials to understand how does capitalism work through the land grab and exploitation of the natural resources. The development of capitalism ways, which they were different among the regions, need to be understood as the basis to formulate the agendas of agrarian movement studies.

Keywords: *Kapitalisme, agraria, land grabbing*

Pendahuluan

Pembicaraan mengenai gerakan-gerakan agraria sekarang ini cenderung tanpa didasari oleh pemahaman tentang bagaimana cara kapitalisme berkembang, dan berkembang secara berbeda-beda di seantero nusantara.¹ Fernand Braudel, sejarawan Perancis pemimpin dari Aliran *Annales* (*Annales School*) dalam ilmu sejarah, mengatakan: "*manakala kapitalisme*

1. Sebagai upaya mengingatkan pentingnya kedudukan kapitalisme untuk memahami perubahan agraria, dan pemahaman relasional atas kemiskinan agraris yang kronis di pedesaan, Dadang Juliantara dalam Jurnal Suara Pembaruan Agraria No. 3 Tahun 1997, pernah menulis, "Agraria adalah Akibat, Kapitalisme adalah Sebab!"

diusir keluar dari pintu, ia akan masuk kembali lewat jendela.” Dia melanjutkan, *“Suka atau tidak, ... terdapat suatu bentuk kegiatan ekonomi yang tak bisa dihindari memanggil ingatan kita pada kata ini, dan tidak bisa tidak.”*² Belajar memahami perkembangan kapitalisme ini sungguh diperlukan, seiring dengan keperluan untuk senantiasa belajar menghadapinya, termasuk dengan melakukan tindakan bersama menyelamatkan dan memperbaiki kesejahteraan rakyat, memulihkan alam yang dirusak, dan meningkatkan produktivitas rakyat.

Saat kita membicarakan masalah ekonomi, tidak bisa tidak, kita niscaya membicarakan kapitalisme, dan cara bekerjanya. Pengusung agenda pro-kapitalisme pun membicarakannya secara lugas. Margaret Thatcher, pemimpin Partai Konservatif Inggris (1975-1990) yang memenangi tiga kali pemilu untuk posisi perdana menteri Inggris, bersama-sama dengan Ronald Reagan (Presiden Amerika ke-40, memenangi dua kali pemilihan umum 1981-1989) secara terang benderang menegaskan posisinya sebagai kampiun penganjur “kapitalisme perusahaan-bebas (*free-enterprise capitalism*)” dan menyuarakan konsepsi *there is no alternative*.³ Istilah inilah – dan singkatannya TINA – kemudian dipopulerkan kalangan gerakan sosial sebagai “antiglobalisasi”.

Tanpa adanya pemahaman yang memadai mengenai kapitalisme dan cara kerjanya, mereka yang aktif dalam gerakan-gerakan agraria, termasuk yang mengagendakan Reforma Agraria,⁴ akan bergerak-gerak sedemikian rupa sehingga gerakan mereka bagaikan “jauh panggang dari api”. Karena begitu jauhnya “panggangan” dari “api” maka “proses

2. Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism 15th – 18th Century Volume II: the Wheels of Commerce*, hal 231.

3. Saya menganjurkan pembaca menelaah pembelaan dan tanggapan balik dari Margaret Thatcher atas kritik-kritik dari kaum yang anti terhadap *free-enterprise capitalism*, dalam bab “*Capitalism and its Critics*”, dalam bukunya Margaret Thatcher (2002) *Statecraft, Strategies for a Changing World*. New York, HarperCollins Publisher, hal. 412-466.

4. Tanpa prakarsa dari Gunawan Wiradi, tidak mungkin istilah reforma agraria yang berasal dari Bahasa Spanyol ini menjadi populer di kalangan pegiat gerakan sosial, yang pada gilirannya sampai juga ke para peneliti, dosen perguruan tinggi, para pejabat, dan pegawai pemerintah. Lihat: Wiradi, Gunawan (2000, 2010).

memasak” tidak terjadi, walhasil tidak ada ”masakan yang bisa disajikan.” Apa yang mau dituju sama sekali tidak dapat dicapai.

Pendekatan untuk Memahami Perkembangan Kapitalisme

Tidak ada yang meragukan bahwa sistem produksi kapitalis adalah yang paling mampu dalam mengakumulasikan keuntungan melalui kemajuan dan sofistikasi teknologi, serta peningkatan produktivitas tenaga kerja per-unit kerja, dan efisiensi hubungan sosial dan pembagian kerja produksi dan sirkulasi barang dagangan. Ketiganya mengakibatkan penggantian pabrik-pabrik yang telah usang, sektor-sektor ekonomi yang tidak kompetitif, hingga ketrampilan para pekerja yang tidak lagi dapat dipakai.

Dalam karya klasiknya *Capitalism, Socialism and Democracy (1944)* bab ”*Can Capitalism Survive*”, Joseph A. Schumpeter menulis sebagai berikut:

Kapitalisme, dengan demikian, hakekatnya adalah suatu bentuk atau metode perubahan ekonomi, dan bukan hanya tidak pernah statis tapi tidak pernah bisa statis. Dan karakter evolusioner dari proses kapitalis bukan hanya dikarenakan fakta bahwa kehidupan ekonomi berlangsung dalam suatu lingkungan sosial dan alam yang berubah dan perubahan ini mengubah data dari perilaku ekonomi; Hal ini memang penting dan perubahan-perubahan ini (perang, revolusi dan sebagainya) sering membentuk perubahan industrial, akan tetapi kesemua itu bukanlah penggerak utamanya. Tidak pula terutama dikarenakan peningkatan yang rada-otomatis dalam hal ilmu dan jumlah modal, atau pada perilaku aneh dari sistem-sistem moneter, yang kesemuanya memang benar berpengaruh. Dorongan pokok yang menyusun dan menjaga mesin kapitalis bergerak adalah berasal dari barang-barang konsumsi yang baru, metode-metode produksi atau transportasi yang baru, pasar-pasar baru, bentuk-bentuk baru dari organisasi industrial yang dibuat oleh perusahaan-perusahaan kapitalis (Schumpeter 1976:82-83).

Sebagai sistem produksi yang khusus, kapitalisme ini memberi

tempat hidup dan insentif bagi semua yang efisien, dan menghukum mati atau membiarkan mati hal-hal yang tidak sanggup menyesuaikan diri dengannya. Selanjutnya, di atas apa-apa yang telah dihancurleburkan itulah dibangun sesuatu yang baru, yang dapat lebih menjamin keberlangsungan akumulasi keuntungan. Schumpeter (1944/1976:81-86) menyebut hal ini sebagai *the process of creative destruction* (proses penghancuran yang kreatif).

Melalui proses sirkulasi barang dagangan, kebutuhan manusia pun pada gilirannya dibentuk agar dapat mengkonsumsi apa pun yang diproduksi. Sebagai suatu sistem produksi yang khusus, ia mendominasi cara pertukaran komoditas melalui pasar. Lebih dari itu, perusahaan kapitalisme sanggup membentuk bagaimana cara sektor ekonomi dikelola oleh badan-badan pemerintahan hingga ke pemikiran bagaimana cara ekonomi pasar itu diagung-agungkan.

Sejarah penguasaan agraria di Indonesia hampir mirip dengan sejarah yang terjadi di negara-negara pascakolonial di Asia, Amerika Latin, hingga Afrika. Pemberlakuan hukum agraria yang baru, termasuk di dalamnya hukum yang mengatur usaha-usaha perkebunan, kehutanan, dan pertambangan, merupakan suatu cara agar perusahaan-perusahaan kapitalis dari negara-negara penjajah di Eropa maupun Amerika dapat memperoleh akses eksklusif atas tanah dan kekayaan alam, yang kemudian mereka definisikan sebagai modal perusahaan-perusahaan itu.

Di Indonesia, kran liberalisasi sumberdaya alam tersebut sangat jelas ketika Orde Baru pimpinan Soeharto mulai berkuasa, tahun 1967. Liberalisasi pertengahan dekade 1960an ini telah merampas kedaulatan rakyat atas tanah untuk kedua kalinya setelah pemerintah kolonial melakukan cara serupa semasa penjajahan sebelumnya.

Badan-badan pemerintahan dan perusahaan-perusahaan mulai memagari lahan-lahan konsesi, dan mengeluarkan penduduk bumiputera dari wilayah itu. Hubungan dan cara komunitas lokal menikmati hasil dari tanah dan alam telah diputus melalui pemberlakuan hukum, penggunaan kekerasan, pemagaran wilayah secara fisik, hingga penggunaan simbol-simbol baru yang menunjukkan status kepemilikan yang bukan lagi

dipangku oleh mereka. Bila saja sekelompok rakyat melakukan protes dan perlawanan untuk menguasai dan menikmati kembali tanah dan wilayah yang telah diambil alih pemerintah dan perusahaan-perusahaan itu, akibatnya sangat nyata, yakni mereka dapat dikriminalisasi, dikenai sanksi oleh birokrasi hukum, atau tindakan kekerasan lainnya yang dapat saja dibenarkan secara hukum.

Pemagaran dan pemutusan hubungan itu pada intinya adalah penghentian secara paksa akses petani atas tanah dan kekayaan alam tertentu. Tanah dan kekayaan alam itu kemudian masuk ke dalam modal perusahaan-perusahaan kapitalistik. Jadi, perubahan dari alam menjadi sumberdaya alam ini berakibat sangat pahit bagi rakyat bumiputera yang harus tersingkir dari tanah asalnya dan sebagian dipaksa berubah menjadi tenaga kerja/buruh upahan.

Adam Smith-pemikir ekonomi terkenal yang menteorikan mengenai "tangan-tangan tak kelihatan (*invisible hands*)" yang bekerja mengatur bagaimana pasar bekerja-dalam karya terkenalnya *the Wealth of Nations* menyatakan bahwa "akumulasi kekayaan alam harus terjadi dulu sebelum pembagian kerja".

Belajar dari kenyataan dan keniscayaan ini, Karl Marx mengembangkan teori "*the so-called primitive accumulation*", yang mendudukan proses perampasan tanah ini sebagai satu sisi dari mata uang, dan kemudian memasangkannya dengan sisi lainnya, yaitu penciptaan tenaga kerja bebas (Marx, *Das Capital*, 1867).⁵ Ini adalah proses paksa menciptakan orang-orang yang tidak lagi bekerja terikat pada tanah dan alam. Orang-orang ini mengandalkan hanya pada tenaga yang melekat pada dirinya saja, lalu menjadi para pekerja bebas. Sebagian mereka pergi dari tanah mereka di desa-desa ke kota-kota untuk mendapatkan pekerjaan. Kantung-kantung kemiskinan di kota-kota juga

5. Uraian menarik mengenai konsep "*original accumulation*" dari Adam Smith dan "*primitive accumulation*" dari Karl Marx, dan relevansinya untuk memahami perkembangan kapitalisme dewasa ini, dapat ditemukan dalam Perelman (2000) dan De Angelis (2007).

dilahirkan oleh proses yang ini (Lihat Davis 2006).⁶

Penyebab perubahan agraria terbesar sekarang ini adalah korporasi raksasa yang terus-menerus mengambil barang milik rakyat dengan sokongan langsung dari lembaga-lembaga negara. Dalam konteks melancarkan bekerjanya pasar kapitalisme di zaman globalisasi sekarang ini,⁷ negara Indonesia secara terus-menerus dibentuk oleh perusahaan-perusahaan transnasional, badan-badan pembangunan internasional, dan negara-negara kapitalis maju agar menjadi negara neoliberal.

Harvey (2003, 2005) mengemukakan istilah *accumulation by dispossession* (akumulasi dengan cara perampasan) yang dibedakan dengan *accumulation by exploitation*, yakni akumulasi modal secara meluas melalui eksploitasi tenaga kerja dalam proses produksi dan sirkulasi barang dagangan.⁸ Dalam proses akumulasi dengan cara perampasan, dia menekankan pentingnya ”produksi ruang, organisasi pembagian kerja

6. Michael Perelman lah yang pertama kali bertanya mengapa Marx tidak lebih lugas mengemukakan sifat keberlangsungan akumulasi primitif. Ia menganggap bahwa cara Marx merumuskan akumulasi primitif sebagai kenyataan masa lampau sungguh dapat dimengerti, karena ”Marx mengabdikan keterangannya mengenai akumulasi primitif sebagai kritik yang meyakinkan terhadap kapitalisme, yakni sekali kapitalisme memegang kendali, kaum kapitalis belajar bahwa tekanan-tekanan pasar sungguh lebih efektif dalam mengeksploitasi tenaga kerja ketimbang tindakan brutal akumulasi primitif (Perelman 2000:30). Perelman juga yang memecahkan misteri ”primitif” dalam ”akumulasi primitif”. Seperti yang secara tegas tercantum dalam tulisan Marx, kata primitif dari istilahnya Adam Smith *previous accumulation*. Dalam karyanya, Perelman menunjukkan kalimat lengkap dimana Marx mengambil dari Adam Smith, yakni ”*the accumulation of stock must, in the nature of things, be previous to the division of labour*”. Marx yang menulis dalam bahasa Jerman menerjemahkan kata ’previous’ dari karya Adam Smith menjadi ”*ursprunglich*”, dimana penerjemah bahasa Inggris Marx kemudian menerjemahkannya menjadi ”*primitive*” (Perelman 2000:25).

7. Mengikuti David Harvey (1990), penulis membedakan globalisasi sebagai proses saling berhubungannya berbagai bagian dunia yang utamanya ditandai oleh ”semakin mengerutnya ruang dan waktu” (*time-space compressions*) akibat perkembangan kekuatan produktif (modal, teknologi, komunikasi, dll); dan neoliberalisme sebagai suatu proyek ideologi dan politik yang menomori satuan prinsip-prinsip kebebasan, kepemilikan pribadi yang mutlak, pasar bebas, dan akumulasi modal skala dunia. Untuk uraian mengenai pengaruh neoliberalisme ini bisa dilihat pada karya-karya Fauzi (2001); Wibowo dan Wahono (2003); Setiawan (2003); Khudori (2004); Ya’kub (2004), dan Herry-Priyono (2006).

8. *Accumulation by dispossession* merupakan reformulasi Harvey atas ”akumulasi primitif” setelah ia mengolah teori underconsumption dari Rosa Luxemburg dalam karyanya *The Accumulation of Capital* (1968). Menurutny, banyak teori-teori Marxist mengenai akumulasi ”mengabaikan proses akumulasi yang terbentuk melalui berbagai macam tindakan perampasan, penipuan, dan kekerasan yang diperlakukan atas berbagai hal di ”keadaan awal” yang dianggap tidak lagi relevan atau – di sini ia kemudian merujuk pada Rosa Luxemburg – yang diperlakukan terhadap yang berada ”di luar dari” kapitalisme yang berlaku bagaikan suatu sistem tertutup. Selanjutnya, ”mengevaluasi kembali peran yang menetap dan terus berkelanjutan dari praktek-praktek buas dari ”akumulasi primitif” atau ”akumulasi awal-mula” dalam sebuah geografi sejarah akumulasi modal, sungguh merupakan tugas yang mendesak sebagaimana akhir-akhir ini disampaikan oleh para komentator”. Harvey merujuk pada Perelman (2000), de Angelis (2000) dan perdebatan besar-besaran dalam *The Commoner*. Harvey memutuskan untuk meluaskan dan menamakannya *accumulation by dispossession* (akumulasi dengan cara perampasan kepemilikan), karena ia merasa ”adalah janggal untuk menyebut suatu proses yang berkelanjutan dari ”akumulasi primitif” atau ”akumulasi awal-mula” (Harvey 2003:144). Dalam karyanya *Comment in Commentaries* (Harvey 2006), yang ditulisnya sebagai tanggapan atas sejumlah komentar serta kritik dari kaum Marxist lain atas *New Imperialism* (Ashman dan Calinicos 2006; Brenner 2006; Brenner 2006; Castree 2006; Fine 2006; Sutcliffe 2006; Wood 2006), ia berkeras bahwa ”praktek-praktek yang bersifat kanibal dan buas yang terjadi terus di negara-negara kapitalis maju dengan kedok privatisasi, reformasi pasar, pengetatan anggaran kesejahteraan dan neoliberalisasi lebih cocok bila ditampilkan sebagai *accumulation by dispossession*. *Accumulation by dispossession* secara kualitatif dan teoritis berbeda dengan apa yang terjadi di masa awal kapitalisme (Harvey 2006:158).

yang secara keseluruhannya baru dalam wilayah yang baru pula, pembukaan berbagai macam cara perolehan sumberdaya baru yang jauh lebih murah, pembukaan wilayah-wilayah baru sebagai bagian dari dinamika ruang-ruang akumulasi modal, dan penetrasi terhadap formasi sosial yang ada oleh hubungan-hubungan sosial kapitalis dan tatanan kelembagaannya (contohnya aturan kontrak dan kepemilikan pribadi) membuka jalan bagi penyerapan surplus modal maupun tenaga kerja” (Harvey 2003:116). Reorganisasi dan rekonstruksi geografis sebagai akibat dari pembukaan ruang-ruang baru bagi kapitalisme ini sering menjadi ancaman bagi keberlanjutan hidup rakyat pedesaan dengan segala unsur kebudayaannya yang memelihara keberadaan hubungan sosial dan nilai-nilai yang telah menancap dalam dan terikat secara sosial pada tempat-tempat itu.

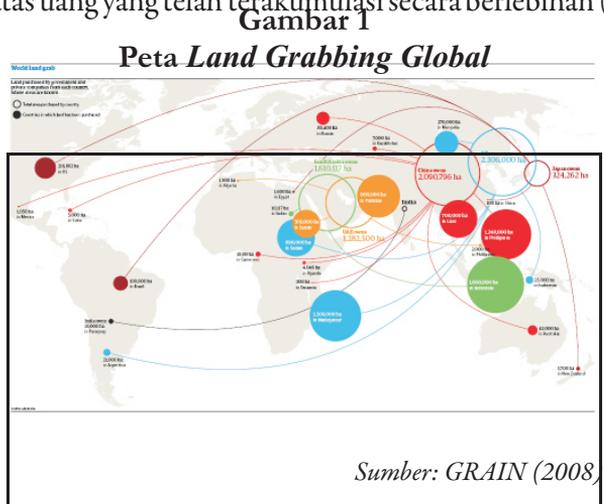
Sungguh merupakan persoalan besar ketika para kapitalis menghadapi kenyataan bahwa uang yang telah tertumpuk sedemikian besarnya tidak bisa disalurkan ke dalam suatu siklus perputaran uang yang bisa melipatgandakan uang itu lagi. Intinya, uang akan mencari tempat penyalurannya. Ini sudah menjadi sebuah keniscayaan.

Pada konteks ini kita dapat mengerti bahwa keuntungan uang yang berlipat ganda diciptakan melalui produksi dan penjualan barang dalam ruang dan waktu tertentu, melainkan uang yang telah terakumulasi itu sanggup menciptakan dan membentuk ruang-ruang baru. Dalam karyanya *The New Imperialism*, Harvey menampilkan beragam contoh kontemporer dari apa yang disebutnya sebagai '*The cutting edge of accumulation by dispossession*': Aset-aset yang dipegang oleh negara atau dikelola secara bersama oleh penduduk dilepaskan melalui pelepasan hak secara paksa atau sukarela ke pasar, ketika modal-modal yang berkelebihan itu sanggup berinvestasi, memperbaharui dan berspekulasi dengan menggunakan aset-aset tersebut. Menurutnya, ”apa yang dilakukan melalui *accumulation by dispossession* sesungguhnya adalah melepaskan serangkaian aset (termasuk tenaga kerja) dengan biaya yang sangat rendah (dan dalam banyak hal sungguh tanpa biaya). Modal yang telah terakumulasi secara berlebihan dapat dipakai untuk merampas rangkaian

aset tersebut dan segera memasukkannya ke dalam suatu usaha baru pelipatgandaan keuntungan” (Harvey 2003: 149). Secara khusus di zaman neoliberal sekarang ini bentuk-bentuk baru *accumulation by dispossession* berlangsung melalui proses privatisasi badan-badan usaha milik negara dan publik, komodifikasi tanah dan sumber daya alam lain, finansialisasi yang dilakukan berbagai macam badan keuangan internasional dan nasional, kebijakan mengatasi krisis-krisis finansial, ekonomi, politik, sosial, bahkan bencana alam, hingga bentuk-bentuk privatisasi aset milik negara (Harvey 2005: 157-158).

Global land grabbing⁹

Pemahaman cara kerja kapital seperti dijelaskan Harvey (2003, 2005), yang menekankan pada produksi dan pembentukan ruang untuk dan melalui perkembangan usaha kapitalisme, memudahkan para penstudi agraria dalam mencermati gejala perampasan tanah global (*global land grab*) dengan dalih kebutuhan tanah untuk mengatasi krisis pangan dan energi. GRAIN, suatu badan penelitian yang diabdikan untuk kemajuan gerakan untuk keadilan sosial global (*global justice*), telah secara permulaan mendaftar dan memetakan sekitar hampir seratus transaksi tanah yang berlangsung sampai 2008. Hasilnya adalah sebuah gambaran peralihan penguasaan tanah yang menjelaskan secara gamblang pilihan penyelesaian atas uang yang telah terakumulasi secara berlebihan (Gambar 1).



9. Sumber: Savitri, L.A. 2011. Politik Ruang dan Penguasaan Tanah untuk Pangan. Jurnal Wacana, No. 26, tahun 2011.

Untuk wilayah region Asia Tenggara, *Consortium of NTS Studies* (2010a, 2010b) mengeluarkan sebuah daftar investasi, baik sebagai janji maupun sudah terealisasi (lihat Tabel 1).

Tabel 1
Daftar Investasi di Asia Tenggara

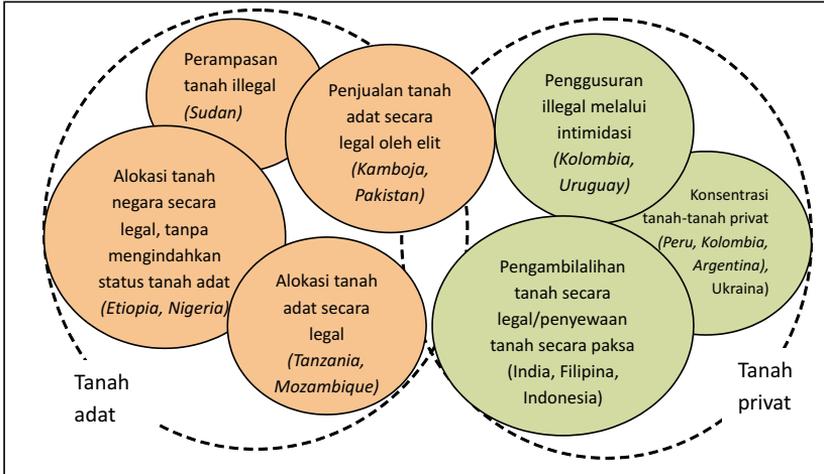
Negara Target	Negara Asal Investor	Bentuk transaksi	Status Transaksi
Kamboja	Kuwait	Tanah disewakan untuk padi	Ditandatangani
Kamboja	Vietnam	100.000 ha untuk karet	Tidak diketahui
Indonesia	Saudi Arabia	500.000 ha dengan investasi senilai US\$4,4 milyar untuk padi, tapi gagal	Tidak dilanjutkan
Laos	Vietnam	100.000 ha untuk karet	Tidak diketahui
Filipina	Bahrain	10.000 ha untuk agro-fishery	Ditandatangani
Filipina	Cina	1,24 juta ha disewakan, transaksi ditunda	Tidak dilanjutkan
Vietnam	Qatar	Dana gabungan sebesar US\$ 1 milyar untuk pertanian	Tidak diketahui

Sumber: Consortium of NTS Studies (2010a)

Beragam cara perolehan tanah memang terjadi secara berbeda-beda. Taylor dan Bending (2009) mengklasifikasinya menjadi beberapa tipologi (Gambar 2). Dalam kategori ilegal, terjadi proses perampasan tanah di Sudan oleh Jarch Capital, yakni melalui suatu perjanjian transaksi tanah yang melanaggar prosedur formal negara yang dilakukan oleh seorang pemilik modal perusahaan investasi di New York dengan seorang penguasa perang wilayah (*warlord*) untuk luasan tak terperi: 4.000 kilometer persegi.

Kasus lain adalah penggunaan kekerasan militer untuk perampasan tanah-tanah pribadi di Kolombia. Prosedur hukum untuk perubahan kepemilikan lebih sering ditempuh banyak negara, terutama di wilayah yang diakui sebagai tanah milik negara. Namun, prosedur hukum dan penggunaan kewenangan pemerintah juga dibuat oleh negara dan elite untuk mengesahkan pengambilalihan kepemilikan tanah-tanah adat (Etiopia, Nigeria, Filipina, dan tentunya Indonesia). Bahkan, melalui mekanisme pasar tanah, telah terjadi rekonsentrasi kepemilikan tanah yang cukup tajam di Peru, Kolombia, dan Argentina.

Gambar 2
Tipologi Cara-cara Perolehan Tanah



Sumber: Taylor dan Bending (2009)

Selain difasilitasi langsung oleh negara-negara asal investor dan pembuatan instrumen legal oleh negara penerima investasi, investasi asing berskala besar untuk pembelian dan penyewaan tanah dengan argumen keamanan pangan ini juga difasilitasi oleh lembaga perpanjangan tangan *World Bank* yang disebut *International Financial Corporation* (IFC) (Daniel dan Mittal 2009). Pada 2008, *World Bank* meluncurkan himbauan yang disebut sebagai "*New Deal in Global Food Policy*", yaitu himbauan untuk memacu produktivitas bahan pangan. Pada akhir tahun fiskal 30 Juni 2008, nilai investasi IFC yang ditanamkan di rantai pemasaran pangan mencapai lebih dari 1,3 miliar dolar Amerika Serikat. Jumlah proyek agribisnis yang didukung meningkat dari sejumlah 17 proyek pada 2005 menjadi 32 proyek pada 2008. Selanjutnya, pada Februari 2009, IFC membentuk sebuah proyek investasi agribisnis khusus, *Altima One World Agriculture Development Fund*, untuk negara berkembang sebesar 625 juta dolar Amerika. Selain *Altima One World Agriculture Fund* (Amerika Serikat), ada juga *Chayton Atlas Agriculture Company* (Inggris), *Citadel Capital* (Mesir), *Mriya Agro Holding* (Ukraina), *Sena Group* (Mauritius)/*Tereos* (Perancis), *SLC Agricola*

(Brazil), dan lain-lain (lihat tabel 2)

Tabel 2
Daftar Perusahaan Terseleksi yang Didanai
International Financial Corporation (IFC)

No.	Perusahaan	Nilai investasi	Lokasi/luas tanah
1.	Altira One World Agriculture Development Fund	USD 75 juta	Amerika Selatan, Sub-Sahara Afrika, Eropa Tengah dan Timur
2.	Chayton Atlas Agriculture Company (Inggris)	USD 50 juta	Zambia dan Botswana
3.	Citadel Capital (Mesir)	USD 25 juta	Mesir, Sudan, Tanzania, Kenya, Uganda
4.	Mriya Agro Holding (Ukraina)	USD 75 juta	Ukraina, penambahan area 165.000 ha
5.	Sena Group (Mauritius)/Teres (Perancis)	USD 65 juta	Mozambik
6.	SLC Agricola (Brazil)	USD 40 juta	Brazil, penambahan area 200.000 ha
7.	Vision Brazil (Brazil)	USD 27 juta	Brazil, penambahan area 400.000 ha

Sumber: GRAIN 2010, hal.5

Banyak contoh soal yang terpampang di depan mata kita, salah satunya adalah apa yang secara resmi oleh pemerintah Indonesia dijuluki *Merauke Integrated Food and Energy Estate* (MIFEE).¹⁰ Dari pengalaman MIFEE saja kita bisa melihat adanya proses kebijakan yang bertingkat dengan beragam aktor telah menyediakan banyak pintu bagi produksi dan pembentukan ruang baru. Tidak terlalu sulit untuk menelusuri proses kebijakan yang melahirkan proyek ini. Krisis pangan yang melekat erat pada krisis energi semakin menajam pada tahun 2008 menjadi tantangan kreativitas bagi pemerintah Indonesia untuk mengubah wacana “krisis” menjadi “peluang”. Harga komoditas pangan yang meroket dan permintaan energi terbarukan yang meningkat di tengah situasi tidak terlalu dirasakan dan mudah dilihat oleh banyak orang di Indonesia, baik karena ketersediaan stok, intervensi-inetrvensi pasar oleh pemerintah dengan import bers dan komoditas pertanian lain, operasi-operasi pasar, maupun injeksi uang tunai pada orang miskin. Yang sangat terlihat adalah krisis pangan dan energi global telah menjadi pembuka pintu bagi peluang investasi di kedua sektor itu. Peluang ini segera ditanggapi oleh elite pemerintah dengan menghasilkan/memodifikasi kebijakan-kebijakan

10. Bagian MIFEE ini berdasar pada Ito dkk. 2010. Lihat pula Zakaria dkk. 2010.

yang bermuara pada pemberian konsesi-konsesi perkebunan skala raksasa.

Hal ini bisa dilihat jelas dari dikeluarkannya Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 26 Tahun 2008 tentang Rencana Tata Ruang Wilayah Nasional (RTRWN) yang ditandatangani oleh Presiden pada Maret 2008. Peraturan ini dengan jelas menunjuk Kabupaten Merauke sebagai Kawasan Andalan. Pada Mei 2008, dikeluarkan Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 5 Tahun 2008 tentang Fokus Program Ekonomi 2008–2009 yang menginstruksikan Kementerian Pekerjaan Umum dan Gubernur Papua untuk menyusun Rencana Tata Ruang Wilayah Kabupaten Merauke. Pada tahun yang sama, Kementerian Pertanian mendapat rapor merah karena belum berhasil meluncurkan program MIFEE.

Sementara instrumen kebijakan tata ruang Kabupaten Merauke maupun Provinsi Papua, juga desain MIFEE belum lagi selesai, gerak cepat izin lokasi yang dikeluarkan Bupati Merauke pada 2008 telah menghasilkan pengalokasian tanah seluas 300.000 hektar kepada PT Medco. Pada 2009, salah satu anak perusahaan PT Medco berhasil mendapatkan izin Hutan Tanaman Industri (HTI) berdasarkan Surat Keputusan Izin Usaha Pengelolaan Hasil Hutan Kayu Nomor 18/Menhut-II/2009 dengan total luas 169.400 hektar. Di lokasi yang berbeda dengan anak perusahaan yang lain, PT Medco juga memperoleh izin pengembangan industri kayu serpih seluas 2.800 hektar. Pada 2010, melalui anak perusahaan yang berbeda lagi, PT Medco sudah mendapatkan izin lokasi untuk HTI seluas 74.219 hektar. Kayu serpih ini diekspor ke Korea dan China, bukan untuk bahan baku kertas, melainkan sebagai bahan bakar pengganti batubara. Bisnis kayu serpih sebagai bahan bakar terbarukan menjustifikasi operasi HTI PT Medco dalam rubrik *"Energy Estate"*. Dua anak perusahaan PT Medco yang disebut terdahulu pada saat ini sudah beroperasi dan melakukan pembayaran untuk pelepasan tanah adat, termasuk pembayaran penggantian kayu yang mereka panen dari hutan orang Marind. Lebih jauh lagi, bisnis kayu serpih ini juga sudah berhasil menarik investasi dari Korea Selatan melalui LG International.

Selanjutnya pada 2010, PP Nomor 18 Tahun 2010 tentang Usaha Budidaya Tanaman dikeluarkan untuk mengatur luasan perusahaan budidaya tanaman dengan memperbolehkan penguasaan tanah di Papua dua kali lipat dari batas maksimum untuk daerah lain di Indonesia, yaitu mencapai 20.000 hektar. Namun, pada 2009, Grup Rajawali telah lebih dulu mengantongi izin lokasi untuk perkebunan tebu di Merauke melalui dua anak perusahaannya dengan luasan mencapai 35.000 hektar. Pada saat itu, juga sudah ada sepuluh perusahaan pemegang izin lokasi untuk perkebunan kelapa sawit dengan total luas 377.387,90 hektar, dengan rata-rata luas ijin yang dikeluarkan sebesar 35.000 hektar.

Selanjutnya, perkembangan luasan konsesi yang diberikan melalui penggunaan kewenangan Bupati Merauke dalam memberikan Ijin Lokasi, dari waktu ke waktu semakin bertambah secara fantastis, dari Januari 2007 hingga di Agustus 2010, untuk 48 perusahaan mencapai luas 2.319.094 hektar!

Di tahun 2011, Menteri Koordinator Perekonomian mengeluarkan suatu cetak biru *Masterplan* Percepatan Pembangunan Perekonomian Indonesia (MP3I) 2011-2025, dan diberikan landasan hukum melalui Inpres Nomor 32 Tahun 2011 tentang MP3I. Secara khusus, MIFEE diberi tempat di dalam salah satu dari enam koridor ekonomi, yakni Koridor Ekonomi Papua-Kepulauan Maluku. Koridor ini direncanakan memiliki tujuh pusat ekonomi, salah satunya adalah Merauke, dengan kegiatan ekonomi utama: pertanian pangan-MIFEE. Dengan demikian, satu lagi bentuk kebijakan dikeluarkan untuk semakin memperkuat legitimasi atas produksi dan pembentukan ruang melalui industri pertanian korporasi.

Usulan Agenda Studi Gerakan Agraria

Harus dipahami bahwa ekonomi pasar kapitalistik bekerja sama sekali berbeda dengan ekonomi pasar sederhana dimana terjadi tukar-menukar barang melalui tindakan belanja dan membeli yang diperantarai oleh uang. Perbedaan itu dijelaskan dengan sangat baik oleh Karl Polanyi dalam bab 5 “Evolusi Sistem Pasar” dalam karya klasiknya *The Great Transformation*

(1944/1957). Dalam kalimat yang lugas, untuk memahami bagaimana sistem ekonomi pasar kapitalis bekerja, dia membalikkan prinsip resiprositas dari ekonomi pasar sederhana. Dalam ekonomi pasar kapitalis, “bukanlah ekonomi yang melekat ke dalam hubungan-hubungan sosial, melainkan hubungan-hubungan sosial lah yang melekat ke dalam sistem ekonomi kapitalis itu” (Polanyi 1944/1957:57). Pasar kapitalis memiliki kekuatannya sendiri yang dipercayai bisa mengatur dirinya sendiri. Tapi, sebagaimana ditunjukkan oleh Polanyi, badan-badan negara lah yang sesungguhnya membuat pasar kapitalis demikian itu bisa bekerja.

Pasar kapitalis membuat segala hal dikomodifikasi menjadi barang dagangan. Namun, khusus untuk tanah (atau lebih luas alam), pasar kapitalis tidak akan pernah berhasil mengkomodifikasi sepenuhnya. Karl Polanyi percaya bahwa tanah (atau lebih luasnya: alam) sesungguhnya bukanlah komoditi atau barang dagangan, dan tidak dapat sepenuhnya diperlakukan sebagai komoditi (barang dagangan). Tanah melekat sepenuhnya dengan relasi-relasi sosial. Jadi mereka yang memperlakukan tanah (alam) sepenuhnya sebagai komoditi, sesungguhnya bertentangan dengan hakekat tanah (alam) itu sendiri.

Menurut Polanyi memperlakukan tanah (alam) sebagai barang dagangan dengan memisahkannya dari ikatan hubungan-hubungan sosial yang melekat padanya, niscaya akan menghasilkan guncangan-guncangan yang menghancurkan sendi-sendi keberlanjutan hidup masyarakat itu, dan kemudian akan ada gerakan tandingan untuk melindungi masyarakat dari kerusakan yang lebih parah.

Tanah (dan juga tenaga kerja) merupakan syarat hidup dari masyarakat. Memasukkan tanah (dan juga tenaga kerja) dalam mekanisme pasar adalah merendahkan hakekat masyarakat, dan dengan demikian menyerahkan begitu saja pengaturan kehidupan masyarakat pada mekanisme pasar. Hal ini dengan sendirinya, akan menimbulkan gejolak perlawanan, demikian Polanyi menyebutkan.

Polanyi pun menulis bahwa kelembagaan pasar demikian “tak dapat hidup lama tanpa melenyapkan hakekat alamiah dan kemanusiaan

dari masyarakat; Ia akan secara fisik merusak manusia dan mengubah lingkungannya menjadi demikian tak terkendalikan. Tak terelakkan lagi, masyarakat melakukan upaya perlindungan diri” (Polanyi 1944:3).

Dalam bagian lain bukunya, Polanyi menulis “selama berabad dinamika masyarakat modern diatur oleh suatu gerakan ganda (*double movement*): pasar yang terus ekspansi meluaskan diri, tapi gerakan (pasar) ini bertemu dengan suatu gerakan tandingan (*countermovement*) menghadang ekspansi ini agar jalan ke arah yang berbeda. Apa yang diutamakan oleh gerakan tandingan ini adalah untuk melindungi masyarakat, yang pada akhirnya (gerakan tandingan) itu tak cocok dengan prinsip pengaturan diri-sendiri dari pasar, dan dengan demikian tidak cocok pula dengan sistem pasar itu sendiri” (Polanyi 1944:130).

Perampasan tanah dan kekayaan alam yang dialami penduduk pedesaan Indonesia sejak dahulu, dan protes-protes agraris atas politik agraria yang melancarkan perampasan itu, perlu dipahami dengan kerangka ini (Fauzi 1999). Protes-protes itu adalah perlawanan balik yang sesaat atau bisa juga berkepanjangan dari sekelompok rakyat untuk bertahan, melindungi diri dan bahkan melawan proses komodifikasi yang dilancarkan oleh pasar kapitalis itu.

Masalah utama dari perspektif Karl Polanyi ini adalah anggapan bahwa dalam menghadapi gerakan pasar, masyarakat itu sebagai satu kesatuan yang bersatu, tidak terdiferensiasi. Untuk mengatasi kelemahan ini kita perlu melakukan studi-studi agraria¹¹ yang komparatif dalam rangka mempelajari bagaimana kapitalisme berkembang secara berbeda-beda di se-antero nusantara. Memahami masalah agraria dari perspektif demikian akan membantu pembaca untuk di satu pihak mampu mendudukan gerakan-gerakan agraria yang bertumbuh, hidup, hingga yang kemudian mati, sebagai cara masyarakat melindungi diri dari gempuran pasar kapitalis.

Adapun pertanyaan-pertanyaan yang perlu diteliti adalah sebagai berikut

11. Pelajari karya-karya tulis dalam Hart et al (1989), juga Li (1999). Untuk suatu *review* mengenai sumbangan *The Journal of Peasant Studies* dalam studi-studi petani dan perubahan agraria, lihat: Bernstein dan Byres (2001). Untuk *review* karya-karya studi agraria terbaru lihat Borras (2009), Akram-Lodhi and Kay (2009, 2010a, 2010b).

(Borras 2008):

1. Apa saja karakteristik struktur agraria yang mendasari suatu gerakan yang muncul, atau yang tidak muncul?
2. Apa basis sosial dari gerakan agraria itu? Kelas sosial dan kelompok mana yang mereka wakili? Bagaimana bisa klaim tersebut bisa dijelaskan?
3. Apa isu utama atau tuntutan apa yang dikedepankan oleh gerakan itu? Dari mana tuntutan itu berasal? dan kelompok sosial mana atau kekuatan politik mana yang menghalangi/atau menghambat gerakan tersebut?
4. Apa isu yang menyatukan, dan memecahbelah gerakan?
5. Seberapa efektif aksi gerakan itu dalam upayanya mengubah struktur agraria, dan siapa yang akan mendapatkan keuntungan? Mengapa satu gerakan lebih efektif dibandingkan yang lain?

Akar Konflik Intra Umat Islam Indonesia

Mujiburrahman

Abstract

This paper describes an anatomy of the three roots of intra-Moslem conflicts in Indonesia. Based on a series of historical events, this paper explains a thread of the conflicts today have strong roots with the problems in the past.

Keywords : *Moslem, intra-religion conflicts, ideology*

Pendahuluan

Sebagai bangsa yang sangat majemuk, Indonesia memiliki potensi konflik yang cukup besar yang mencakup beragam identitas seperti agama, etnis, adat, pemerintah pusat versus daerah, Jawa versus luar Jawa, dan sebagainya. Kadang-kadang dua identitas (misalnya agama dan etnisitas) dapat menjadi satu dalam sebuah konflik. Berkenaan dengan konflik agama, ia dapat berupa konflik antar agama yang berbeda, antar aliran yang berbeda dalam suatu agama, atau antara agama dan budaya lokal (adat).

Pada masa Orde Baru, Menteri Agama, Alamsyah Ratu Perwiranegara, menggagas tentang perlunya Trilogi Kerukunan, yakni kerukunan antar umat beragama, kerukunan intra-umat beragama dan kerukunan umat beragama dengan pemerintah. Tiga jenis kerukunan ini tentu masih relevan dengan kondisi bangsa kita saat ini.

Sebagai bangsa dengan jumlah populasi muslim terbesar di dunia, ditambah kebudayaan yang beragam, wajar sekali jika kaum Muslim Indonesia itu terbagi-bagi ke dalam berbagai kelompok dan aliran. Ketika keran kebebasan berpendapat dan berserikat mulai dibuka di negeri ini, kelompok-kelompok Islam yang beragam itu akhirnya menampakkan diri secara terbuka di ruang publik. Di satu sisi, hal ini dapat menimbulkan

ketegangan yang positif dan dinamis, tetapi di sisi lain, bisa juga mendorong pecahnya konflik yang berujung tragis.

Karena itu, dalam situasi seperti sekarang, tampaknya refleksi terhadap pengalaman-pengalaman sejarah kita dari masa lampau hingga sekarang sangatlah penting. Mungkin jarak yang cukup jauh antara kita dengan peristiwa-peristiwa sejarah akan memudahkan kita untuk bersikap lebih 'obyektif'. Selain itu, tentu saja dengan berkaca pada sejarah, kita dapat merenungkan apa kiranya yang harus kita lakukan dalam menghadapi tantangan-tantangan masa sekarang.

Alih-alih menyajikan sebuah kajian historis baru, tulisan ini hampir seluruhnya berdasarkan pada kajian-kajian sejarah yang sudah ada. Tetapi berbeda dengan kajian-kajian sejarah yang sudah ada yang terfokus pada periode tertentu dan bersifat rinci, tulisan ini hanya menyoroti kasus-kasus tertentu dengan tujuan menemukan kesinambungan dan perubahan yang terjadi dalam rentang masa yang cukup panjang.

Sejak dekade awal abad ke-20 hingga sekarang, sekurang-kurangnya ada tiga masalah penting yang menimbulkan pertentangan di antara sesama umat Islam di Indonesia. *Pertama*, pertentangan ideologis antara kelompok yang menginginkan Islam dijadikan sebagai ideologi negara dan kelompok yang mengutamakan kebangsaan sebagai dasar negara. *Kedua*, perbedaan paham keagamaan di antara gerakan-gerakan Islam. *Ketiga*, perbedaan dalam masalah hakikat dan arah kebudayaan Indonesia, termasuk bagaimana seharusnya menyikapi budaya asing/Barat.

Ketiga jenis konflik ini kadangkala tumpang tindih satu dengan yang lainnya, dan biasanya kepentingan sosial, ekonomi dan politik turut mempengaruhi tinggi rendahnya suhu konflik yang bersangkutan.

Pertentangan Ideologis

Jika kita menengok kembali sejarah pemikiran dan gerakan di negeri ini, maka kita semakin sadar bahwa ternyata hangatya pembicaraan masalah ideologi negara, khususnya mengenai hubungan agama dan negara, sudah mulai menjadi bahan pembicaraan di kalangan para pemimpin bangsa ini

1. Telaah historis berikut merujuk kepada Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), 267-315.

sejak tahun-tahun awal abad ke-20.¹

Barangkali sulit dipungkiri bahwa penyebaran Islam yang cukup meluas di Nusantara sejak abad ke-13 dan penggunaan bahasa Melayu oleh para ulama untuk mendakwahkan Islam, ditambah lagi oleh kesamaan nasib di bawah jajahan Belanda, semua ini telah melempangkan jalan bagi lahirnya rasa kebangsaan di Nusantara. Berbagai gerakan Islam seperti Sarekat Islam dan Muhammadiyah yang sama-sama didirikan tahun 1912, dan kemudian Nahdlatul Ulama yang didirikan tahun 1926, meskipun semuanya dimulai di Pulau Jawa, mereka segera berkembang di berbagai wilayah di Nusantara. Penyebaran gerakan-gerakan tersebut di berbagai daerah secara langsung ataupun tidak langsung ikut memberikan semangat kesatuan, suatu unsur penting dari rasa kebangsaan. Inilah antara lain yang menyebabkan para tokoh gerakan Islam sejak awal abad ke-20 begitu yakin bahwa negara yang mereka cita-citakan harus beridentitas Islam.

Di sisi lain, kenyataan bahwa meskipun secara nominal orang-orang Nusantara mayoritas beragama Islam, tetapi kadar dan orientasi keislaman mereka cukup beragam. Selain itu, di sejumlah daerah, Islam justru menjadi agama minoritas, dan di daerah-daerah yang penduduknya mayoritas Muslim, seringkali terdapat penduduk minoritas yang memeluk agama lain. Keadaan ini kemudian mendorong sebagian aktivis gerakan kemerdekaan di awal abad ke-20 untuk menjadikan rasa kebangsaan (nasionalisme), bukan Islam, sebagai dasar bagi persatuan seluruh rakyat Indonesia.

Memang pada saat itu, nasionalisme merupakan ideologi gerakan politik di hampir seluruh dunia, yang anginnya bertiup mula-mula dari Barat. Tentu bukan suatu kebetulan bahwa kebanyakan tokoh gerakan yang berideologi nasionalis ini adalah orang-orang yang pernah mendapatkan pendidikan Barat, khususnya di sekolah-sekolah yang didirikan oleh pemerintah kolonial Belanda. Salah satu organisasi nasionalis yang penting disebut barangkali adalah Partai Nasionalis Indonesia (PNI) yang didirikan tahun 1927 diketuai oleh Soekarno. Meskipun pada 1935 PNI akhirnya dibubarkan oleh Belanda, pengaruhnya tetap lestari, khususnya dalam mengilhami berbagai gerakan

nasionalis di kemudian hari.

Demikianlah sejarah mencatat bahwa para pengusung pandangan Islam sebagai ideologi adalah mereka yang tergabung dalam berbagai gerakan Islam (NU, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, Sarekat Islam, Perti dan sebagainya), sedangkan para pendukung ideologi kebangsaan adalah umat Islam yang berada di luar gerakan-gerakan Islam dan didukung oleh para penganut agama minoritas. Perdebatan antara dua kubu ini sekurang-kurangnya sudah dimulai tahun 1925 hingga 1930, terutama antara Soekarno yang nasionalis di satu pihak, dan Agus Salim serta Mohammad Natsir di pihak lain. Meskipun terdapat variasi argumen antara kedua belah pihak, tetapi inti pendirian mereka pada dasarnya adalah: Soekarno melihat hanya 'kebangsaan' yang dapat mempersatukan penduduk Nusantara, sedangkan Salim dan Natsir melihat bahwa Islam harus dijadikan dasar perekat bangsa karena secara numerik umat Islam adalah mayoritas, dan bahwa ajaran Islam diyakini dapat membawa negara kepada kesejahteraan dan keadilan.

Meskipun sejarah mencatat terjadi gelombang pasang surut, kadang gerakan Islam yang menonjol dan kadang gerakan kebangsaan yang naik dalam masa pra-kemerdekaan, tetapi ketika konstitusi dirumuskan tahun 1945, kekuatan kedua kubu ini boleh dikata sama-sama kuat.² Demikianlah akhirnya pertentangan dua kubu tersebut menghasilkan suatu kompromi awal berupa 'Piagam Jakarta' di mana 'kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya' disebutkan. Ternyata kompromi awal inipun akhirnya harus diubah lagi dengan kompromi baru dimana diputuskan suatu 'posisi antara' dan 'remang-remang' bahwa Indonesia adalah 'bukan negara agama, bukan pula negara sekuler' tetapi negara Pancasila. Rumusan sila pertama, 'Ketuhanan Yang Maha Esa' dari Pancasila, dan kemudian didirikannya Departemen Agama tahun 1946 menunjukkan 'posisi antara' negara kita tersebut.

Sudah dapat diduga bahwa kompromi politik tersebut tidaklah dapat memuaskan semua pihak. Kubu Islam misalnya, kembali berusaha memasukkan gagasan penerapan syari'at Islam secara eksplisit dalam

2. Lihat Endang Saifuddin Anshari, Piagam Jakarta 22 Juni 1945, Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959) (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).

konstitusi, seperti tercermin dalam perdebatan di Sidang Konstituante di paruh kedua dekade 1950an,³ lalu upaya memasukkan 'tujuh kata' (kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya) di sidang MPRS tahun 1967, dan terakhir di sidang MPR tahun 2002.⁴ Bahkan ada juga kelompok Islam seperti DI/TII yang berjuang untuk mendirikan 'negara Islam' melalui pemberontakan bersenjata, terutama di Jawa Barat, Sulawesi Selatan dan Kalimantan Selatan.⁵ Tetapi semua usaha itu tidak pernah berhasil.

Di sisi lain, kalangan kebangsaan sekuler juga berusaha menyingkirkan Islam dari politik, misalnya tuntutan untuk pembubaran Departemen Agama di tahun-tahun awal Orde Baru, keinginan menghapuskan pelajaran agama di sekolah serta usaha mensekulerkan UU Perkawinan, tetapi semua upaya ini juga tak pernah sepenuhnya berhasil.⁶ Demikianlah akhirnya lagi dan lagi, kompromi semula tetap dipertahankan hingga sekarang.

Karena pertentangan ini sangat politis, maka dalam perkembangan sejarah Indonesia, dikotomi antara umat Islam yang termasuk dalam gerakan-gerakan Islam dan umat Islam yang berada di luarnya kadang menjadi sangat tajam. Di kalangan suku Jawa (suku yang paling dominan di Indonesia, yakni lebih dari 40 % dari total penduduk) dikotomi antara Muslim santri dan Muslim abangan kadang sangat kental. Yang pertama adalah mereka yang cenderung taat dalam beragama dan berpegang teguh pada ajaran ortodoks, sedangkan yang kedua adalah mereka yang beragama Islam secara nominal dan keberagamaannya mereka berwatak sinkretis.

Garis pemisah antara santri dan abangan secara kultural sebenarnya tidak begitu tajam, tetapi ia menjadi semakin jelas dan tajam justru karena permainan partai-partai politik. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah 'politik aliran'. Maka partai-partai nasionalis sekuler seperti PNI, PSI dan PKI biasanya menggalang kekuatan di kalangan abangan, sementara partai-partai Islam seperti Masyumi, NU, PSII dan

3. Untuk kajian mengenai sidang Konstituante, lihat Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), dan Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: a Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959* (Jakarta: Sinar Harapan, 1992).

4. Lihat "Perubahan Keempat UUD 1945 Disahkan" Kompas, 11 Agustus 2002.

5. C.van Dijk, *Darul Islam, Sebuah Pemberontakan* (Jakarta: Grafiti, 1983).

6. Lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

Perti menggalang pendukung dari kalangan santri.

Setelah lahirnya Orde Baru, beberapa pengamat mengatakan bahwa 'politik aliran' sudah tidak relevan lagi karena perubahan politik yang terjadi. Tetapi anggapan mengenai memudarnya politik aliran ini saya kira hanya dapat dilihat dari sudut bahwa kalangan santri atau tepatnya, kaum Muslim yang tergabung dalam gerakan-gerakan Islam, terpecah menjadi dua kubu sejak awal tahun 1970-an, yaitu kubu yang masih ideologis dan kubu yang non-ideologis.⁷ Tetapi jika dilihat secara umum, pertentangan antara kubu nasionalis sekuler dan kubu Islam ideologis boleh dikata tidak pernah berhenti dalam sejarah bangsa kita hingga sekarang.

Sejak 1970an peta konflik memang sedikit berubah, yaitu bahwa kubu nasionalis sekuler abangan seringkali sejalan dengan kubu gerakan Islam santri non-ideologis dalam menghadapi kubu Islam santri ideologis. Selain itu, secara kultural barangkali budaya santri sejak tahun 1980an hingga sekarang semakin kuat di masyarakat, tetapi perubahan budaya ini sepertinya tidak banyak berpengaruh pada orientasi politik mereka. Partai-partai yang tidak berasaskan Islam dari zaman Soekarno sampai sekarang tetap kuat, sementara partai-partai yang berasaskan Islam kembali menjamur setelah jatuhnya Orde Baru. Jadi, di ranah politik polarisasi Islam-kebangsaan sedikit banyak masih ada.

Setelah menengok sekilas sejarah pergumulan Islam dan kebangsaan di negeri kita, apa kira-kira yang harus kita lakukan untuk menghadapi tantangan di masa sekarang? Belajar dari sejarah, saya kira kita jangan sampai terperangkap terus-menerus dalam salah satu kubu (yakni Islam atau sekuler), melainkan mencoba mengembangkan kompromi yang sudah ada saja, yaitu Pancasila dengan 'posisi antara' itu.

Problem yang berat dihadapi oleh bangsa kita adalah karena selama lebih dari 50 tahun usia kemerdekaan ini, meskipun sudah banyak kemajuan yang dicapai, amanat Pancasila dan UUD 1945 masih banyak yang belum terlaksana. Kemiskinan, kebodohan dan ketidakadilan sosial yang masih terasa di mana-mana dengan mudah dijadikan alasan oleh kalangan tertentu untuk menawarkan ideologi alternatif, baik yang

7. Lihat Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982); dan Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

bersifat sekuler ataupun yang berorientasi keagamaan.

Di pihak lain, jika ideologi Pancasila diganti, maka kemungkinan besar bangsa ini akan terpecah belah. Saya khawatir, akibatnya justru lebih berat bagi rakyat ketimbang usaha-usaha serius untuk memperbaiki 'rumah bersama' yang sudah ada. Karena itu yang harus dilakukan tampaknya bukan memenangkan 'kebangsaan' atas 'Islam' atau sebaliknya, melainkan berusaha mengintegrasikan keduanya. Pada level praktis, integrasi itu harus dapat mewujudkan masyarakat yang adil dan sejahtera.⁸

Perbedaan Paham Keagamaan dan Organisasi

Perbedaan kedua yang memicu konflik di antara umat Islam Indonesia adalah perbedaan paham, atau lebih tepatnya, tafsir keagamaan, yang melembaga menjadi organisasi. Perbedaan paham keagamaan yang pernah meruncing cukup tajam adalah antara gerakan reformis atau 'kaum muda' seperti Muhammadiyah dan Persatuan Islam dengan kelompok tradisionalis atau 'kaum tua' yang diwakili Nahdlatul Ulama (NU). Beberapa praktik keagamaan yang sudah berakar dalam budaya masyarakat seperti *tablilan* untuk orang mati, pembacaan *talqin*, haulan dan sebagainya, diserang oleh orang-orang Muhammadiyah atau kaum muda sebagai *bid'ah* atau bahkan *syirik*, terutama praktik-praktik yang dianggap sebagai pemujaan atau minta berkah pada orang yang dianggap suci, sementara kalangan tradisionalis mencoba mempertahankan semua itu.⁹

Pertikaian antara kaum muda dan kaum tua ini terjadi bukan hanya di Jawa tetapi juga di berbagai daerah seperti Sumatra Barat, Sulawesi Selatan dan Kalimantan Selatan. Di Amuntai, Kalimantan Selatan, pada tahun 1926, pemerintah kolonial Belanda bahkan mau memfasilitasi debat antara dua kubu ini. Persaingan antara kedua kubu dalam berebut pengikut dan masjid di Alabio tahun 1931 akhirnya melibatkan pihak keamanan dari pemerintah kolonial untuk meleraikan.

8. Mujiburrahman, "Oposisi atau Integrasi? Islam dan Kebangsaan di Indonesia" Tashwirul Afkar No.22 (2007), 114-115.

9. Kajian pioner mengenai masalah ini, meski dari sudut pandang seorang pendukung modernisme, adalah Noer, Gerakan Modern Islam.

Bahkan pada tahun 1946, seorang tokoh kaum muda di Alabio ditangkap dan dibunuh Belanda, konon karena pihak kaum tua melaporkan bahwa sang tokoh adalah aktivis gerakan kemerdekaan. Kemudian pada tahun 1949, giliran seorang tokoh kaum tua yang diculik dan dibunuh oleh sekelompok orang tak dikenal, dan ini diduga sebagai tindakan balas dendam dari kaum muda.¹⁰

Banyak faktor yang mungkin mempengaruhi mengapa pertikaian paham itu dapat terjadi begitu keras. Perebutan otoritas keagamaan di antara tokoh-tokoh setempat ditambah dengan rendahnya pendidikan dan wawasan orang-orang awam yang menjadi pengikut mereka, barangkali merupakan alasan penting mengapa pertikaian itu terjadi.¹¹ Selain itu, tak bisa dimungkiri bahwa pengaruh pemikiran Islam yang berkembang di Timur Tengah jelas sangat signifikan dalam masalah ini. Kebanyakan mereka yang menjadi tokoh pemurnian adalah orang-orang yang belajar di al-Azhar, di mana pengaruh pemikiran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha cukup kuat, sementara ulama-ulama tradisional umumnya adalah 'alumni' pengajian klasik di Masjid al-Haram, Mekkah.¹²

Meskipun pertentangan paham ini sempat begitu keras, lama kelamaan kedua belah pihak mulai 'capek' dan kemudian berusaha bekerjasama. Tokoh-tokoh kedua kubu kemudian mengatakan bahwa sebenarnya mereka hanya berseteru dalam hal-hal cabang (*furū'*) bukan prinsip (*ushūl*), dan karena itu tak ada alasan untuk saling mengkafirkan. Selain itu, kalangan kaum tua perlahan-perlahan mengikuti cara-cara kalangan kaum muda, misalnya dalam membentuk organisasi, membuat karya tulis untuk membela paham sendiri dan menerapkan sistem klasikal dalam pendidikan pesantren mereka. Rekonsiliasi antara kaum tua dan kaum muda ini kemudian antara lain dicerminkan oleh pembentukan sebuah federasi bernama Majelis Islam A'la Indonesia (MAI) di tahun

10. Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi, Perbedaan Faham dalam Agama Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), 55-57.

11. Seperti diakui dan dicatat oleh Idham Chalid, tokoh NU asal Kalimantan Selatan, bahwa ketika masa mudanya, di awal tahun 1930-an, dia menyaksikan konflik antara 'kaum tua' dan 'kaum muda' di Amuntai, kampung halamannya, terutama karena para pengikut awam sangat fanatik pada ulama yang diidolakan mereka masing-masing. Lihat Arief Mudatsir Mandan (ed.), *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008), 65; 69.

12. Untuk kajian-kajian mengenai pengaruh alumni al-Azhar di Nusantara, lihat William Roff, "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s" *Indonesia* No.9 (1970), 73-88; Mona Abaza, "Indonesian Azharites Fifteen Years Later" *Sojourn* Vol.18 No. 1 (2003), 139-153; Michel Laffan, "An Indonesian Community in Cairo: Continuity and Change in a Cosmopolitan Islamic Milieu" *Indonesia* No. 77 (2004), 1-26; Mona Abaza, "More on the Shifting Worlds of Islam: The Middle East and Southeast Asia: A Troubled Relationships?" *The Muslim World* Vol. 97 (2007), 419-36.

13. Lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* Terj. Daniel Dhakidac (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 119.

1937 dimana semua organisasi Islam masuk sebagai anggota.¹³

Tetapi MIAI tidak sepenuhnya merangkul gerakan Islam. Pada Kongres Al-Islam yang diadakan MIAI di Surabaya tahun 1938, NU mengusulkan agar Ahmadiyah Lahore ditolak, dan usul ini diterima. Padahal Sarekat Islam sebelumnya cukup toleran pada Ahmadiyah Lahore yang diperkenalkan di Indonesia sejak tahun 1925 dengan bantuan Muhammadiyah.¹⁴ Keakraban Muhammadiyah dan Ahmadiyah Lahore ini kemudian berangsur retak karena perbedaan-perbedaan paham, dan karena Ahmadiyah di India terkesan pro-Inggris.¹⁵ Yang jelas, sebagai gerakan yang kecil, Ahmadiyah waktu itu memang mudah diabaikan oleh organisasi-organisasi Islam lainnya.

Perlu dicatat bahwa pertikaian paham juga pernah terjadi antara kalangan reformis sendiri, yakni antara Muhammadiyah dan Sarekat Islam (SI). Sekurangnya ada dua masalah yang pernah menimbulkan konflik di antara kedua organisasi ini.¹⁶ Pertama, Muhammadiyah mau mengikuti kurikulum pendidikan pemerintah kolonial Belanda dengan imbalan subsidi dari yang terakhir. Ini dilakukan Muhammadiyah dalam rangka menyaingi gerakan misionaris Kristen di Indonesia dan memodernkan pendidikan Islam. Sementara itu, Sarekat Islam (SI) adalah gerakan politik yang tidak mau bekerjasama dengan pemerintah kolonial sehingga beberapa tokoh SI tidak menyukai Muhammadiyah dan menganggapnya sebagai anti-politik dan anti-nasionalis.

Kedua, pada tahun 1926, dalam rangka memenuhi undangan Ibn Sa'ud yang baru berkuasa di Arabia, Mas Mansur dari Muhammadiyah dan Tjokroaminoto dari SI sama-sama berangkat ke Mekkah. Pada saat itulah ketahuan bahwa Tjokroaminoto sering tidak sembahyang. Ada juga desas-desus bahwa ia menyelewengkan dana delegasi. Lebih-lebih, tingkah laku isterinya (mantan seorang penari Solo) dinilai mengecewakan. Masalah ini kemudian disebarkan oleh orang-orang Muhammadiyah sehingga membuat keruh hubungan antara kedua organisasi tersebut di tanah air.

Terlepas dari konflik-konflik di atas, gerakan-gerakan Islam yang bersatu dalam MIAI dapat bertahan hingga tahun awal pendudukan Jepang. Pada mulanya Jepang memang mencoba mengeksploitasi MIAI

14. Kemungkinan besar Ahmadiyah Lahore dapat diterima oleh ormas Islam lainnya waktu itu adalah karena, berbeda dengan Ahmadiyah Qadiyan, mereka mengakui Mirza Ghulam Ahmad hanya sebagai pembaru (mujaddid), bukan Nabi.

15. Noer, Gerakan Modern Islam, 264.

16. Noer, Gerakan Modern Islam, 255-60.

untuk kepentingannya, tetapi tidak begitu berhasil. Maka pada tahun 1943, Jepang mensponsori wadah baru bagi gerakan-gerakan Islam yang diberi nama 'Majelis Sjuro Muslimin Indonesia' (Masjumi).¹⁷ Organisasi ini didominasi oleh tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah, dan tokoh kaum tua, Hasjim As'jari, dipilih sebagai pemimpin puncaknya. Jepang memang berkeinginan untuk memobilisasi massa Islam untuk perang Asia Raya, sementara kalangan Islam melihat hal ini sebagai kesempatan untuk memperkuat posisi mereka.

Setelah proklamasi kemerdekaan 17 Agustus 1945, gerakan-gerakan Islam kembali berusaha mempersatukan kekuatan. Maka pada Nopember 1945 dilaksanakanlah Kongres Umat Islam di Yogyakarta, dan pada acara tersebut terbentuk satu partai politik yang mewadahi semua gerakan Islam di Indonesia yang diberi nama 'Masjumi' (juga).¹⁸ Tetapi rupanya politik adalah medan yang sangat rentan dengan konflik, sehingga pada tahun 1947, Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) meninggalkan Masjumi. Hanya berselang tiga tahun kemudian, pada tahun 1952 NU juga meninggalkan Masjumi. Demikianlah persatuan Islam di ranah politik tidak bisa bertahan lama.

Karena Masjumi menentang Demokrasi Terpimpin usulan Soekarno, dan sebagian pemimpin Masjumi dituduh terlibat dalam pemberontakan PRRI, maka pada bulan Agustus 1960 partai tersebut dibubarkan oleh Soekarno dan beberapa pemimpinnya dijebloskan ke penjara. Pada periode ini, yang banyak bermain di ranah politik dari kalangan organisasi Islam tinggal NU dan dalam batas tertentu, juga Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti). Dukungan NU dan Perti terhadap Demokrasi Terpimpin jelas semakin memperburuk hubungan antara tokoh-tokoh kedua organisasi itu dengan tokoh-tokoh Masjumi.¹⁹

Dalam perkembangan seterusnya, gerakan-gerakan Islam tidak pernah lagi dapat bersatu dalam satu partai politik. Memang segera setelah kejatuhan Soekarno, pada tahun 1967-1969, ada usaha-usaha untuk

17. Lihat Benda, Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Bab Tujuh.

18. Untuk sejarah kajian sejarah Masjumi, lihat Deliar Noer, Partai Islam di Pentas Nasional (Jakarta: Grafiti Press, 1987).

19. Karena itu tidak heran kalau Ahmad Syafi'i Maarif menilai bahwa 'Demokrasi Terpimpin' adalah 'politik belah bambu' Soekarno, yaitu Masjumi diinjak dan NU diangkat. Lihat Ahmad Syafi'i Maarif, Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia (Bandung: Mizan, 1993), 178-186.

mempersatukan gerakan Islam kembali, tetapi usaha ini tidak pernah berhasil. Demikian pula ketika pada awal tahun 1990-an ICMI didirikan, sebagian orang berpikir organisasi ini dapat menjadi wadah bersama gerakan-gerakan Islam, tetapi pemimpin NU, Abdurrahman Wahid, menolak untuk bergabung.²⁰

Patut pula dicatat bahwa konflik intra-umat Islam tidak hanya terjadi antar organisasi yang berbeda, tetapi juga antar sesama Muslim dalam satu organisasi. Misalnya, belum sampai berusia satu dasawarsa, Sarekat Islam sudah mengalami konflik internal antara kubu yang berorientasi Islam dan kubu yang berorientasi kiri (komunis).²¹ Di kalangan NU, terjadi pula konflik internal ketika organisasi ini harus memutuskan bagaimana menyikapi Demokrasi Terpimpin yang diterapkan Soekarno.²² Tokoh-tokoh semisal Bisri Syansuri dan Moch. Dachlan antara lain termasuk orang-orang yang keras menentang Demokrasi Terpimpin, sementara Wahab Chasbullah dan Idham Chalid memilih bergabung dengan Soekarno. Pertarungan di tubuh NU antara kubu Situbondo dan kubu Cipete di awal tahun 1980-an merupakan contoh lain dari perseteruan internal dalam organisasi Muslim tradisional ini di masa Soeharto.²³

Sementara itu, sejak tahun 1975, atas keinginan pemerintah Orde Baru, didirikanlah Majelis Ulama Indonesia (MUI), di mana wakil-wakil dari berbagai gerakan Islam diakomodasi. Meskipun MUI tidak mempunyai kekuasaan memaksa selain memberi fatwa, pemerintah seringkali mendengarkan pandangan MUI. Dalam hal ini, sejak Orde Baru hingga sekarang, MUI telah mengeluarkan banyak fatwa, di antaranya adalah menetapkan bahwa aliran-aliran tertentu sebagai sesat (misalnya Ahmadiyah dan Salamullah), terutama karena dianggap telah menyimpang dari prinsip-prinsip *aqidah* Islam.²⁴ Beberapa tindak

20. Tentang ICMI, lihat Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class" Indonesia No. 56 (1993), 1-37; dan R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation" *The Journal of Asian Studies* Vol. 55 No. 3 (1996), 613-34.

21. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern* Terj. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991), 262-67.

22. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967* Terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtar (Yogyakarta: LKiS, 2003), 285-97.

23. Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1994), Bab 4.

24. Untuk kajian awal mengenai beberapa kasus aliran yang difatwa sesat atas tuduhan 'menodai agama', lihat Rumadi, *Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam KUHAP* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

kekerasan terhadap kelompok Ahmadiyah di Indonesia tahun 2005 dan 2006 yang lalu antara lain mendasarkan diri pada fatwa MUI tentang kesesatan Ahmadiyah tersebut.

Kalau dilihat secara politis, pada masa Orde Baru, MUI sebenarnya sangat tergantung pada pemerintah sehingga posisinya sangat lemah dibanding ormas-ormas Islam lain yang independen. Tetapi setelah jatuhnya Orde Baru, MUI mulai bergerak mandiri, terutama karena MUI mulai berhasil mengumpulkan dana sendiri yang (konon) didapatkannya melalui sertifikasi halal dan keterlibatan pengurusnya sebagai komisaris Bank-Bank Syari'ah yang semakin menjamur di Indonesia. Selain itu, beberapa gerakan Islam ideologis juga mulai mendapatkan kedudukan di MUI, bahkan dalam perkembangan akhir-akhir ini tampaknya mereka sudah 'menguasai' kendali terhadap kebijakan-kebijakan MUI.

Terbukanya keran demokrasi di era reformasi semakin melempangkan jalan bagi munculnya berbagai organisasi Islam di tanah air, dengan beragam orientasi dan paham. Selama Orde Baru, organisasi-organisasi Islam yang berwatak ideologis tidak dapat diterima kehadirannya oleh pemerintah, sehingga tidak heran setelah Orde Baru jatuh, organisasi-organisasi jenis ini banyak bermunculan. Beberapa studi tentang organisasi Islam seperti FPI dan Laskar Jihad memang menunjukkan kemungkinan adanya dukungan dari kalangan tentara dan/atau polisi pada mereka.²⁵ Dengan demikian, memang sulit kiranya untuk memahami gerakan-gerakan Islam radikal di era reformasi ini tanpa menyelidiki lebih jauh keterkaitan mereka dengan kelompok-kelompok kepentingan lainnya.

Boleh jadi sebagian kaum Muslim mulai jenuh dengan ormas-ormas besar Islam semisal Muhammadiyah dan NU yang sibuk dengan rutinitas atau dengan 'syahwat' politik para elitnya, sedangkan ormas-ormas Islam yang baru muncul justru terkesan dapat memberikan 'sesuatu' yang lain pada mereka. Jika asumsi ini benar, maka ormas-ormas besar Islam harus segera melakukan evaluasi mengenai program-program yang selama ini dilaksanakan, dan lebih penting lagi, mengenai tingkah laku

25. Untuk FPI, lihat Al-Zastrow, *Politik Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2007), dan mengenai Laskar Jihad, lihat Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (New York: Southeast Asian Program, Cornell University, 2006).

para pemimpin mereka.

Saya kira siapa pun orangnya yang berpikir realistis saat ini, tentu ia tidak akan lagi bermimpi untuk dapat mempersatukan semua gerakan Islam yang berbeda-beda paham dalam satu organisasi sosial apalagi dalam satu partai politik.

Pertanyaan penting adalah, apakah sistem demokrasi kita sekarang dapat menjadi sarana yang positif bagi hubungan yang sehat, damai dan berkeadilan di antara sesama gerakan Islam? Tampaknya kita harus memberikan jawaban positif terhadap pertanyaan ini. Masalahnya kemudian, bagaimana kiranya kita dapat memfungsikan demokrasi sehingga dapat membawa kita kepada hasil yang positif tersebut? Saya kira hal ini hanya akan terwujud jika demokrasi politik dapat berkembang ke arah demokrasi sosial, yakni terwujudnya keadilan sosial bagi seluruh rakyat, dan ormas-ormas Islam harus terlibat aktif dalam upaya mewujudkan cita-cita mulia tersebut.

Perbedaan dalam Masalah Kebudayaan

Masalah ketiga yang menimbulkan pertikaian di kalangan umat Islam adalah perbedaan dalam masalah hakikat dan arah kebudayaan Indonesia. Sebagai bangsa yang dijajah sangat lama oleh bangsa Belanda, kaum Muslim Indonesia telah mengembangkan sikap yang ambivalen terhadap kebudayaan Barat yang pada mulanya diperkenalkan oleh kaum penjajah itu.

Dalam beberapa pemberontakan kaum pribumi melawan Belanda di beberapa daerah di Nusantara, Islam telah menjadi identitas perekat sekaligus pembeda *vis-à-vis* musuh asing yang kafir (Kristen). Dalam rangka mempertegas perbedaan itu, sebagian ulama tradisional bahkan melarang kaum Muslim meniru pakaian orang Belanda (misalnya memakai dasi dinyatakan haram). Bahkan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang terpusat di banyak pesantren dan madrasah tidak mau mempelajari huruf latin yang diperkenalkan oleh orang Belanda.

Namun tidak semua tokoh Islam berpandangan demikian. Seperti telah disinggung di muka, gerakan pembaruan Muhammadiyah dengan berani mencoba mengembangkan lembaga-lembaga pendidikan yang

sesuai dengan kurikulum yang ditentukan oleh pemerintah kolonial (meskipun ditambah dengan pelajaran agama) dalam rangka memodernkan pendidikan Islam, mendapatkan subsidi dari pemerintah dan menyaingi lembaga-lembaga pendidikan yang dikelola oleh misionaris Kristen.²⁶ Selain itu, cukup banyak kaum Muslim yang masuk ke sekolah-sekolah yang didirikan oleh pemerintah kolonial Belanda sendiri. Sedangkan kaum Muslim lainnya lebih suka kepada lembaga-lembaga pendidikan Taman Siswa yang mengajarkan budaya tradisional, khususnya budaya Jawa, memiliki orientasi kebangsaan yang cukup kental (karena itu menolak subsidi pemerintah Belanda), tapi juga menawarkan pendidikan Barat seperti pelajaran bahasa-bahasa Eropa dan matematika.

Kalau kita perhatikan tokoh-tokoh gerakan Islam di awal abad ke-20, khususnya di kalangan reformis, maka kita akan lihat betapa kebanyakan dari mereka adalah orang-orang yang mendapatkan pendidikan Belanda. Orang-orang seperti Agus Salim, M. Natsir, Mohammad Roem, Tjokroaminoto dan lain-lain, adalah orang-orang yang pernah belajar di sekolah-sekolah Belanda. Bahkan banyak di antara mereka yang mempelajari Islam justru dari buku-buku yang berbahasa Eropa karena mereka memang tidak menguasai bahasa Arab. Konon para aktivis *Jong Islamieten Bond* (JIB) yang didirikan oleh Agus Salim dan kawan-kawan tahun 1925 seringkali berdiskusi tentang Islam dengan menggunakan bahasa Belanda. Mungkin inilah sebabnya mengapa kalangan Muslim reformis pada mulanya lebih mudah berdekatan dengan aktivis dari kalangan kebangsaan yang juga lulusan sekolah Belanda.

Tetapi konflik yang keras antara para aktivis gerakan Islam dengan mereka yang di luar gerakan Islam, atau lebih tegasnya, antara *santri* dan *abangan* juga terjadi pada dekade-dekade awal abad ke-20. Pada akhir dekade 1920-an, kalangan abangan mulai mempertanyakan ketepatan ajaran Islam mengenai poligami dan naik haji. Bahkan dalam catatan Deliar Noer, pada tahun 1930, sebuah artikel diterbitkan di *Swara Umum* mengkritik banyaknya kaum Muslim yang berangkat haji ke Mekkah. Penulis artikel itu mengatakan bahwa berhaji sangat merugikan secara ekonomi, dan banyak warga Indonesia yang tidak pulang lagi karena

26. Untuk diskusi lebih rinci mengenai masalah kebudayaan dan agama di Indonesia, lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened*, Chapter 5.

meninggal di perjalanan atau di Mekkah. Si penulis bahkan mengatakan bahwa berhaji sama dengan menyembah berhala Arab.²⁷

Penulis artikel tersebut tampaknya membaca tulisan-tulisan Barat yang cenderung negatif terhadap Islam. Selain itu, sepertinya ada kecenderungan di kalangan abangan untuk menekankan bahwa Islam, Kristen dan kebudayaan Barat secara umum, tidaklah dapat menghilangkan budaya asli setempat, yakni budaya Jawa, yang dianggap lebih luhur. Di sisi lain, kalangan santri tentu marah dengan artikel itu. Salah satu bentuk reaksi kaum santri adalah pembelaan yang bersifat apologis (seperti tampak dari nama majalah Persis, *Pembela Islam*), yakni suatu pembelaan yang menekankan kebenaran Islam dan kelemahan pandangan lawan. Secara umum, model reaksi apologetis kaum santri ini memang tidak hanya ditujukan kepada para pengusung keagungan kebudayaan lokal, tetapi juga kepada para pemuja kebudayaan Barat.

Polemik kebudayaan di awal tahun 1930-an yang melibatkan S.T. Alisjahbana di satu pihak, dan tokoh-tokoh seperti Ki Hajar Dewantara (dari Taman Siswa) dan dr. Soetomo (dari Budhi Oetomo) di pihak lain, dapat lebih memperjelas makna artikel *Swara Umum* di atas.²⁸ Takdir berargumen bahwa karena Indonesia belum ada di masa lalu, maka kebudayaan Indonesia itu belum ada. Tugas para cendekiawan adalah menentukan ke arah mana kiranya kebudayaan Indonesia yang akan terwujud di masa depan. Bagi Takdir, kebudayaan Indonesia harus berkiblat ke Barat yang rasional dan individualis. Sementara bagi Soetomo dan Ki Hajar, kebudayaan Indonesia tidak harus berkiblat ke Barat, melainkan pada tradisi Timur yang tidak hanya menekankan rasionalitas, tetapi juga rasa, yang tidak individualis, tetapi kolektivistis. Mungkin penting dicatat bahwa meskipun Ki Hajar adalah Muslim, dia sebenarnya lebih tertarik pada pendalaman mistik Jawa (kejawen) dalam hidup spiritualnya. Kalau kita perhatikan buku Polemik Kebudayaan, maka suara kalangan santri tampak tidak terwakili di dalamnya. Takdir memang ada sedikit menyebut kejayaan kebudayaan Islam klasik, tetapi hanya selintas. Sementara itu, di luar polemik Takdir, sebenarnya pada tahun 1937 telah terbit sebuah buku yang ditulis Mohammad Natsir berjudul *Cultuur Islam*

27. Noer, Gerakan Modern Islam, 278-80.

28. Achdiat K. Mihardja (ed.), Polemik Kebudayaan (Jakarta: Balai Pustaka, 1948).

yang oleh penulisnya “dihadapkan kepada pemoeda2 Islam perangkatan baroe”.²⁹ Buku ini banyak berbicara tentang kejayaan kebudayaan Islam Arab di abad pertengahan dan hanya sedikit bicara tentang kebudayaan Islam Indonesia. Meskipun demikian, dapatlah kiranya ditafsirkan bahwa bagi Natsir kebudayaan Indonesia yang dicita-citakannya adalah kebudayaan yang berdasarkan Islam. Apalagi di dalam buku ini Natsir dengan bangga mengutip pernyataan H.A.R Gibb bahwa “*Islam is indeed more than a system of theology, it is a complete civilization*”.

Selanjutnya dalam pembuangannya di Banda Neira, Sutan Sjahrir menulis pada akhir tahun 1936, bahwa Barat dan Timur tidak penting. “Kita tidak perlu mengambil yang satu atau yang lain, kita boleh menolak kedua-duanya, oleh sebab keduanya harus silam dan sekarang ini sedang tenggelam ke masa silam,” tulisnya.³⁰ Kemudian, seolah melanjutkan pandangan Sjahrir, pada tahun 1950, majalah Siasat menulis deklarasi kelompok Gelanggang yang antara lain berbunyi:

Kami adalah ahli waris yang sah dari kebudayaan dunia, dan kebudayaan ini kami teruskan dengan cara kami sendiri. Kalau kami berbicara tentang kebudayaan Indonesia, kami tidak ingat kepada melap-lap hasil kebudayaan lama sampai berkilat untuk dibanggakan, tetapi kami memikirkan suatu penghidupan kebudayaan baru yang sehat.³¹

Masalah kebudayaan ini kemudian menjadi wacana politik yang keras pada masa Demokrasi Terpimpin di awal tahun 1960-an, terutama ketika kelompok Manifes Kebudayaan yang didukung oleh intelektual yang berasal dari gerakan nasionalis sekuler dan juga gerakan Islam, berhadapan dengan LEKRA (Lembaga Kebudayaan Rakyat) yang didukung oleh PKI dan pemerintah.³² Dukungan kalangan gerakan Islam terhadap Manifes Kebudayaan tampaknya hanya karena sama-sama menganggap PKI sebagai lawan. Dalam kenyataannya, kalangan gerakan Islam juga membuat pernyataan kebudayaan yang berbasis doktrin Islam, seperti yang disampaikan MASBI (Majelis Seni dan Budaya Islam) pada tahun 1963. Singkatnya, kalangan Muslim di luar gerakan Islam

29. M. Natsir, *Cultuur Islam* (Bandoeng: Pendidikan Islam Bg. Penjiaran, 1937).

30. Syahrazad, *Renungan Indonesia* (Djakarta: Pustaka Rakjat, 1951), 115.

31. Asrul Sani, *Surat-Surat Kepercayaan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1997), 3-4.

32. Tentang Manifes Kebudayaan, lihat D.S. Moeljanto dan Taufiq Ismail (eds.), *Prahara Budaya: Kilas Balik Ofensif LEKRA/PKI dkk* (Bandung: Mizan-Republika, 1995).

cenderung pada humanisme universal dengan Pancasila sebagai basis ideologi nasionalnya, sedangkan kaum Muslim dari gerakan-gerakan Islam cenderung ingin menjadikan Islam sebagai dasar bagi kebudayaan Indonesia.

Ketika Orde Baru mulai ditegakkan pada awal tahun 1970-an, pemerintah dengan bantuan negara-negara Barat merancang program pembangunan atau yang dikenal dengan istilah modernisasi. Pada saat itu muncul desas-desus bahwa Islam dianggap sebagai penghalang bagi program-program pembangunan karena tokoh-tokoh Islam seringkali menunjukkan kekuatiran akan pembaratan (westernisasi). Dalam konteks inilah perdebatan mengenai modernisasi di awal Orde Baru terjadi. Tulisan Cak Nur berjudul 'Modernisasi adalah Rasionalisasi, bukan Westernisasi' tampak merupakan upaya untuk menepis anggapan bahwa Islam menghalangi pembangunan. Sementara slogan 'Islam Yes, Partai Islam No?' sepertinya melegitimasi pandangan bahwa modernisasi politik menghendaki sekularisasi.³³

Pada masa kekuasaan Soeharto, politik kebudayaan pemerintah diarahkan untuk menggabungkan visi humanisme sekuler dengan kebudayaan Jawa (*abangan/priyayi*), khususnya yang tercermin dalam buku sang arsitek Orde Baru, Ali Moertopo, berjudul Strategi Kebudayaan. Buku yang diterbitkan oleh CSIS (*Centre for Strategic and International Studies*) ini menggambarkan kebudayaan Indonesia secara esensial.³⁴ Konon kebudayaan asli Indonesia itu tercermin dalam Pancasila yang intinya sudah ada sejak sebelum datangnya agama-agama besar seperti Hindu, Buddha, Islam dan Kristen. Semua agama ini hanya memperkaya, tidak menghapuskan kebudayaan asli tersebut. Lebih lanjut, kebudayaan asli Indonesia itu tidak memperbolehkan konflik (baca: oposisi pada pemerintah) sebab ia menekankan nilai-nilai kekeluargaan, kerjasama dan harmoni. Penafsiran ala budaya politik kekeluargaan inilah yang kemudian mewarnai doktrin P4 yang dipropagandakan ke seluruh rakyat Indonesia ketika itu.

Pandangan-pandangan Moertopo segera mendapat tanggapan

33. Tulisan-tulisan ini kemudian diterbitkan dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).

34. Ali Moertopo, *Strategi Kebudayaan* (Jakarta: CSIS, 1978).

keras dari H.M Rasjidi, seorang tokoh Muslim reformis.³⁵ Rasjidi bahkan meragukan bahwa buku Strategi Kebudayaan ditulis sendiri oleh Moertopo. Ia mencurigai bahwa penulisnya adalah A.M.W. Pranarka, seorang intelektual Katolik di CSIS. Bagi Rasjidi, klaim-klaim yang dibuat dalam buku itu tidak lebih dari upaya untuk memarginalkan posisi Islam dalam kebudayaan bangsa. Baginya, Islam bukan hanya memperkaya, melainkan mengubah kebudayaan masyarakat Indonesia. Tujuan dari buku ini, lanjut Rasjidi, sebenarnya adalah upaya mempertegas garis pemisah antara Muslim abangan dan Muslim santri belaka. Padahal menurutnya, kedua kelompok itu harus dianggap sebagai Muslim.

Sementara itu, sejak pertengahan tahun 1980-an, perkembangan ekonomi Indonesia yang semakin baik telah membuka peluang bagi munculnya Muslim kelas menengah. Sebagian dari mereka ini datang dari keluarga santri yang memperoleh pendidikan modern sekuler. Banyak di antara mereka itu ketika menjadi mahasiswa ikut aktif dalam kegiatan-kegiatan keislaman di kampus. Maka tak heran kalau kalangan kelas menengah Muslim ini kemudian mengembangkan budaya Islam yang berbeda dari kalangan bawah. Mereka misalnya naik haji dengan fasilitas mewah melalui ONH plus, suka membaca majalah-majalah pop Islam, dan memakai pakaian muslimah yang mahal dan modis. Di kalangan tertentu, mereka juga memproduksi karya-karya musik, sastra, novel, dan komik Islam sebagai alternatif dari produk-produk yang datang dari Barat atau Asia seperti Jepang dan India. Kelahiran ICMI di awal tahun 1990-an dan pesta budaya Islam yang dikenal dengan Festival Istiqlal seringkali dilihat sebagai wujud dari munculnya budaya kelas menengah santri di Indonesia.

Sementara itu angin demokrasi yang bertiup kencang di Indonesia setelah jatuhnya Orde Baru semakin membuka lebar perjumpaan dan perbenturan budaya di Indonesia. Sulit dimungkiri bahwa globalisasi adalah juga dominasi budaya Barat, tetapi pada saat yang sama, perlawanan dan penyesuaian dari pihak yang didominasi terus terjadi pula. Dengan kata lain, 'oksidentalisme' sama naifnya dengan 'orientalisme'.

Penutup

35. Muhammad Rasjidi, Strategi Kebudayaan dan Pembaharuan Pendidikan Nasional (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).

Terdapat tiga masalah utama konflik intra Islam yang terjadi di Indonesia, yaitu konflik ideologis antara kaum Muslim yang beorientasi pada ideologi kebangsaan dan kaum Muslim yang ingin menjadikan Islam sebagai ideologi Negara; konflik organisasi dan paham keagamaan, dan konflik mengenai hakikat dan arah kebudayaan nasional. Ketiga kelompok masalah konflik ini ternyata masih berkembang hingga sekarang. Mengingat bahwa konflik-konflik tersebut memiliki akar sejarah yang panjang bagi bangsa ini, maka adalah naif apabila kita berharap konflik akan dengan mudah disingkirkan. Hampir mustahil dapat menghapuskan konflik karena ia adalah sesuatu yang alamiah dan wajar dalam sebuah masyarakat, lebih-lebih yang majemuk seperti Indonesia.

Cuaca demokrasi yang telah berlangsung selama satu dekade lebih di negeri ini seharusnya dapat memberikan kesempatan yang luas buat penanganan konflik-konflik tersebut sebaik-baiknya. Memang ada kesan bahwa dalam era reformasi, kebebasan seperti sering kali kebablasan dan akibatnya konflik malah sering kali terjadi. Demokrasi harus dibangun melalui latihan yang terus-menerus hingga akhirnya tertanam dalam budaya demokrasi itu sendiri di masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abaza, Mona., "Indonesian Azharites Fifteen Years Later" *Sojourn* Vol.18 No.1 (2003), 139-153.
- , "More on the Shifting Worlds of Islam: The Middle East and Southeast Asia: A Troubled Relationships?" *The Muslim World* Vol.97 (2007), 419-36.
- Al-Zastrow, *Politik Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2007).
- Anshari, Endang Saifuddin., *Piagam Jakarta 22 Juni 1945, Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).
- Asrul Sani, *Surat-Surat Kepercayaan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1997), 3-4.
- Benda, Harry J., *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* Terj. Daniel Dhakidae (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980).
- Bruinessen, Martin van., *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- Dijk, C.van., *Darul Islam, Sebuah Pemberontakan* (Jakarta: Grafiti, 1983).
- Effendy, Bahtiar., *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).
- Fealy, Greg., *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967* Terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtar (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Hasan, Noorhaidi., *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (New York: Southeast Asian Program, Cornell University, 2006).
- Hassan, Muhammad Kamal., *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982).
- Heeren, Katinka van., "Cruelty, Ghosts, and Verses of Love" *ISIM Review* No.22 (Autumn, 2008), 20-21
- Hefner, Robert W., "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class" *Indonesia* No. 56

- (1993), 1-37.
- Laffan, Michel., "An Indonesian Community in Cairo: Continuity and Change in a Cosmopolitan Islamic Milieu" *Indonesia* No. 77 (2004), 1-26;
- Liddle, R.William., "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation" *The Journal of Asian Studies* Vol.55 No.3 (1996), 613-34.
- Maarif, Ahmad Syafi'i., *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985).
- ., *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993).
- Madjid, Nurcholish., *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).
- Mandan, Arief Mudatsir (ed.), *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008).
- Mihardja, Achdiat K., (ed.), *Polemik Kebudayaan* (Djakarta: Balai Pustaka, 1948).
- Moeljanto, D.S. dan Taufiq Ismail (eds.), *Prahara Budaya: Kilas Balik Ofensif LEKRA/PKI dkk* (Bandung: Mizan-Republika, 1995).
- Moertopo, Ali., *Strategi Kebudayaan* (Jakarta: CSIS, 1978).
- Mujiburrahman, "Oposisi atau Integrasi? Islam dan Kebangsaan di Indonesia" *Tashwirul Afkar* No.22 (2007), 114-115.
- ., *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).
- Nasution, Adnan Buyung., *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: a Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959* (Jakarta: Sinar Harapan, 1992).
- Natsir, M., *Cultuur Islam* (Bandoeng: Pendidikan Islam Bg. Penjiaran, 1937).
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980)
- Rasjidi, Muhammad., *Strategi Kebudayaan dan Pembaharuan Pendidikan Nasional* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).

- Ricklefs, M.C., Sejarah Indonesia Modern Terj.Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991).
- Roff, William., "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s" Indonesia No.9 (1970), 73-88;
- Rumadi, Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam KUHP (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).
- Saifuddin, Achmad Fedyani., Konflik dan Integrasi, Perbedaan Faham dalam Agama Islam (Jakarta: Rajawali Pers, 1986).
- Syahrazad, Renungan Indonesia (Djakarta: Pustaka Rakjat, 1951).

Ketika Korban Menjadi 'Setan': Kasus Pengadilan Penyerangan Ahmadiyah di Cikeusik

Ade Armando

Abstract

The attackers who killed and savagely persecuted the Ahmadiyyas in Cikeusik was punished lightly. Prosecutors, defense lawyers, and judges argue, they could not be entirely blamed for the assault because it was occurred as a reaction to the action of the victims. This tragedy of the legal process was occurred because the construction of image that has been built on Ahmadiyya before the trial was started.

Keywords: *Ahmadiyya. freedom of religion*

Salah satu peristiwa hukum paling memprihatinkan pada 2011 lalu adalah pengadilan kasus penyerangan jemaat Ahmadiyah di Cikeusik. Para penyerang yang tindakannya sampai menewaskan tiga orang hanya dihukum ringan, hanya tiga hingga enam bulan. Sementara yang menjadi korban juga diadili dengan tuduhan melawan perintah hukum.

Dalam tulisan ini akan ditunjukkan bahwa pembiaran terhadap kebiadaban tersebut turut didasari oleh wacana yang terbentuk mengenai pihak yang sebenarnya menjadi korban, yakni kalangan Ahmadiyah. Keadilan menjadi tak terwujud terutama karena adanya apa yang disebut sebagai praktek 'demonisasi' terhadap Ahmadiyah. Demonisasi, dalam hal ini, dapat didefinisikan sebagai sebagai upaya sengaja untuk membangun pencitraan buruk terhadap kalangan tertentu yang diidentikkan sebagai kekuatan jahat, kekuatan setan (*demon*) yang mengancam.

Praktek demonisasi adalah hal yang lazim dilakukan untuk menyudutkan pihak lawan dalam sebuah konflik. Ketika sebuah kelompok tertentu disamakan dengan 'setan', pada dasarnya tidak diperlukan lagi pertimbangan rasional dan bukti empirik dalam

menghakiminya. Ketika sebuah kelompok dikategorikan sebagai 'setan', mereka dengan sendirinya salah. Kaum penganut Ahmadiyah di Cikeusik mengalami itu.

Hari Berdarah di Cikeusik

Tragedi Cikeusik terjadi pada 6 Februari 2011. Pada hari itu, lebih dari seribu pria—atas nama Islam—menyerang sebuah rumah tempat kediaman jemaat Ahmadiyah di kampung Peundeuy, desa Umbulan, sekira 5-7 jam dari kota Serang. Akibat penyerangan, tiga jemaat Ahmadiyah tewas dalam kondisi mengenaskan, sementara lima jemaat Ahmadiyah lainnya luka parah.

Kekejaman itu berawal dari upaya pengusiran seorang mubaligh Ahmadiyah bernama Ismail Suparman dari kampung tersebut. Sejak akhir 2010, kelompok yang menamakan diri Gerakan Muslim Cikeusik mendesak aparat keamanan untuk memerintahkan Suparman dan jemaatnya untuk keluar dari Cikeusik.

Kelompok anti Ahmadiyah ini berargumen bahwa dengan merujuk pada Surat Keputusan Bersama 3 Menteri tentang Ahmadiyah pada 2008, Ahmadiyah seharusnya tidak lagi berhak hidup di Cikeusik. Menurut mereka, masyarakat resah karena Suparman dan pengikutnya tak mau melebur dengan masyarakat, menyelenggarakan shalat Jumat dan pengajian eksklusif, dan terus menyebarkan ajaran Ahmadiyah yang sesat. Bahkan ada kabar bahwa Suparman digaji Rp 10 juta per bulan untuk menjalankan dakwah Ahmadiyah.

Suparman berulang kali dipanggil aparat desa dan berulang kali pula berusaha menjelaskan legalitas status Ahmadiyah dan hak mereka untuk beribadat sesuai dengan berbagai peraturan pemerintah yang ada. Ia juga menjelaskan bahwa keberadaan Ahmadiyah selama hampir 20 tahun di sana tidak pernah menimbulkan kontroversi. Penolakan ini membangkitkan amarah. Sejumlah pemuka agama kemudian memutuskan untuk mengusir sama sekali Suparman.

Sejak akhir Januari Februari 2011, kondisi Cikeusik sudah sangat menegangkan. Salah seorang tokoh Islam berpengaruh di daerah itu, KH Ujang Muhammad Arif berulang kali mengirimkan pesan melalui

berbagai media komunikasi—antara lain SMS—yang mengajak para ulama dan masyarakat untuk bersama-sama mengusir Ahmadiyah. Setidaknya pada empat tanggal berbeda, Ujang mengirimkan SMS berisikan ajakan untuk membubarkan Ahmadiyah di Cikeusik, pada 6 Februari 2011.

Tidak jelas juga apa yang dimaksudkan dengan kata 'membubarkan'. Tapi jelas, Ujang berharap ada rombongan massa yang akan datang berduyun-duyun ke tempat tinggal Suparman. Dalam salah satu SMS, Ujang bahkan mengatur strategi kedatangan massa, misalnya dengan menetapkan bahwa: “Yang datang dari arah selatan berkumpul di Prapatan Umbulan, sedangkan dari utara berkumpul di Masjid Cangkore.” Lebih dari itu, Ujang bahkan mengirimkan juga sebuah SMS yang mengingatkan bahwa para peserta aksi harus memakai pita biru yang dipasang di dada sebelah kiri. Tujuannya adalah sebagai ciri yang dapat digunakan untuk mengidentifikasi anggota rombongan. Dengan kata lain, Ujang sebenarnya sudah membayangkan bahwa memang akan ada konflik sehingga adalah penting untuk mengenali 'siapa kawan dan siapa lawan'.

Dalam salah satu SMSnya, Ujang sebenarnya mengingatkan agar tak ada yang memberitahu polisi soal rencana tersebut. Namun, tentu saja, pihak aparat keamanan dengan segera mengendusnya. Karena itulah pada 4 Februari 2011, Polres Pandeglang memanggil Suparman untuk datang ke kantor mereka dengan alasan meminta keterangan tentang status istrinya yang berkebangsaan Filipina. Nyatanya ketika Suparman dan keluarganya memenuhi panggilan, mereka diminta tidak kembali ke rumah mengingat adanya ancaman terhadap keselamatan jiwa mereka. Dengan kata lain, polisi berusaha 'mengamankan' Suparman.

Bila saja polisi tidak melakukan langkah itu, bisa dibayangkan bahwa yang harus menghadapi massa adalah keluarga Suparman. Dengan ditahannya Suparman, polisi berharap, mereka yang ingin menghancurkan Ahmadiyah hanya akan berhadapan dengan sebuah rumah kosong. Tentu saja, sangat mungkin rumah itu dihancurkan, tapi paling tidak tidak akan ada pembantaian terjadi.

Hanya saja, kabar mengungsinya Suparman ini sampai ke telinga

pengurus Ahmadiyah Jakarta. Karena informasi itu, 17 warga Ahmadiyah di bawah koordinasi Deden Sudjana – yang berposisi sebagai Kepala Penasehat Keamanan Jamaah Ahmadiyah -- berangkat ke Cikeusik pada 5 Februari. Tanah dan rumah yang didiami Suparman memang milik organisasi Ahmadiyah yang ditempatinya karena posisinya sebagai mubaligh. Dengan kata lain, kedatangan tim Jakarta di bawah koordinasi Deden ini dilakukan untuk melindungi 'aset Ahmadiyah'.

Bagi Deden dan kawan-kawan, kedatangan mereka ke Cikeusik adalah semacam kewajiban menjalankan perintah agama untuk mempertahankan hak milik mereka tatkala berhadapan dengan kezaliman. Menurut catatan Ahmadiyah, sampai 2010 ada 248 masjid/rumah Ahmadiyah yang dibakar dan dirusak massa. Karena itu, Deden datang dengan kesiapan untuk membela keyakinan dan apa yang mereka miliki.

Kedatangan Deden dan rombongan pada 5 Februari malam mengejutkan kepolisian Cikeusik. Karena itu, mereka segera bereaksi pada 6 Februari pagi dengan mendatangi dan menyarankan agar rombongan Deden meninggalkan rumah Suparman. Deden menolak permintaan itu mengingat mereka memang diamanatkan untuk melindungi hak milik mereka dari ancaman kaum anarkis. Deden juga meminta agar aparat keamanan melindungi mereka dari serangan yang mungkin terjadi.

Pihak kepolisian jelas tak siap. Ketika kemudian pada sekitar pukul 10 pagi, rombongan massa yang diprovokasi seruan Ujang benar-benar datang dan menyerbu rumah Suparman, polisi yang ada praktis tak melakukan apa-apa. Menghadang pun tidak. Pembantaian tak terhindarkan. Meski berusaha melawan, rombongan 17 orang Ahmadiyah menjadi bulan-bulanan. Mereka dilempari, dipukuli, dibacok, ditusuk, diseret, ditendangi, dibantai. Tiga korban tewas adalah Tubagus Chandra, Roni Pasaroni, dan Warsono.

Hasil otopsi para korban menunjukkan betapa bengisnya para pengeroyok membantai para jemaat Ahmadiyah. Almarhum Tubagus Chandra tewas dengan kerusakan luka pada bagian tubuh depan, lengan, leher, dada, punggung dan tungkai bawah. Ia tewas karena tulang-

tulangnyanya 'patah berkeping' dan karena 'patah tengkorak'. Kondisi almarhum Roni Pasaroni sama mengenaskannya. Ada luka di rahang. Ada lecet geser di bagian tulang iga. Rahang atas kepala patah. Ada resapan darah di kepala. Punggung bawah dia menunjukkan luka sayat; tanda dia disabet dengan benda tajam selagi dikeroyok. Kepala almarhum Warsono sobek. Ada tanda bahwa dia diseret sewaktu ajal mendekat. Ada pendarahan di kepalanya. Saat tubuhnya tak bernyawa, para penyerang masih melukai bagian zakar dengan benda tumpul.

Nasib salah satu korban parah, Ahmad Masihudin, memperjelas kebiadaban yang terjadi. Pada saat kejadian, dia lari ke sawah. Kepalanya dipukul bambu dan lehernya hampir digorok. Para penyerang mengambil uang Rp1,1 juta dari tas dia serta Blackberry Gemini. Dia diseret ke halaman rumah Superman, lantas dipukuli beramai-ramai. Dia selamat karena polisi merangkulnya dan menenangkan massa. Dianggap sudah tewas, dia dilempar begitu saja ke dalam pick-up polisi. Deden Sudjana sendiri kena sabetan golok di berbagai bagian tubuhnya: kepala, kaki dan tangan.

Pertanyaan tentang Keadilan

Apa yang terjadi di Cikeusik pada 6 Februari 2011 tentu adalah sebuah kejahatan kemanusiaan. Pertanyaannya: adakah kemudian hukum ditegakkan? Peristiwa biadab ini memang tidak berlalu begitu saja. Paska kejadian, aparat keamanan turun tangan menjaring mereka yang dianggap terlibat. Hanya dalam waktu sepekan setelah kejadian, polisi mulai menahan tersangka pelaku. Dalam waktu tak lama, 12 orang warga Cikeusik ditahan dan kemudian diadili. Salah satunya adalah KH Ujang Muhammad Arif.

Pengadilan diselenggarakan sejak 26 April 2011 di Pengadilan Negeri Serang Banten. Para terdakwa diadili dua kali seminggu, di dua ruang terpisah, dengan sembilan hakim berbeda. Bila dilihat dari kecepatan penahanan serta intensitas penyelenggaraan pengadilan memang publik bisa tertipu bahwa negara serius menyikapi aksi pembantaian ini.

Dalam kenyataannya, yang terjadi sama sekali berbeda. Sejak awal

tanda-tanda bahwa para penyerang akan dihukum ringan sudah terasa. Pengadilan sendiri berlangsung dengan mencekam. Tak jarang takbir massa yang diikuti dengan teriakan 'Ahmadiyah Kafir', 'Ahmadiyah Sesat!', menggema di ruang sidang. Hakim sendiri kelihatan tak berdaya menghadapi tekanan massa. Jaksa tampak bersikap bersahabat dengan para terdakwa.

Benar saja, vonis yang dijatuhkan hakim pada 28 Juli, ternyata sangat rendah. Para terdakwa hanya divonis antara tiga sampai enam bulan penjara potong masa tahanan. Beberapa orang di antaranya dalam waktu singkat segera meninggalkan tahanan karena sudah menjalani tahanan dalam masa yang sama dengan vonis yang dijatuhkan.

Di sisi lain, yang sama tragisnya adalah bahwa pengadilan juga memutuskan untuk memperkarakan jemaat Ahmadiyah sendiri. Dedan Sudjana, yang memang ditugaskan untuk mengamankan 'aset Ahmadiyah' ditahan dan diadili dengan tuduhan: menghasut, melawan perintah petugas dan penganiayaan. Ia juga akhirnya dijatuhi vonis enam bulan penjara potong masa tahanan.

Pengingkaran atas rasa keadilan ini dimulai dengan tuntutan jaksa. Kendati nyata sekali bukti yang menunjukkan bagaimana pembantaian terjadi, jaksa hanya mengajukan tuntutan penjara ringan kepada mereka yang terbukti melakukan penghasutan maupun yang melakukan kekerasan.

Terhadap beberapa tokoh penghasut, yakni Ujang dan beberapa ulama lainnya, jaksa hanya meminta hakim menjatuhkan hukuman terhadap para terdakwa dengan pidana penjara maksimal tujuh bulan. Padahal, Pasal 160 KUHP yang digunakan sebenarnya menetapkan pidana maksimal lima tahun.

Hakim sendiri kemudian mengambil posisi serupa. Terasa sekali bahwa hakim mengada-ada untuk memberi pembenaran yang melindungi para pemuka agama itu. Saat memvonis Ujang, hakim menyatakan bahwa meskipun terdakwa memang terbukti bersalah menghasut untuk melakukan perbuatan pidana, tapi ada dua hal meringankan yang dijadikan pertimbangan. Pertama, apa yang dilakukan Ujang adalah

karena permintaan masyarakat yang resah terhadap keberadaan Jamaah Ahmadiyah. Kedua, Ujang sendiri adalah ulama besar yang keberadaannya sangat dibutuhkan masyarakat.

Terhadap Endang bin Sidik, seorang guru mengaji yang dituduh menganjurkan perbuatan melawan hukum, pertimbangan tentang hal yang meringankannya juga sama mencengangkannya. Menurut hakim, Endang cukup dihukum ringan karena jemaah Ahmadiyah sendiri turut menyebabkan terjadinya tindak pidana tersebut karena tidak mengindahkan perintah petugas keamanan untuk meninggalkan tempat kejadian.

Adapun terhadap pelaku pembantaian, jaksa juga mengajukan tuntutan rendah. Isi dakwaan hanya menyangkut pengeroyokan, penganiayaan, bukan pembunuhan. Misalnya dalam kasus terdakwa Dani bin Misra yang terbukti terlibat dalam pembunuhan Warsono dan Roni. Dani melempar batu ke kepala Warsono dan setelah korban tersungkur ia memukul punggung, kepala dan leher Warsono sebanyak enam kali. Ia juga memukul bagian belakang tubuh Roni.

Terhadap Dani, pasal yang digunakan jaksa adalah Pasal 170 KUHP yang sebenarnya menetapkan hukuman penjara maksimal 12 tahun untuk tindak kekerasan pengeroyokan yang menyebabkan kematian. Nyatanya, jaksa hanya mengajukan tuntutan penjara lima bulan pada Dani

Hakim kemudian bahkan memberi vonis lebih rendah lagi: Dani hanya dihukum penjara tiga bulan. Lagi-lagi hal yang dianggap hakim meringankan Dani adalah karena jemaat Ahmadiyah dianggap turut menjadi penyebab terjadinya tindak pidana karena tidak mengindahkan perintah petugas keamanan untuk meninggalkan tempat kejadian. Hal-hal yang meringankan lain adalah: terdakwa masih muda (17 tahun), sopan, terus terang, menyesal dan belum pernah ditahan. Logika serupa digunakan majelis hakim pada para terdakwa pelaku pengeroyokan lain.

Membaca Teks Hukum secara Kritis

Dagelan pengadilan ini semakin terasa dalam kasus Deden Sudjana,

koordinator tim Ahmadiyah yang menjadi sasaran aksi brutal massa. Deden dijadikan terdakwa dengan dasar tuduhan mengada-ada. Menurut jaksa, ia bersalah melakukan tindak pidana penghasutan, melawan perintah petugas dan penganiayaan.

Deden memang berada di barisan terdepan untuk menghadapi ratusan orang yang menyerbu rumah Suparman. Tapi itu jelas dilakukannya untuk mempertahankan hak milik organisasi dari serangan mereka yang tak berhak. Pertarungan berlangsung di tanah milik Ahmadiyah. Ketika Deden memukul salah seorang penyerbu, itu dilakukannya dalam kapasitas seseorang yang sedang mempertahankan hak miliknya. Apa yang dilakukan Deden sejajar dengan seorang pemilik rumah yang 'menyerang' perampok yang berusaha merampas hak miliknya.

Jaksa juga mempersoalkan bahwa di rumah Suparman, polisi menemukan tombak, batu dan ketapel. Bagi jaksa, ini merupakan bukti bahwa Deden dan kawan-kawan tidak memiliki niat baik untuk bermusyawarah. Tentu saja fakta ini bisa dibaca dengan sudut pandang berbeda. 'Persenjataan' yang tersedia di rumah Suparman layak dibaca sebagai bentuk upaya mempertahankan diri. Deden sadar bahwa gerombolan yang menyerbu mungkin sekali akan menggunakan jalan kekerasan – sebagaimana yang sudah menimpa berbagai permukiman Ahmadiyah yang diserang oleh gerombolan anarkis di sejumlah tempat lain. Karena itu ia bersiap-siap.

Tuduhan lain terhadap Deden adalah bahwa ia melawan perintah petugas. Aparat kepolisian memang sudah menyarankan agar Deden meninggalkan rumah Suparman mengingat adanya ancaman penyerbuan. Namun kalau Deden menolak saran itu tentu bukanlah melawan perintah petugas mengingat ia berada di tanah sah milik Ahmadiyah. Dengan kata lain, pilihan Deden untuk berada di rumah Suparman bukanlah tindakan melanggar hukum. Sang petugas hanya meminta Deden untuk mengevakuasi diri, mengingat polisi 'tak sanggup' menjalankan kewajibannya melindungi warga yang seharusnya dilindunginya melawan gerombolan yang melanggar hukum.

Dalam dakwaan jaksa, Deden digambarkan sebagai orang yang

sengaja menghasut agar kekerasan terjadi. Sebagai bukti, jaksa menampilkan cuplikan dialog antara Deden dengan Hasanuddin, Kanit Intel Polsek Cikeusik, Hasanudian, yang meminta Deden untuk meninggalkan rumah Suparman mengingat pihak kepolisian khawatir dengan massa yang mungkin akan mendatangi rumah tersebut. Dalam dialog yang rekaman videonya kemudian tersebar luas itu, Deden memang sempat mengeluarkan kata-kata (yang ditujukan pada Hasanuddin): "Kalau kepolisian tidak sanggup,.. lepasin aja Pak,.. biarin banjir darah di sini, iya nggak Pak? Seru kan? Iya nggak Pak?"

Dalam rekaman video itu, terlihat pula ada seorang anggota Ahmadiyah yang merespons pernyataan Deden itu dengan mengatakan: "Kami siap, kami siap" – walau kemudian itu ditanggapi dengan cepat oleh Deden yang memberi isyarat agar pemuda itu tidak mencampuri dialog.

Masalahnya, cuplikan pembicaraan itu tak bisa dibaca sebagai kalimat-kalimat yang berdiri sendiri. Dalam rekaman video dialog sekitar 9 menit, sejak awal justru terlihat bahwa Deden menghendaki dialog. Sejumlah kalimat yang ia lontarkan, adalah:

"Kalau tidak suka, dialoglah... Jangan membakar, jangan menghasut, memaki, menimpuk, melempar... Ini negara hukum... Marilah tegakkan hukum sama-sama..Sudah ada SKB 3 Menteri, silakan baca..."

"Kalau kita bicara akidah, marilah kita dialog... Masalah multi tafsir itu kan saling berbeda,.. Kayak Syiah sama Sunni saling bom-boman masjid,.. Kita kan sedih sesama Islam, masjid dibom besoknya masjid ini dibom,.. Malu kita kan Pak? Masa Indonesia mau seperti itu?"

Dengan kata lain, bila diikuti secara lengkap, dialog tersebut justru menunjukkan keinginan Deden untuk berkomunikasi. Di bagian lain dia memang menyatakan bahwa jemaat Ahmadiyah terpaksa tak akan diam saja kalau hak milik mereka terus diserang. Tapi dia berulang kali mengatakan, seharusnya jalan yang ditempuh adalah dialog. Bahwa ia akhirnya menyatakan : "Kalau kepolisian tidak sanggup, lepasin aja Pak.. biar banjir darah..." – itu adalah ekspresi ironi yang sarkastis yang dilontarkan seseorang yang putus asa melihat betapa lemahnya aparat kepolisian yang ia harapkan pertolongannya.

Dengan segenap fakta itu, Deden ternyata tetap dinyatakan bersalah. Ia memang dibebaskan dari dakwaan 'menghasut', tapi Deden tetap dinyatakan bersalah melakukan tindak pidana 'melawan pejabat' dan 'penganiayaan'. Hukumannya: 6 bulan penjara potong masa tahanan. Sebagai perbandingan, Dani yang terbukti membunuh dihukum penjara hanya 3 bulan sementara Deden dihukum penjara 6 bulan.

Vonis Sudah Dijatuhkan Sebelum Peradilan

Keputusan pengadilan tersebut tentu memprihatinkan. Namun itu mungkin tak terlalu mengherankan bila diingat bahwa vonis terhadap Ahmadiyah sebenarnya sudah diambil bahkan sebelum pengadilan dimulai. Pada dasarnya manusia tidak bereaksi pada realitas objektif melainkan realitas subjektif. Secara sederhana, dapat dikatakan bahwa manusia tidak memahami dunia sebagaimana apa adanya melainkan berdasarkan tafsiran mengenai apa yang terjadi. Karena itu menjadi penting untuk memahami bagaimana imaji tentang dunia dikonstruksi.

Dalam kasus Ahmadiyah ini, apa yang dipandang sebagai pelanggaran hak asasi manusia dapat dipahami oleh kelompok tertentu sebagai sebuah kelayakan mengingat skema mental yang sudah terbangun mengenai Ahmadiyah. Ketika ada anggota Ahmadiyah dibunuh dengan bengis, kekejaman itu bisa menjadi nampak sebagai sesuatu yang layak karena ia dikategorikan sebagai 'sesat' atau 'jahat'.

Sejarah manusia memberikan banyak contoh. Ketika rakyat Jerman menyaksikan sendiri bagaimana saudara mereka sesama warga Jerman keturunan Yahudi ditindas oleh Nazi, mereka membiarkannya karena sebuah kepercayaan bahwa Yahudi adalah sumber masalah kehancuran ekonomi Jerman. Ketika orang-orang PKI dibantai, pembiaran terhadapnya juga bersumber pada sebuah keyakinan tentang kejahatan kaum Komunis. Keyakinan tidak harus didasarkan pada bukti. Keyakinan bisa datang dari ide.

Ini pula yang terjadi dalam kasus Ahmadiyah. Keputusan pengadilan yang nampak janggal bisa jadi sekadar mencerminkan ketakutan hakim atas desakan massa yang hari demi hari memenuhi ruang persidangan. Tapi walaupun itu bukan karena keyakinan para hakim,

keputusan yang diambil sekadar merefleksikan sebuah konstruksi imej tentang Ahmadiyah yang diyakini banyak orang dan karena itu memberi pembenaran terhadap kelayakan vonis yang seharusnya berpihak pada kebenaran.

Mendasar dalam keseluruhan gambaran adalah konstruksi tentang kelompok Ahmadiyah sebagai kaum 'sesat' yang melanggar peraturan perundangan dan meresahkan. Sebagai bukti bahwa mereka meresahkan, kelompok ini digambarkan sebagai 'tak mau berbaur' karena menyelenggarakan sholat Jumat dan pengajian eksklusif. Dalam hal ini yang lazim dijadikan rujukan adalah SKB Tiga Menteri tentang Ahmadiyah.

Sebuah pengamatan lebih seksama sebenarnya menunjukkan bahwa Suparman tidaklah melanggar SKB tersebut. SKB tidak pernah menyatakan bahwa Ahmadiyah dilarang di Indonesia. Yang dikatakan SKB, umat Ahmadiyah dilarang menyebarkan ajarannya. Lebih jauh lagi, SKB bahkan menyatakan bahwa tidak boleh ada pihak manapun yang melakukan kekerasan dan menyerang Ahmadiyah.

Suparman tidak melakukan hal terlarang itu. Jemaah Ahmadiyah di kampung itu hanya 25 orang. Suparman memang memimpin ritus peribadatan – seperti sholat dan mengaji – secara eksklusif, tapi itu dilakukan mengingat memang ada perbedaan di sana-sini dalam ajaran Ahmadiyah dengan keyakinan mayoritas umat Islam di daerah itu. Untuk alasan sama, Suparman tidak mengajak para tetangga non-Ahmadiyah untuk mengikuti shalat Jumat atau kegiatan keagamaan mereka. Mereka memang tidak melebur dalam artian melakukan kegiatan keagamaan bersama justru karena tujuan mereka memang tidak mendakwahkan ajaran mereka pada kalangan lain.

Namun demikian, isi SKB ataupun apa yang dilakukan Suparman nampaknya memang bukan hal yang relevan. Bagi para pemuka agama seperti Ujang, adalah tidak penting bahwa Suparman atau pengikut Ahmadiyah lainnya berlaku santun atau bersahabat atau 'melebur'. Bagi mereka, Ahmadiyah adalah '*demon*' (setan). Bagi mereka perseteruan ini adalah semacam peperangan antara menegakkan kebenaran melawan

kebathilan. Ini adalah semacam perang suci yang harus dijalankan.

Konstruksi imej ini pula yang kemudian mendorong lebih dari seribu orang berduyun datang ke rumah Suparman pada pagi berdarah tersebut. Keyakinan semacam itulah yang memungkinkan orang-orang waras mengeroyok, memukuli, menghantam dengan batu, dengan kayu, menyiksa para jemaat Ahmadiyah yang tak berdaya itu sampai mati.

Dan wacana itulah yang mengisi seluruh proses pengadilan. Para jemaat Ahmadiyah jelas-jelas diposisikan sebagai bersalah sejak awal, sementara para penyerang dicitrakan sebagai kalangan yang terprovokasi oleh perilaku kaum sesat. Dalam berbagai pertimbangan yang diajukan hakim, berulang kali dinyatakan bahwa walau penyerangan dan pembunuhan tersebut tak dapat dibenarkan secara hukum, namun pada dasarnya pihak Ahmadiyah dengan sengaja memprovokasi penyerangan.

Pengadilan tahu persis bahwa rencana penyerbuan ke rumah Suparman tidak berlangsung secara spontan dan tidak terencana. Karena itu, fakta bahwa rombongan Deden datang dengan mempersenjatai diri dengan tombak, ketapel dan batu sama sekali tidak bisa dipandang sebagai upaya untuk memprovokasi. Hakim tahu persis bahwa ketika Deden melayangkan tinju ke arah mereka yang masuk ke pekarangan rumah adalah dalam rangka mempertahankan diri dan bukan untuk 'menganiaya'. Hakim tahu persis bahwa ketika Deden dan rombongan tidak mau meninggalkan rumah adalah karena kewajiban untuk mempertahankan diri dan bukan untuk 'melawan perintah petugas'. Hakim tahu persis bahwa ketika Deden menyatakan 'biar saja banjir darah terjadi', itu bukanlah ungkapan harapan tapi ungkapan sarkastis terhadap ketidakberdayaan negara melindungi warga.

Namun, semua logika itu menjadi tidak berarti, karena pengadilan pada dasarnya memang sekadar mencari bukti untuk menjustifikasi keputusan yang akan menyelamatkan para penyerang yang sebenarnya telah melakukan tindakan di luar perikemanusiaan.

Pengadilan Cikeusik dengan demikian tidaklah menjadi tempat di mana keadilan ditegakkan. Vonis terhadap Ahmadiyah sebenarnya sudah dijatuhkan jauh hari sebelum peradilan dimulai. Vonis itu adalah:

Ahmadiyah bersalah karena mereka adalah kaum sesat. Apapun yang terjadi senantiasa harus merujuk pada vonis pertama itu. Para hakim, para jaksa, Tim Pembela Muslim hanya sekadar berpura-pura menjalankan sandiwara hukum untuk menunjukkan bahwa pengadilan secara faktual memang berlangsung.