

FAISAL RIZA

# AKTIVISME ISLAM KAUM URBAN

Politisasi Identitas, Mobilisasi, & Pragmatisme Politik

AKTIVISME ISLAM KAUM URBAN  
Politisasi Identitas, Mobilisasi, & Pragmatisme Politik



Aktivisme Islam itu, seperti tergambar dalam buku ini, memiliki spektrum yang sangat luas. Ia bisa mengacu kepada persoalan yang terkait dengan konsumsi, seperti halal food dan halal industry, hingga kepada persoalan politik atau bahkan radikalisme dan terorisme. Namun yang paling dominan dari makna aktivisme Islam itu belakangan ini lebih banyak mengacu kepada politik.

Buku ini secara khusus memotret dan menganalisis tentang politik Islam yang terjadi di perkotaan di Indonesia. Ia, misalnya, melihat bagaimana urbanisasi berpengaruh bagi lahirnya kegalauan identitas pada sebagian masyarakat. Dalam kondisi kegalauan identitas inilah berbagai kelompok Islamist berhasil mengambil hati mereka dan mengisinya dengan membangkitkan identitas keagamaan sebagai sanctuary dan sekaligus melihat politik nasional.

Akibatnya, mereka lebih mudah dimobilisasi mendukung demokrasi yang dimaknakan sebagai kekuasaan kelompok mayoritas atau majoritarianisme. Inilah yang mewarnai aktivisme Islam di perkotaan dalam beberapa tahun terakhir. Buku ini tidak hanya penting dibaca oleh masyarakat umum, tapi juga perlu dijadikan pegangan oleh para mahasiswa dalam kajian tentang sosiologi perkotaan di Indonesia.

Saya senang dan dengan tulus mengucapkan selamat atas penerbitan buku ini!

Dr. Ahmad Najib Burhani  
*Peneliti Senior di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)*

"Medan adalah kota besar dengan mayoritas Muslim tetapi dengan jumlah minoritas keagamaan yang signifikan. Kota yang secara etnis juga plural layaknya Indonesia mini ini juga dinamis secara ekonomi dan politik. Dalam konteks ini adalah alami jika kontestasi antarwarga dan antarkelompok, terutama berdasarkan keagamaan, yang tak jarang beririsan dengan masalah etnisitas, menjadi kuat. Masyarakat Muslim urban adalah salah satu agen penting perubahan sosial dan pembentuk karakter kebudayaan dan kewargaan kota Medan. Mereka membentuk dan terlibat dalam berbagai aktivisme yang pada satu sisi berfungsi untuk memperkuat identitas, dan pada sisi lain berkontribusi pada pengembangan masyarakat dan bangsa secara luas. Dinamika ini lah yang dipotret dan dianalisis dengan bagus dan tajam dalam buku Faisal Riza ini. Memahami masyarakat Muslim urban Medan kontemporer tidak dapat dilakukan dengan baik tanpa membaca buku ini."

Moch Nur Ichwan, PhD  
*Akademisi dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*

Buku yang ditulis Faisal Riza ini penting dibaca dari dua kepentingan sekaligus; secara akademis karena berisi konsep dan temuan sosiologis tentang gerakan Islam kontemporer di Indonesia, dan kepentingan praktis karena menjadi "panduan" bagi aktifis gerakan Islam perkotaan kontemporer.

Saya menemukan tesis di buku ini dan itu harus terus kita perdebatkan, bahwa aktifitas kelas menengah muslim perkotaan menjadi kunci perubahan ketika ia kontekstual dengan kepentingan zaman, artinya lepas dari perangkap urusan "halal-haram" semata.

Dr. Moh. Soehadha  
*Ketua Asosiasi Sosiologi Agama Indonesia*

Buku ini menjadi sangat menarik dalam kajian Sosiologi Agama. Sebab, arus perubahan sosial, ekonomi, dan politik yang begitu cepat berlangsung di sekitar kita, selalu mempengaruhi dan juga dipengaruhi oleh masyarakat agama. konstruksi respon pun beragam sebagaimana dipotret oleh saudara Faizal Riza dalam buku ini.

Harus disadari bahwa, kita tengah berada dalam era *post truth* yang tentu sangat memberi ruang bagi kembalinya peranan agama secara emosional.

Ini semacam antitesa terhadap janji modernitas yang tidak pernah pasti. Seperti kata Karen Armstrong, modernitas itu, menyimpan musuh dalam cerminnya sendiri.

Dr. Abdul Manaf Tubaka  
*Kepala Prodi Sosiologi Agama IAIN Ambon*



CV. PUSDIKRA Mitra Jaya  
Jln. Williem Iskandar Muda No - 2K/22 Medan  
Tlpn. (061) 8008-8209  
Email: cv.pusdikramitrajaya@gmail.com

ISBN 978-623-93007-0-8



CV. PUSDIKRA MJ

FAISAL RIZA



**AKTIVISME ISLAM**  
**KAUM URBAN**  
**(Politisasi Identitas, Mobilisasi dan**  
**Pragmatisme Politik)**



## DEDIKASI

Buku ini saya dedikasikan untuk Almarhum Bapak, yang mengajarkan kerja keras, kepasrahan, dan lebih banyak diam. Saya berharap beliau lebih bahagia di sisi Allah SWT. Amin.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا  
تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾  
مُذِنِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ  
فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui, dengan kembali bertobat kepada-Nya dan bertakwalah kepada-Nya serta laksanakanlah salat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah, yaitu orang-orang yang memecah belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Setiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka. (Q.S. Ar-Rum/30:30-32)

Faisal Riza

# **AKTIVISME ISLAM KAUM URBAN**

**(Politisasi Identitas, Mobilisasi  
dan Pragmatisme Politik)**



**CV. PUSDIKRA MJ**

**Copyright © 2020, Penerbit CV. Pusedikra Mitra Jaya, Medan**

Judul Buku : **AKTIVISME ISLAM KAUM URBAN**  
(Politisasi Identitas, Mobilisasi dan Pragmatisme Politik)

Penulis : Faisal Riza  
CV. Pusedikra MJ  
Jln. William Iskandar No. 2-K/ 22,  
Medan

Penerbit : CP: 081361060465 - 081361699291  
e-mail: [cvpusedikramitrajaya@gmail.com](mailto:cvpusedikramitrajaya@gmail.com)  
[perc.pusedikra@gmail.com](mailto:perc.pusedikra@gmail.com)

Cetakan Pertama : Maret 2020

Penata Letak : Faisal Riza

Desain Sampul : Idris Sadri

ISBN : 978-623-93007-0-8

**Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang**

Dilarang keras memperbanyak, memfotokopi sebagian atau seluruh isi buku ini, serta memperjualbelikannya tanpa mendapat izin tertulis dari penerbit

## KATA PENGANTAR

Sementara menunggu anak yang sedang sakit, seketika muncul ide menulis dan meramu beberapa tulisan yang ada untuk dibukukan. Ide ini sebenarnya semacam menyahuti keresahan saya dan beberapa teman sejak lama soal ketersediaan bahan bacaan dan referensi bagi mahasiswa di program studi Sosiologi Agama FIS UIN Sumatera Utara tempat saya berkhidmah sehari-hari. Buku ini adalah hasil penulisan ulang beberapa penelitian yang saya lakukan sejak tahun 2010 sampai 2019. Beberapa tulisan tersebut sudah dipublikasikan di beberapa jurnal di Medan, Pekanbaru, dan Yogyakarta. Pada umumnya tema-tema penelitian yang dilakukan berbeda tahun ini memuat tema sentral yaitu gerakan Islam politik, pemilu dan komunitas Muslim, otoritas Islam, dan organisasi Islam.

Pilihan judul “Aktivisme Islam: Politisasi Identitas, Mobilisasi, dan Pragmatisme Politik”, adalah wujud koncern saya terhadap realitas sosial politik kontemporer di mana gerakan-gerakan Aktivisme Islam menjadi kecenderungan umum di masyarakat urban kota di antara pertarungan mereka dengan gerakan identitas lain dan relasi struktur ekonomi politik di Kota. Saya berusaha meramu semua bahan tulisan itu sampai dia beraroma sosiologi agama, dengan mengurai pendekatan gerakan



sosial, meskipun tidak terbatas pada itu. Hal ini dimaksudkan agar buku ini bisa juga dibaca bukan hanya oleh peminat kajian sosiologi agama, tetapi khalayak yang lebih luas.

Secara sunnatullah, dalam pengerjaan sesuatu atau apa saja, sudah pasti mengalami berbagai kendala. Namun, Alhamdulillah, ridha Allah dan takdir-Nya juga yang menyuratkan terlaksananya publikasi buku ini. Dukungan dan bantuan juga datang dari keluarga, teman, dan banyak pihak. Untuk itu pada paragraph selanjutnya saya harus berterima kasih kepada mereka.

Pertama, kedua orang tua, Almarhum Bapak yang tenang di sisi Allah dan Mamak di kampung yang senantiasa berdoa untuk kebahagiaan dan kesuksesan kami. Istri saya Wiwik Yulia dan ketiga Putri; Nidaulhaq Friza, Kinar Sayyeda Friza, Alifa Madawi Friza. Semuanya telah rela menyediakan kasih sayang dan banyak hal mereka bersama saya.

Atmosfer kerja-kerja akademik di UIN Sumatera Utara juga sangat kondusif di bawah pimpinan bapak Rektor Prof. Dr. Saidurrahman. Kolega di Program Studi Sosiologi Agama FIS UIN Sumatera Utara juga sangat membantu mengembangkan ide-ide dalam tulisan ini. Kepada Dekan Fakultas Ilmu Sosial Prof. Dr. Ahmad Qorib, MA., Wakil Dekan I Dr. Muhammad Delimunthe, Wakil Dekan II Fauziah Lubis, M.Hum, Wakil Dekan III Dr. Faisal Hamdani, Kaprodi Sosiologi Agama Dr. Irwansyah. Kolega lain seperti Rholand Muari, Ismail, Ziyara Marwa. Kepada mereka semua saya ucapkan terima kasih.

Beberapa teman diskusi sambil ngopi di warung kopi juga sangat membantu dalam pengembangan ide tulisan. Kebuntuan-kebuntuan alur pikiran di hadapan laptop, seringkali mencair ketika berdiskusi sambil ngopi.

Karena itu saya ucapkan terima kasih kepada; Fridiyanto, Fadhli Khan, Maslathif Dwi Purnomo, Cak Firman, Indira F. Deni, Fachrur Rozi, Teuku Sadrak. Terima kasih juga saya ucapkan kepada beberapa bandar yang suka mentraktir ketika ngopi seperti senior Abah Ramadhan, Abah Rahman YZ, Bang Hasbi Simanjuntak, Iqbal Hanafi, Samsir Pohan, Muhammad Abdullah Sitorus.

Buku ini tentu saja tidak bebas hukum kealfaan, sudah pasti terdapat sejumlah kelemahan di dalamnya. Oleh karena itu, kritik dan saran konstruktif kami terima dengan sangat terbuka. Akhirnya, saya berharap semoga buku ini dapat bermanfaat memperkaya khazanah dan lanskap pengetahuan bagi pembacanya.

Medan, 22 Maret 2020

Faisal Riza

**DAFTAR ISI**

SATU	Pendahuluan Islam, Urbanisasi, dan Kegagalan Identitas	1
DUA	Identitas Sosial dan Politisasi Identitas: Sebuah Upaya Menemukan Kontruksi Baru	8
TIGA	Gerakan Sosial, Aktivisme Islam, dan Mobilisasi	19
EMPAT	Modernitas: Hakikat dan Nilai Fundamental	32
LIMA	Agama dan Benturan Peradaban	53
ENAM	Muslim Urban: Kesalihan, Konsumsi, dan Gaya Hidup di Era post Sekulerisme	73
TUJUH	Otoritas Islam dan Politik Perkotaan: Kontestasi Ruang Agama dan Etnisitas	93
DELAPAN	Dinamika Gerakan Islam: Sosio- Kultural dan Politik Elektoral	120

SEMBILAN	Gerakan Perempuan Islam: Muslimat Al-Washliyah di Sumatera Timur 1930-1945	147
SEPULUH	Gerakan Islam, Politik Lokal dan Kontradiksi Demokratisasi	171
SEBELAS	Islam dan Oligarki: Kontestasi dan Kooperasi dalam Pacuan Elektoral	188
	Biodata Penulis	215



## PENDAHULUAN

# Islam, Urbanisasi, dan Kegagalan Identitas

Pasca kejatuhan Orde baru Indonesia mengalami kemajuan setidaknya dalam beberapa aspek. Pertama, meningkatnya derajat demokratisasi. Kebebasan berpendapat dan keterbukaan diskursus publik. Dalam atmosphere yang bebas dan demokratis keragaman tidak dimaknai secara tunggal. komunitas agama, etnisitas, dan lainnya tampak menghadapi kegamangan bagaimana identitas mereka diperjuangkan dalam atmosphere demokratis ini. Sejak terbukanya kran desentralisasi banyak gerakan-gerakan komunitas mengedepankan identitasnya, di mana di era Orde Baru pemerintah memberikan pemaknaan tunggal otoritatif, memandu

cara-cara kewargaan melalui instrumen yang mereka bentuk termasuk sistem politik dan hukum. Akibatnya, beragam konflik meledak di berbagai daerah, seperti di Ambon, Sampit. Padahal, patut dicatat bahwa komitmen untuk mengakui keragaman tidak berarti mencabut identitas, relativisme kultural, disrupsi sosial atau konflik berkepanjangan pada komunitas, masyarakat dan kelompok etnis dan rasial. Sebab juga terdapat berbagai simbol, nilai struktur dan lembaga yang mengikat keragaman tadi. Lembaga-lembaga, struktur bahkan pola tingkah laku (*patterns of behaviour*) tersebut memiliki fokus tertentu terhadap kolaborasi, kerjasama, mediasi dan negosiasi untuk menyelesaikan berbagai perbedaan.

Kedua, meningkatnya pertumbuhan dan daya saing ekonomi, di mana ini ditandai dengan meningkatnya kelas menengah perkotaan yang biasa dilengkapi dengan atribut dan gaya hidup urban. Kota-kota metropolitan di Indonesia seperti di Jakarta, Surabaya, Makassar dan Medan berkembang sedemikian rupa, infrastruktur jalan dan properti berkembang pesat. Selain itu, berdasarkan laporan World Bank 2019, setidaknya tercatat sekitar 52 juta orang kelas menengah Indonesia yang mendorong konsumsi, menyumbang 43 persen dari total konsumsi rumah tangga. Kelas menengah yang lebih besar akan membantu mempercepat pertumbuhan konsumsi, kelas menengah juga dapat menjadi suara yang kuat untuk pemerintahan yang lebih baik, memberikan pendapatan pajak yang diperlukan untuk pengiriman layanan publik seperti infrastruktur, kesehatan dan pendidikan, dan memulai bisnis yang menciptakan lapangan kerja. Sebaliknya, jika kelompok calon gagal untuk bergabung dengan kelas menengah, masyarakat yang lebih terpolarisasi, konflik akan tereskalasi, dan perpecahan dapat segera terjadi.

Ketiga, ekspansi teknologi komunikasi, media, dan internet. Di mana ketika semua perangkat canggih ini bisa merubah batas-batas, pergeseran otoritas dan kooptasi pemerintah terhadap warganya. Selain pemerintah, otoritas agama dan etnisitas juga menghadapi hal serupa. Pamor dan wewenang mereka menurun diterpa gelombang digitalisasi pengetahuan dan informasi. Orang-orang tidak lagi menganggap sepenuhnya terhadap figur-figur otoritatif secara tradisional, melainkan mereka kelas menengah baru yang *well-informed*, yang mudah mengakses informasi dan pengetahuan kapan dan di manapun selama di tangan mereka ada *smartphone*, *android*.

Capaian-capain demokrasi modern ini telah memunculkan sejumlah kontradiksi di antaranya bagaimana menguatkan identitas diri dalam konteks kapitalisme global. Benturan antara agama dan modernitas kapitalisme global yang sekuler telah menghasilkan kegamangan. Selain itu, diskursus umumnya seputar mengunggulkan kebudayaan global akan mengakibatkan tergerusnya identitas kelokalan, kemodernan Barat yang massif akan mengikis identitas keagamaan dan etnisitas. Gugatan-gugatan terhadap modernitas sekuler mengkonfirmasi bahwa modernitas ibarat cawan kering yang tidak memberikan penawar dahaga manusia modern. Di sinilah dinyatakan bahwa modernitas sebagai etika hidup global mengalami krisis legitimasi. Orang-orang kemudian mencari jalan menemukan nilai-nilai yang lebih syahdu dan abadi, namanya agama. Keadaan ini, dalam tradisi sosiologi disebut sebagai fenomena *post sekulerime*. Di mana kekecewaan terhadap etika modernitas tidak dapat lagi disembunyikan, agama menjadi diskursus baru yang mengisi kekosongan kemanusiaan manusia modern.

Sebagaimana telah menjadi pengetahuan umum bahwa Revolusi Industri 4.0 ditandai oleh kemunculan sejumlah teknologi disruptif seperti *artificial intelligence, internet of things, 3D print, augmented reality, blockchain*, dan *big data*, telah menghasilkan perubahan cepat dan disruptif. Namun, menariknya, hiruk pikuk revolusi teknologi tersebut bukannya menjadikan kaum muslim Indonesia semakin sekuler dan semakin luntur keislamannya, tapi justru sebaliknya, naluri konservasi kaum muslim menguat dengan memilih jalan hidup lebih terjaga secara agama. Martin Van Bruinessen menyebutnya sebagai “*conservative turn*”, kemunculan konservatisme ini sebagai respon dari kekalahan liberalism Islam dan lemahnya pemerintahan orde Baru dan Reformasi. Karena itu, tuntutan hidup yang salih di ruang publik membuat hidup kaum muslim kelas menengah perkotaan semakin religius dan islami.

Untuk melihat lebih jelas diskursus ini dapat dilihat fenomena hijrah. Euforia gerakan hijrah yang marak sejak beberapa tahun terakhir merupakan bukti bahwa kaum muslim Indonesia kian mendalam kadar kesalihannya. Selain itu, gerakan ini menjadi *life style* yang dianggap keren di kalangan kaum muslim kelas menengah millennial. Tahun belakangan ini kaum muslim urban menyelenggarakan event Hijrah Fest, yaitu festival hijrah sebagai sebuah upaya gerakan hidup lebih Islami di era kontemporer. Agenda ini segera mendapatkan respon publik yang luas sebab dipasarkan secara populer oleh para selebriti yang ramai-ramai berhijrah dan menularkan pengaruhnya ke kalangan muslim di seluruh tanah air. Kegagalan identitas kaum muslim kelas menengah perkotaan juga terlihat dari gerakan pengajian pengajian yang digelar tidak lagi hanya di Mesjid dan madrasah tetapi di tempat-tempat modern, pusat perbelanjaan dan hotel bintang lima yang mewah. Pengikutnya terdiri dari



orang-orang kelas menengah profesional dan para artis ternama. Semakin banyak bermunculan kajian oleh ustadz kekinian, Ustadz-ustadz mendapat tempat di ranah publik seperti Abdul Somad, Salim A Fillah, Hanan Attaki, atau Adi Hidayat menjadi idola baru bagi muslim milenial yang selalu ditunggu-tunggu ceramahnya baik offline maupun online. Kelompok pengajian artis menjadi inspirasi yang semakin menggelorakan gerakan hijrah. Selain itu, gaya hidup halal juga bergerak massif, di mana tuntutan akan produk halal tidak terbatas pada makanan dan minuman saja. Berbagai produk di luar makanan dan minuman mulai banyak dilabeli sebagai produk halal seperti obat-obatan, kosmetik, perabot rumah tangga, peralatan masak, hingga mode pakaian. Kecenderungan ini menjadi terus menggelinding sekaligus mendorong produk-produk lainnya berlomba-lomba menjadikan halal sebagai proposisi nilai hidup dan nilai jual yang khas.

Di ranah demokrasi elektoral, selain partai politik, aktor-aktor Gerakan Aktivisme juga ikut meramaikan permainan. Nilai-nilai keagamaan diusung sebagai pedoman yang sangat signifikan memainkan peranan terutama dalam pengembangan demokrasi. Beberapa peristiwa politik sentimental tidak dapat dihindari seperti pertarungan antara agama dan etnisitas di Pilkada kota Medan 2010. Para pemegang kebijakan dituntut untuk memperhatikan berbagai aspek yang ditimbulkan dari gerakan ini. Lebih marak lagi kontestasi etnisitas dan agama, politisasi identitas di Pemilukada Jakarta 2017 semakin memassifkan aktivisme Islam narasi-narasi kebangkitan Islam, kebencian terhadap yang berbeda, terus menerus diamplifikasi oleh pemain-pemain politik untuk keuntungan jangka pendek.

Selama ini, para peneliti melakukan pengamatan terkait gerakan Islam dengan pendekatan gerakan sosial

dalam tradisi *western academic* seperti gerakan sosial, kajian pendekatan revolusi, dan konflik politik. Namun, pendekatan yang tersedia tersebut dapat dijadikan berbagai alat analisis dan khazanah teoretis untuk memicu kajian aktivisme Islam, termasuk masalah rekrutmen, taktik dan strategi, pola mobilisasi, dan dan posisi negara. Maka dari itu, buku ini menguraikan alternatif lanskap aktivisme Islam kontemporer dengan mengambil contoh kota di Sumatera Utara seperti Medan. Beberapa gerakan aktivisme Islam seperti GNPF yang mendiktekan kepentingan Islam di dalam struktur sosial masyarakat. Selain itu juga ada FUI yang memperjuangkan tata ruang kota yang ramah terhadap Islam di mana mereka mengadvokasi kejadian dirobokkannya beberapa masjid di Kota Medan dan digantikan dengan ruko-ruko dan pusat perbelanjaan modern. Aksi-aksi demonstrasi, parade, dan ceramah-ceramah diselenggarakan untuk menjaga apa yang mereka anggap keterancaman umat Islam. Beberapa aktor gerakannya juga penting dipahami. Kemudian, pusat gerakan mobilisasi ini bertumpu di Mesjid, maka penting melihat bagaimana masjid menjadi sentral pergerakan selain kegiatan ibadah dan ceramah agama, Bagaimana masjid menjadi penyemai retorika kritis dan oposisional terhadap pemerintah, bagaimana gerakan mengembangkan narasi anti China dan anti-asing. Siapa yang dilibatkan dan bagaimana alasan mereka terlibat dalam aktivisme Islam, lalu, selain dalam konteks politik pemilihan umum, dalam konteks apa saja gerakan mobilisasi muncul.

Seluruh artikel dalam buku ini membahas tentang kontestasi kelompok-kelompok Islam dalam perebutan ruang-ruang kota, baik sosial, politik, ekonomi dan kebudayaan. Dalam pendahuluan ini ditegaskan urgensi

memahami dinamika proses diskursif nilai agama dengan modernitas, dengan demokrasi, dan perkembangan ekonomi kota. Di sini, juga diuraikan singkat identifikasi gejala-gejala sosial yang melingkupi arena pertarungan wacana identitas, agama, ruang publik. Seluruh artikel dalam buku ini memperlihatkan bahwa Identitas agama bukan sekedar nilai yang sudah selesai tetapi secara dinamis berkembang, menegosiasikan nilai dengan unit-unit sosial lainnya. Selain itu, aktivisme keagamaan juga digunakan sebagai mekanisme bertahan, struktur yang membentengi ruang bagi penganutnya ketika berhadapan dengan apa yang mereka anggap sebagai sesuatu yang menyerang dan mengancam eksistensi mereka.

# **Identitas Sosial dan Politisasi Identitas: Sebuah Upaya Menemukan Kontruksi Baru**

Bagian ini akan mengurai lebih urut tentang identitas sebagai sebuah kajian, bagaimana identitas individu bertransformasi menjadi identitas sosial, dan kemudian berubah lagi menjadi politik berupa politisasi identitas. Tulisan ini ingin mendiskusikan fenomena politisasi identitas, di mana belakangan terus menguat secara global termasuk di Indonesia, dan mengujinya seberapa jauh politik jenis itu berjalan dan apakah dia bisa mengancam masa depan atau dapat dianggap tantangan



bagi keadaban warga negara. Pendekatan yang dilakukan di sini adalah diskursif, yang digunakan untuk melihat bagaimana elite, para pemain politik, dan kelompok-kelompok yang menjadi agensi politik identitas ini, terutama dalam kasus Indonesia. Di sini, saya berargumen bahwa politik identitas dimainkan untuk kebutuhan politik kekuasaan (elektoral), disakralisasi dengan pendekatan eskatologis, kemudian diamplifikasi secara virtual.

### Identitas dan Kategorisasi Diri

Identitas berasal dari kata *identity: who a person is, or the qualities of a person or group that make them different from others*.<sup>1</sup> Seseorang, atau kualitas seseorang atau kelompok yang membuat mereka berbeda dari lainnya. Sementara itu dalam kamus Merriam Webster dituliskan pengertian *identity* sebagai “*the distinguishing character or personality of an individual*”,<sup>2</sup> sama dengan pengertian dari kamus Besar Bahasa Indonesia yang menuliskan pengertian bahwa identitas adalah ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang.<sup>3</sup>

Secara alami, setiap orang membutuhkan kontak sosial atau berinteraksi dan berhubungan dengan orang lainnya. Pada prosesnya kegiatan ini menciptakan hubungan hubungan sosial yang kemudian menjadi kelompok sosial atau komunitas. Dari sini, interaksi ini akan menghasilkan usaha saling mencari kesamaan dan perbedaan dikaitkan dengan kepentingan yang membentuk konsep diri atau konsep kelompok, konsep komunitas. Kelompok-kelompok ini yang berperan

---

<sup>1</sup><https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/identity>, diakses tanggal 11 Februari 2020

<sup>2</sup><https://www.merriam-webster.com/dictionary/identity>, diakses tanggal 11 Februari 2020

<sup>3</sup><https://kbbi.web.id/identitas>, diakses Tanggal 11 Februari 2020

mengkristalisasi identitas anggotanya yang dapat berfungsi sebagai pengaman dari ancaman-ancaman yang mungkin datang dari kelompok lain di luar mereka. Dalam psikologi sosial jenis interaksi ini dikenal secara teoritis sebagai teori identitas sosial. Domain kajian identitas sosial ini seputar perilaku-perilaku orang per orang dalam konteks interaksi antar kelompok yang menggambarkan eksistensi unit-unit sosial yang lebih luas di mana individu-individu bernaung di dalamnya seperti organisasi sosial kemasyarakatan dan sistem-sistem kebudayaan, di mana orang-orang menempatkan diri sebagai rujukan bagi perilaku sosial mereka.<sup>4</sup> Identitas sosial tercipta dari keterlibatan, rasa peduli, dan rasa bangga individu sebagai bagian dari kelompok sosial yang menaunginya.<sup>5</sup> Operario dan Fiske memetakan identitas sosial adalah upaya individu dalam mempertahankan konsep dirinya yang positif itu cenderung dilakukan melalui cara membandingkan-bandingkan kelompoknya dengan kelompok lain.<sup>6</sup> Dalam konteks ini proses perbandingan sosial ini pada umumnya dirangsang oleh motivasi bersaing antar kelompok, dan ini sering kali memicu konflik sosial ketika varian struktural terlihat timpang, seperti distribusi kekuasaan yang macet, dan kesejahteraan ekonomi tidak adil. Konflik meledak ketika persoalan mempertahankan harga diri antar kelompok tereskalasi, masing-masing kelompok saling singgung dan saling menjatuhkan, saling

---

<sup>4</sup>Henri Tajfel. "Social identity and intergroup behaviour." *Information (International Social Science Council)* 13, no. 2 (1974): 65-93.

<sup>5</sup>Dominic Abrams and Michael A. Hogg. "An introduction to the social identity approach." *Social identity theory: Constructive and critical advances* (1990): 1-9.

<sup>6</sup> Don Operario and Susan T. Fiske. "Integrating social identity and social cognition: A framework for bridging diverse perspectives." (1999), h. 26-54

membanggakan dan mengunggulkan kelompoknya masing-masing.<sup>7</sup>

Realitas sosial adalah tempat berkembangnya nilai atau norma yang menjadi acuan bagi identitas individu dan kelompok. Maka di sinilah muncul *self categorization* (teori kategorisasi diri), di mana kategori-kategori diri yang terbentuk melalui proses kenyataan sosial membuat perbedaan-perbedaan, ciri-ciri khusus yang membuat batasan-batasan antar kelompok.<sup>8</sup> Dapat dilihat bahwa secara umum alamiah bahwa setiap kelompok cenderung melebih-lebihkan kelompoknya masing-masing, mereka memperjuangkan kepentingan kelompoknya masing-masing dalam interaksi sosial. Bagi setiap individu, hasil berproses dalam kelompok adalah internalisasi nilai-nilai, keyakinan, dan kepentingan, semua inilah yang menjadi rujukan bagi perilaku sosial mereka. Kristalisasi dari keadaan ini menciptakan ke-aku-an dan ke-dia-an, ke-kita-an dan mereka, kelompokku bukan kelompok mereka, dan sejenis itu. Kristalisasi nilai kekelompokkan segera berubah menjadi fanatisme, kecenderungan memuja kelompoknya masing-masing sekaligus menilai kelompok lain tiak lebih baik dari mereka. Keadaan ini terjadi seiring dengan menguatnya penciri, kategori, dan sifat kelompoknya sendiri dalam rangka mendapatkan rasa pengalaman kedekatan emosional, rasa kesatuan, dan rasa ideologis.

Sampai di sini kategorisasi diri menjadi kategorisasi sosial. Identitas diri individu melebur

---

<sup>7</sup>Amado M. Padilla and William Perez. "Acculturation, social identity, and social cognition: A new perspective." *Hispanic journal of behavioral sciences* 25, no. 1 (2003): 35-55.

<sup>8</sup> John C. Turner and Katherine J. Reynolds. "Self-categorization theory." *Handbook of theories in social psychology* 2, no. 1 (2011): 399-417.

menjadi identitas kelompok. Peleburan identitas diri ini disebut depersonalisasi yaitu sebuah keadaan ketika identitas personal cenderung semakin melemah dan kabur sementara identitas sosial, identitas kelompok semakin menguat. Depersonalisasi adalah hasil dari kegamangan individu untuk mengamankan dirinya sendiri dari kepentingan di luar diri, kemudian individu merasa bahwa keamanan dan kenyamanan akan dia dapatkan ketika dia bergabung dan meleburkan dirinya ke dalam komunitas. Dalam konsep ini, anggota-anggota kelompok melihat diri mereka sebagai kesatuan dan akan melihat kelompok lain sebagai sesuatu yang berbeda dari mereka.<sup>9</sup>

### **Politisasi Identitas**

Bagaimana identitas sebagai ranah kajian psikologi sosial seperti yang digambarkan di atas kemudian menjadi kajian sosiologi, lalu justru bergeser menjadi politik? Identitas menjadi bahasan penting di ranah politik ketika banyak peneliti terhentak dengan fenomena politik global. Di Jerman ada kemunculan partai Neo-Nazi, di Australia, Amerika, Inggris muncul semangat *One White Nation* atau *White Supremacy*. Kemunculan ini umumnya dipicu dari fenomena gelombang migran yang datang dari timur tengah dan sebagian Asia Timur. Dari sini, mulailah disadari oleh banyak orang bahwa identitas bersifat politis, identitas kultural merupakan sesuatu yang harus diperjuangkan.<sup>10</sup>

Sebagian orang percaya bahwa politik identitas merupakan hal mendasar dan bermakna positif dalam

---

<sup>9</sup>Michael A. Hogg and Barbara-A. Mullin. "Joining groups to reduce uncertainty: Subjective uncertainty reduction and group identification." (1999), h. 254-257

<sup>10</sup> Manuel Castells. "The new global economy." *Challenges of globalisation: South African debates with Manuel Castells* (2001): 2-21.



kerja-kerja politis. Dalam tradisi sunni terdapat hadis populer “al aimmatu min quraisy”, kepemimpinan lahir dari suku Quraisy. Hadis yang disampaikan oleh Abu Bakar dalam ruang rapat yang polemis dalam menentukan siapa pemimpin kaum muslim pascawafat Rasulullah Saw. Teks ini secara konseptual mengandaikan adanya pengakuan kekuatan politik, selain untuk kebutuhan politis, mungkin juga untuk kebutuhan stabilitas sosial. Sosiolog Muslim abad pertengahan Ibnu Khaldun juga mengutarakan konsep ‘ashabiyyah’, kekuatan identitas kesukuan sebagai formula utama kohesi sosial. Secara tradisional, konsep “Identitas” merupakan modal awal politik, dan juga sangat membangun. Dalam tradisi Barat gagasan identitas berevolusi dalam filsafat Barat mengikuti garis dari Socrates ke Kant dan Hegel. Fukuyama dalam buku terbarunya “Identity: the Demand for Dignity and the Politics of Resentment”, 2018, menunjukkan bagaimana berbagai masyarakat mengenali realitas “*inner selves*”, “diri batiniah” dan melindungi martabat mereka. Ia menegaskan bahwa apa yang nampak pada realitas politik global belakangan ini adalah meningkatnya politik identitas; yaitu tuntutan *dignity*, intoleransi kelompok warga, fabrikasi dan amplifikasi secara virtual tentang kebencian terhadap ras dan apa yang dianggap “*the other*”, “yang lain”.

Indonesia sejak era perjuangan dan kemerdekaan telah memunculkan kesadaran baru sebagai sebuah bangsa, bukan bangsa Jawa, Melayu, Banjar, dan lain sebagainya, namanya bangsa Indonesia. Sangkin seriusnya dan sesadar-sadarnya bahkan anak bangsa ini sanggup bersumpah, sumpah ini kemudian dikenal sebagai sumpah pemuda. Hamka dalam “Merantau ke Deli”, 1966, menuliskan:

“timbullah akhirnya satu keturunan (generasi) baru yang dinamai Anak Deli; dan anak Deli inilah satu tunas yang paling mekar dari pembangunan bangsa Indonesia! Ayah dari seorang Anak Deli adalah seorang yang berasal dari Mandailing, tetapi ibunya dari Minangkabau. Dan ibu dari Anak Deli itu ialah seorang perempuan yang berasal dari Kedu, dan ayahnya berasal dari Banjar...sikap orangnya bebas dan Bahasa Melayunya lancar telah hilang langgam-langgam daerah tempat asal keturunannya, sehingga dapat dijadikan tumpuan pertama dari pembinaan Bahasa Indonesia baru.”

### **Pemaknaan Negative**

Politik identitas telah menjadi diskusi yang menantang karena hal ini merupakan fenomena global. Di Amerika di mana negara ini diklaim sebagai negara yang demokrasinya mapan, pluralistik, masyarakat sipilnya berkembang, HAM juga menjadi arus utama di sana, tetapi di era Trump sekarang justru terjebak dalam permainan politik identitas yang mengkhawatirkan. Isu-isu muslim teroris, anti imigran latin, sikap berbeda terhadap kulit hitam menyeruak kembali seperti di era kegelapan. Sentimen jenis ini sengaja diamplifikasi untuk mengkonsolidir apa yang mereka targetkan sebagai konstituen utama mereka dalam proyek pacuan elektoral. Di Eropa dan India, kantor-kantor berita mereka melaporkan fenomena yang kurang lebih sama soal politik identitas dengan tensi dan ruang yang secara ukuran berbeda. Di Indonesia juga tak luput dari gejala politik identitas, beberapa pengamat mengkhawatirkan keadaan ini terutama sejak skandal Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) di Kepulauan Seribu 2016, kemudian merembet ke banyak peristiwa elektoral di daerah lain,

dan akhirnya dikhawatirkan memuncak di Pemilu 2019. Polanya sama kurang lebih dengan di banyak negara antara lain; persoalan relasi mayoritas-minoritas dan kebencian rasial.

Dalam evolusi pemaknaan konsep dan praktiknya politik identitas dimaknai secara negatif sebagai politik di mana kelompok orang yang memiliki identitas rasial, agama, etnis, sosial, atau budaya tertentu cenderung untuk mempromosikan kepentingan atau masalah mereka sendiri tanpa memperhatikan kepentingan atau kepedulian dari kelompok politik yang lebih besar. Model ini semakin menjadi-jadi dalam konteks pemilihan umum, titik lemah dari politik ini kemudian menutup kemungkinan mengajukan kepentingan yang lebih besar dan bisa disepakati bersama. Selain itu, mengenyampingkan wacana politik programatik seperti masalah kesehatan, kesejahteraan, atau isu-isu urban lainnya seperti kriminalitas, sanitasi kota, estetika kota, dan lain sebagainya. Jadi para kandidat pemimpin datang kepada konstituen tidak membicarakan gambaran masa depan yang bagaimana yang menarik bagi masyarakat jika mereka memimpin, melainkan hanya mengabarkan bahwa mereka adalah mereka, sementara aku adalah aku. Contohnya, hari-hari politik kita sekarang dipenuhi dengan perdebatan-perdebatan yang melelahkan. Ruang-ruang virtual kita berisik selalu dalam hal seberapa dalam keimanan seseorang, seberapa taat beribadah seorang pemimpin?. Diskusi segera mengarah pada usaha tuduh-menuduh, kafir-mengkafirkan, masyarakat, akhirnya, lebih banyak bersitegang dalam urusan nasib mereka di akhirat bukan di dunia. Sungguhpun hal ini fundamental di kalangan kaum muslim tetapi mengapa terlalu banyak waktu dan energy mendebatkan ini? Sampai kita lupa persoalan tata kelola negara yang akuntabel, tidak korupsi, dan sebagainya.

Secara doktrin dipercaya oleh umum bahwa amanat harus ditunaikan oleh orang ahli, kompeten, profesional dan amanah harus disampaikan kepada yang sesuai mendapatkannya. Dalam pendekatan ilmu politik ini dekat dengan prinsip meritokrasi, di mana seseorang yang dipilih sebagai pengembal amanah harus dilihat dari kesesuaian baik keahliannya, profesionaliti, kapabeliti, tanggung jawab.

Politik identitas pada dasarnya sekedar menyerukan kepada kita untuk merenungkan apa yang kita lakukan yang membuat orang lain begitu marah, dan bagaimana kita dapat mendamaikan berbagai aspek identitas kita dengan cara yang menghasilkan lingkungan sosial yang saling menguntungkan. Itu harus menjadi sarana untuk melihat aspek vital dari semua politik. Atas dasar itu saja, politik identitas layak untuk dipahami.

## **Kesimpulan**

Patut dicatat dengan huruf tebal adalah politik identitas dapat secara langsung mengancam pencapaian pencerahan, pendirian dan gerakan hak sipil, dari kebebasan berbicara hingga kebebasan berserikat dan hati nurani. Dengan mempartisi Indonesia ke dalam kelompok agama, etnis, rasial, dan seksual, dan dengan tuntutan dan keluhan antagonis, membuat kita lupa alasan utama kita menyatu menjadi sebuah bangsa yang dinamakan bangsa Indonesia bahkan kita sudah bersumpah demi ini, satu bangsa, bangsa Indonesia. Lalu bagaimana masa depan keadaban kewargaan kita?

## DAFTAR PUSTAKA

- Abrams, Dominic, and Michael A. Hogg. "An introduction to the social identity approach." *Social identity theory: Constructive and critical advances* (1990): 1-9.
- Castells, Manuel. "The new global economy." *Challenges of globalisation: South African debates with Manuel Castells* (2001): 2-21.
- Hogg, Michael A. and Barbara-A. Mullin. "Joining groups to reduce uncertainty: Subjective uncertainty reduction and group identification." (1999), h. 254-257
- <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/identity>, diakses tanggal 11 Februari 2020
- <https://kbbi.web.id/identitas>, diakses Tanggal 11 Februari 2020
- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/identity>, diakses tanggal 11 Februari 2020
- Operario, Don, and Susan T. Fiske. "Integrating social identity and social cognition: A framework for bridging diverse perspectives." (1999), h. 26-54

- Padilla, Amado M., and William Perez. "Acculturation, social identity, and social cognition: A new perspective." *Hispanic journal of behavioral sciences* 25, no. 1 (2003): 35-55.
- Tajfel, Henri. "Social identity and intergroup behaviour." *Information (International Social Science Council)* 13, no. 2 (1974): 65-93.
- Turner, John C., and Katherine J. Reynolds. "Self-categorization theory." *Handbook of theories in social psychology* 2, no. 1 (2011): 399-417.

TIGA

# Gerakan Sosial, Aktivisme Islam, dan Mobilisasi

Untuk memahami pengertian operasional aktivisme Islam, kita dapat merujuk terlebih dahulu pemaknaan terhadap gerakan sosial. Definisi gerakan sosial setidaknya terwujud dalam dua bentuk. Pertama bentuk abstrak seperti dikemukakan oleh Tarrow, di mana ia menggambarkannya sebagai tantangan kolektif, berdasarkan tujuan bersama dan solidaritas sosial, dalam interaksi berkelanjutan dengan elit, lawan, dan pihak

berwenang.<sup>1</sup> Sementara itu, bentuk kedua terlihat lebih konkret, sebagaimana yang dikemukakan oleh Zirakzadeh. Dia mendefinisikan gerakan sosial sebagai sekelompok orang yang berusaha membangun tatanan sosial baru yang radikal, melibatkan aktivitas politik oleh orang-orang non-elit dari berbagai latar belakang sosial yang menggunakan campuran taktik yang mengganggu sosial. dan taktik hukum.<sup>2</sup> Dalam konteks ini terlihat bahwa mereka (sekelompok orang yang melakukan gerakan sosial) menyimpan ambisi bersama anggota untuk mengubah aspek-aspek tertentu dari tatanan masyarakat dan interaksi mereka, untuk mencapai tujuan ini, dengan semacam melawan otoritas yang mereka rasa tidak adil.<sup>3</sup>

Defenisi lain yang lebih terbuka dan longgar dapat dirujuk kepada Della Porta dan Diani yang menyatakan bahwa gerakan sosial adalah proses sosial yang berbeda yang terdiri dari mekanisme di mana para aktor yang terlibat dalam aksi kolektif terlibat dalam hubungan konfliktual dengan lawan yang diidentifikasi dengan jelas, dihubungkan oleh jaringan informal penuh dan, ditandai dengan identitas kolektif yang berbeda.<sup>4</sup> Dalam konteks kajian mengenai aktivisme Islam di Medan ini, definisi terakhir ini paling berguna karena sifatnya yang terbuka

---

<sup>1</sup> Sidney Tarrow, *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. Second edition, (Cambridge: Cambridge University Press), 1994, h. 4.

<sup>2</sup>Zirakzadeh, Cyrus Ernesto, *Social Movements in Politics: A Comparative Study*.Gordonsville: Palgrave Macmillan, 2006, h.6

<sup>3</sup>Sidney Tarrow, *Old Movements and New Cycles of Protest*. In Klandermans, Bert, Kriesi, Hanspeter and Tarrow, Sidney (eds.) *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*. (Greenwich: JAI Press inc), 1988.

<sup>4</sup> Della Porta, Donatella and Mario Diani *Social Movements an Introduction*. Second edition. (Oxford: Blackwell Publishers), 2006, h, 20.



dan memungkinkan untuk mempelajari berbagai kelompok, menggunakan metode yang berbeda untuk mencapai tujuan yang berubah. Pada saat yang sama teori itu menunjukkan fitur tertentu dari gerakan sebagai hal yang penting. Namun, sejumlah orang mungkin berpendapat bahwa definisi Della Porta dan Diani ini masih terlalu luas dan longgar untuk menjadi kategori analitik yang ketat dan efisien, karena dapat menyulitkan untuk menemukan kelompok yang bukan gerakan sosial menurut definisi ini. Kita dapat memaklumi argumen tersebut yang mungkin bermasalah, tetapi di sisi lain definisi yang agak luas ini memungkinkan untuk mengamati variasi menarik dalam proses mobilisasi kelompok yang berbeda.

Satu konsep penting yang identik dengan gerakan sosial adalah mobilisasi. Harff dan Gurr memaknai mobilisasi sebagai "mengorganisir untuk aksi politik"<sup>5</sup>, sementara itu, Esman menegaskan bahwa mobilisasi merupakan proses di mana komunitas etika menjadi dipolitisasi atas nama kepentingan dan aspirasi kolektifnya.<sup>6</sup> Dengan demikian, suatu gerakan sosial dapat dikatakan dimobilisasi atau dalam proses mobilisasi secara mekanik. Jadi, definisi gerakan sosial yang disediakan oleh Della Porta dan Diani, termasuk aspek politik, organisasi, kognitif dan interaksi, juga dapat dilihat sebagai garis besar komponen utama dari proses mobilisasi gerakan, dan poin ini juga memberikan dasar kerangka analisis.

Aktivisme Islam juga sering dilihat dari bentuk-bentuk yang heterogen dan tumpang tindih. Pemahaman

---

<sup>5</sup> Barbara Harff and Gurr, Ted R. *Ethnic Conflict in World Politics*. Second edition. (Boulder: Westview Press), 2004, h. 96

<sup>6</sup>Milton J. Esman. *Ethnic Politics*. (Ithaca and London: Cornell University Press), 1994, h. 28.

aktivisme Islam dapat dilakukan dengan mengembangkan tipologi dua dimensi yang menjelaskan sifat wacana aktivisme Islam dan pandangan dari tindakan programatiknya. Secara khusus, lapangan aktivisme Islam dipetakan dengan berdasar dua orientasi: perjuangan syariat, di mana gerakan dijadikan pendekatan menuju pemahaman syariah (ajaran sosial-agama Islam) dan bentuk aktivisme. Pemikiran taktisnya berupa mode didaktik, mode literalis, dan mode eklektik. Di sisi lain, tiga bentuk aktivisme membagi bidang tindakan: gerakan sosial lokal dengan lingkup keprihatinan terbatas, gerakan sosial global dengan tema sosial dan politik yang luas seperti mengembangkan isu Palestina, Muslim Uighur dan muslim di tempat lainnya; dan, jenis aktivisme individualistis seperti pilihan pakaian, tontonan, dan makanan. Interaksi jenis aktivisme ini dengan cara-cara pemahaman syariah menghasilkan ekologi aktivisme Islam kontemporer.

Bagaimana memahami aktivisme Islam menggunakan teori gerakan sosial? Bukankah fenomena Islam umumnya oleh para peneliti dimasukkan dalam kajian Islam? Bagaimana menjembatani keduanya?. Sejak akhir 1990-an, sejumlah spesialis gerakan Islam telah mulai menjembatani kesenjangan antara studi aktivisme Islam dan teori-teori ilmu sosial tentang aksi kolektif. Premis yang mendasarinya adalah bahwa aktivisme Islam bukanlah sui generis. Aktivisme Islam merupakan sebuah konsep yang lebih lebar dari anggapan umum. Memang, ketika menyematkan kata "Islam" dalam "Aktivisme", dapat terlihat kekhususan Islam sebagai sistem makna, identitas, dan dasar tindakan kolektif,<sup>7</sup> tetapi riset-riset

---

<sup>7</sup>Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

yang dilakukan para sarjana ini menunjukkan kesamaan aktivisme Islam dengan aktivisme non-religious. Kesamaan gerakan berakar dalam proses: bagaimana konflik diatur, bagaimana cara gagasan disusun dan disebar, cara keluhan-keluhan dikumpulkan, kemudian bagaimana taktik dan strategi dalam menanggapi perubahan peluang dan hambatan eksogen atau masalah yang datang dari luar sebagai penghalang. Dengan berfokus pada mekanisme pertikaian bersama dan bukan keunikan Islam, pandangan semacam itu memanfaatkan berbagai konsep, teori, dan empiris komparatif yang lebih luas. Dalam pendekatan baru ini, para sarjana terutama menekankan tiga rangkaian proses mobilisasi sumber daya, pengambilan keputusan, dan pembersihan, yang masing-masing bersifat operatif baik dalam aktivisme Islam maupun non-Islam.

## **Mobilisasi Sumber Daya**

Banyak studi tentang aktivisme Islam menekankan keluhan mendasar yang menimbulkan dorongan untuk tindakan kolektif, termasuk mobilitas sosial yang terhambat, kurangnya kebebasan politik, keputusan ekonomi, kerentanan budaya, dan pelecehan. Ted Gurr<sup>8</sup> memperkenalkan diktum “kesengsaraan melahirkan pemberontakan.” Peningkatan kualitas kehidupan masyarakat, dengan memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan bangsa, menegakkan keadilan hukum dan sosial, demarjinalisasi, merupakan hal yang harus

---

<sup>8</sup>Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (USA: Princeton University Press, 1969). Dalam buku ini Robert Gurr mengintrodusir bahwa kekecewaan atas rezim politik akan sangat mungkin menumbuhkan kekerasan yang mendalam, sehingga melahirkan pemberontakan atas sistem yang berjalan. Penjelasan khusus mengenai masalah ini dapat dilihat pada Bab 3 dan Bab 4 buku tersebut.

dilakukan oleh pemerintah dan segenap aparaturnegara lainnya. Jika tidak dikerjakan, kata Ted Gurr, maka akan muncul ketidakpuasan terhadap rezim berkuasa dan meledaknya pemberontakan. Namun, argumen semacam itu tidak utuh dan bermasalah karena kesengsaraan bisa terjadi di mana-mana, tetapi tidak semua kesengsaraan menghasilkan mobilisasi bahkan sampai pemberontakan. Jadi, gerakan sosial berbasis keluhan itu tidak cukup lengkap, sekedar keluhan tidak relevan dijadikan bahan mobilisasi, karena itu harus dilihat lebih luas terkait serangkaian variabel perantara yang belum ditemukan yang diperlukan untuk menerjemahkan keluhan menjadi mobilisasi yang teraktualisasi. Secara khusus, gerakan membutuhkan sumber daya dan struktur mobilisasi untuk mengumpulkan apa yang seharusnya tetap menjadi keluhan individual. Misalnya, uang, teknologi komunikasi, tempat pertemuan, jejaring sosial, dan sumber daya lainnya diperlukan untuk mengatur, mengarahkan, dan memobilisasi konflik. Selain itu, tanpa kapasitas organisasi, individu tetap terisolasi satu sama lain dan tidak dapat secara efektif meluncurkan upaya kolektif berupaya gerakan bersama.

Perbedaan dalam pola mobilisasi, sebagian, dijelaskan oleh tingkat ketersediaan sumber daya, dan jenis sumber daya dan struktur mobilisasi yang digunakan oleh kelompok-kelompok tertentu. Untuk aktivisme Islam, sumber daya penting dan struktur mobilisasi termasuk masjid, lingkaran studi, jejaring sosial yang kuat (teman dan keluarga), organisasi kemasyarakatan Islam, jaringan pengajian majelis taklim, partai politik, madrasah, khutbah dan tabligh akbar, asosiasi profesional dan mahasiswa, dan serikat pekerja, semua ini digunakan untuk merekrut, mengatur, dan meluncurkan konflik secara efektif. Pada umumnya, penyebab gerakan Islam muncul sebagai oposisi dominan

di dunia Muslim adalah karena mereka mendikte, berlaku mirip pemerintah, bahkan menghakimi struktur sosial. Selain itu, kemampuan aktivis untuk memanfaatkan sumber daya keagamaan menyediakan sedikit perlindungan dari penindasan rezim. Tentu saja, rezim-rezim di dunia Muslim telah sangat memusnahkan mobilisasi, tetapi tindakan keras terhadap institusi-institusi dan sumber-sumber keagamaan adalah usaha yang sulit karena dapat menimbulkan reaksi sosial masyarakat. Dalam kasus di Indonesia kontemporer, kita dapat lihat bagaimana pemerintah membekukan dan membubarkan organisasi Hizbut Tahrir Indonesia, dan kemudian menghadapi respon yang luar biasa. Gejolak sosial dan perlawanan dari masyarakat Islam lainnya. Karena pemerintah kemudian mendapatkan tuduhan sebagai rezim anti Islam. Padahal langkah pembubaran itu dimaknai oleh pemerintah sebagai jalan terbaik saat itu untuk menjaga stabilitas nasional.

Di era Suharto, ketika rezim ini menguatkan agenda depolitisasi Islam 1980-an dengan pemberlakuan azas tunggal Pancasila, tampaknya juga perlawanan serius dari gerakan-gerakan Islam, dan dari beberapa ormas Islam justru seperti NU dan Muhammadiyah memiliki kapasitas melawan yang efektif meski terlihat akomodatif dan mengalah. Kelompok Islam moderat di sini telah berhasil memanfaatkan jaringan akar rumput dari organisasi non-pemerintah untuk menyediakan barang dan layanan dasar bagi masyarakat, mengembangkan kerja-kerja publik di jalur kultural, merekrut dukungan, dan mengatur. Sampai di sini dapat dipahami bahwa mobilisasi sumber daya adalah proses yang melampaui kekhususan ideologi. Meskipun ideologi dapat membatasi berbagai pilihan sumber daya dengan mengecualikan beberapa yang bertentangan dengan keyakinan gerakan, keberuntungan gerakan sering surut

dan mengalir sesuai dengan ketersediaan sumber daya dan akses kelembagaan. Fokus pada mobilisasi sumber daya menekankan bagaimana gerakan dikerahkan, bukan tujuan akhir mobilisasi.

## Pengambilan Keputusan

Telah menjadi kepercayaan umum bahwa keunggulan gerakan Islam berbasis pada ideologi atau keimanan Islam yang kokoh tetapi berwatak superior dan mendikte. Hal ini disebabkan kebiasaan gerakan yang merujuk langsung pada doktrin dari kitab suci dan tradisi kenabian, aktor-aktor sosial Islam dipandang sebagai agen dogmatis, kerjanya didasari kepatuhan kaku terhadap ideologi. Namun, jika kita menganalisa dinamika gerakan, sekali lagi, dengan pendekatan gerakan sosial khususnya teori pengambilan keputusan, dapatlah terlihat bahwa aktor-aktor gerakan menampakkan cara-cara yang lebih rasional dan longgar. Aksi-aksi aktivis Islam lebih cenderung didorong oleh kalkulasi dan penilaian taktis dan strategis terhadap biaya dan risiko keputusan, pilihan keputusan mencerminkan evaluasi sadar apakah keputusan membantu mencapai tujuan atau justru menghambat capaian.

Tren ini paling jelas dalam studi kelompok-kelompok kekerasan pada khususnya. Mungkin sebagai reaksi terhadap karikatur "fanatik irasional," ilmuwan sosial telah menyoroiti logika strategis kaum radikal. Hamas, misalnya, secara strategis merespons perubahan dalam konteks politik.<sup>9</sup> Sebelum Intifadah al-Aqsa pada tahun 2000, popularitas yang semakin meningkat untuk

---

<sup>9</sup>Shaul Mishal and Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence* (New York: Columbia University Press, 2000).

proses perdamaian Palestina-Israel menantang kelangsungan hidup Hamas. Keteguhan hati yang ketat terhadap perdamaian kemungkinan akan mengikis dukungan dari pendukung, dengan demikian mengancam kelangsungan hidup organisasi gerakan. Oleh karena itu, langkah yang diambil kemudian adalah Hamas secara taktis menyesuaikan doktrinnya untuk mengakomodasi kemungkinan perdamaian dengan membingkainya sebagai jeda sementara dalam jihad. Namun, setelah Intifadah al-Aqsa pada tahun 2000, dukungan rakyat terhadap Hamas tumbuh dan gerakan ini kembali ke kerangka pro-kekerasan yang sebelumnya.

Mohammed M. Hafez menggunakan model aktor rasional implisit untuk menjelaskan pemberontakan Muslim di Aljazair dan Mesir selama 1990-an. Dia berpendapat bahwa kekerasan meletus sebagai respons terhadap "kombinasi buruk eksklusi institusional, di satu sisi, dan di sisi lain, represi reaktif dan sembarangan yang mengancam sumber daya organisasi dan kehidupan pribadi kaum Islamis."<sup>10</sup> Beberapa sarjana berpendapat bahwa taktik pemboman bunuh diri adalah rasional karena itu membantu kelompok teroris Islam (dan lainnya) mencapai tujuan kelompok mereka.<sup>11</sup> Kasus bom bunuh diri di Medan akhir 2019 kemarin mencerminkan kenyataan bahwa anggapan kaum radikal yang percaya bahwa dengan aksi bom bunuh diri adalah pilihan rasional yang paling mungkin untuk meneguhkan ajaran radikal. Dalam pemahaman ini, tujuan jangka panjang gerakan teror ditentukan oleh pengabdian yang kuat untuk ideologi radikal, tetapi dalam perilaku jangka

---

<sup>10</sup>Mohammed M. Hafez, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2003): 21-22.

<sup>11</sup>Robert Pape, "The Strategic Logic of Suicide Terrorism," *American Political Science Review* 97, no.2 (2003): 343-362.

pendeknya, itu adalah aktor politik rasional yang beroperasi sesuai untuk catatan kenyataan politik.<sup>12</sup> Ini bukan untuk sepenuhnya memarginalkan peran ideologi Islam di pengambilan keputusan. Rumus alami dari pilihan-pilihan potensial dibatasi oleh “opsi yang dapat dibayangkan” dalam pandangan dunia tertentu. Namun, rasionalitas pengambilan keputusan oleh kaum Islam menunjukkan bahwa proses pilihan juga dimiliki oleh berbagai jenis gerakan.

### **Framing atau Pemingkai**

Meskipun pendekatan baru terhadap aktivisme Islam tidak menekankan ideologi dan kepercayaan sebagai variabel kausal, ia tidak menolak peran gagasan sama sekali. Sebaliknya, perhatian utama adalah bagaimana ide-ide diciptakan, diatur, dan disebarluaskan secara sosial. Dalam istilah teori gerakan sosial, gerakan harus “membangkai” argumen mereka untuk membujuk orang-orang dan memperoleh dukungan dan partisipasi. Misalnya, NII (Negara Islam Indonesia) terlibat dalam “perselisihan bingkai” yang pahit dengan sesama mereka di mana masing-masing kelompok berseteru mengklaim interpretasi tertentu dan hak otoritas suci. Hal ini sangat lumrah terjadi juga di antara kelompok-kelompok terror dan organisasi lainnya. Di antara para elit pengetahuan Islam juga laten didapati klaim paling otoritatif. Para ulama established pendukung pemerintah bisa saja dituduh sebagai antek penguasa, dan ulama pengkritik pemerintah dilabelkan kepada mereka sebagai pembangkang pemerintahan resmi. Ironisnya, masing-masing pelabelan itu dilegitimasi dengan teks-teks suci.

---

<sup>12</sup>Michael Doran, “The Pragmatic Fanaticism of al Qaeda: An Anatomy of Extremism in Middle Eastern Politics,” *Political Science Quarterly* 117, no. 2 (2002): 177-190.



Untuk memaksimalkan akses ke pendukung yang tidak puas ini, dalam banyak kasus kaum Islamis telah menghasilkan bingkai yang menyatukan tema-tema agama dan non-agama untuk mendapatkan dukungan luas di antara mereka yang hanya mencari perubahan dari status quo daripada transformasi Islam. Meriem Vergès, misalnya, menunjukkan bagaimana Front Keselamatan Islam (FIS) di Aljazair membingkai dirinya secara strategis sebagai pewaris mantel revolusioner perang kemerdekaan.<sup>13</sup> Dengan menggunakan bahasa dan simbol-simbol revolusi, FIS berusaha menggambarkan dirinya sebagai perpanjangan alami perjuangan sambil mencela rezim sebagai perampas memori bersejarah Aljazair. Di Indonesia, gerakan FPI juga membingkai dirinya secara dramatis sebagai pembela Islam. GNPF (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa), membingkai dirinya sebagai pengawal ulama dan fatwanya kemudian melabelkan pemerintah sebagai anti Islam, menindas ulama. Contoh-contoh tersebut menunjukkan dimensi strategis pembingkaiannya: konten sering dipilih sesuai dengan efek persuasif potensial daripada semata-mata berdasarkan ideologi.

Teori aktivisme Islam yang dikembangkan oleh Wiktorowicz dan para sarjana lainnya dari lapangan penelitian yang khas terutama Timur Tengah telah membuka peluang besar untuk mengembangkan pendekatan aktivisme Islam ini untuk melihat lapangan penelitian di Indonesia, dan dalam hal ini saya menggunakannya di kota di Sumatera Utara.

---

<sup>13</sup>Meriem Vergès, "Genesis of a Mobilization: The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front," in *Political Islam*, eds., Joel Beinin and Joe Stork (Berkeley: University of California Press, 1997): 292-305.

## DAFTAR PUSTAKA

- Doran, Michael, "The Pragmatic Fanaticism of al Qaeda: An Anatomy of Extremism in Middle Eastern Politics," *Political Science Quarterly* 117, no. 2 (2002): 177-190.
- Esman, Milton J. *Ethnic Politics*. Ithaca and London: Cornell University Press, (1994)
- Hafez, M. Mohammed, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, (2003)
- Harff, Barbara and Gurr, Ted R. *Ethnic Conflict in World Politics*. Second edition. Boulder: Westview Press, (2004)
- Mishal, Shaul and Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*, New York: Columbia University Press, (2000).
- Pape, Robert, The Strategic Logic of Suicide Terrorism, *American Political Science Review* 97, no.2 (2003): 343-362.
- Porta, Della., Donatella and Mario Diani, *Social Movements an Introduction*. Second edition. Oxford: Blackwell Publishers, (2006)
- Tarrow, Sidney, Old Movements and New Cycles of Protest. In Klandermans, Bert, Kriesi, Hanspeter

and Tarrow, Sidney (eds.) *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*. Greenwich: JAI Press inc. (1988)

Tarrow, Sidney Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics. Second edition, Cambridge: Cambridge University Press, (1994)

Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel*, USA: Princeton University Press, (1969).

Wiktorowicz, Quintan, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press, (2004).

Zirakzadeh, Cyrus Ernesto, *Social Movements in Politics: A Comparative Study*.Gordonsville: Palgrave Macmillan, (2006)

Vergès, Meriem, "Genesis of a Mobilization: The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front," in *Political Islam*, eds., Joel Beinin and Joe Stork, Berkeley: University of California Press, (1997)

# Modernitas: Hakikat dan Nilai Fundamental

Sebagai fakta sejarah, modernitas telah digunakan sebagai etika kehidupan global sekaligus juga digugat sebagai biang kerok hancurnya moralitas yang biasa dipedomani dalam dunia tradisional. Modernitas, sering juga disepadankan dengan *secularity, liberty, westernity, americanity*. Pandangan paling umum tentang modernitas, meskipun bukan tanpa masalah, mengatakan bahwa istilah tersebut merujuk pada tipe masyarakat baru yang

muncul dari serangkaian transformasi besar di Eropa dan Amerika Utara yang berpuncak pada revolusi industri dan demokrasi pada akhir abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas. Para filsuf dan Sosiolog telah lama berpendapat bahwa memang ada satu model modernitas tetapi institusi dan praktik modern tidak statis dari waktu ke waktu, dan lebih jauh lagi sekarang ada berbagai bentuk organisasi sosial-politik modern. Apa artinya ini bagi gagasan kita tentang kemajuan, atau dengan kata lain, untuk harapan kita bahwa dunia masa depan bisa lebih baik daripada dunia saat ini. Selain itu, modernitas didasarkan pada harapan akan kebebasan dan akal, tetapi ia menciptakan institusi kapitalisme dan demokrasi kontemporer.

Bagian ini ingin membahas tentang hakikat modernitas, menelusuri nilai-nilai fundamental yang menyokongnya dengan pendekatan filosofis dan sosiologis. Data dikumpulkan melalui kajian literatur utama terkait modernitas dan kemudian didukung dengan fakta-fakta, laporan berita yang mengurai problematika modernitas kekinian. Dari sini, modernitas kemudian tidak dapat hanya sekedar makna aslinya ketika kemunculannya di awal tetapi lebih dari itu, ia akan dimaknai dengan kondisi kontemporer. Eksplorasi mengenai konsep-konsep dan fungsi tersebut akan diperhadapkan dengan problem yang berlangsung dalam modernitas. Misalnya, terkait kebebasan dan kesetaraan, bagaimana kebebasan warga negara terkait dengan kebebasan pembeli dan penjual saat ini?, dan apa yang menyebabkan ketidakpuasan terhadap kapitalisme dan demokrasi untuk keberlangsungan modernitas? Bagaimana warga negara berinteraksi dengan pemerintah?. Selanjutnya, konsep modernitas kita dalam beberapa hal terikat erat dengan sejarah Eropa dan Barat. Lalu, bagaimana kita dapat membandingkan berbagai

bentuk modernitas global kontemporer dengan cara 'simetris', non-bias atau non-Eurosentris?

## Modernitas Dan Perdebatan Konseptual

Modernitas, berasal dari kata *Modernity* (Noun), yang dimaknai sebagai kualitas atau keadaan menjadi atau tampak modern, kualitas atau keadaan menjadi atau tampak modern, berkaitan dengan, atau karakteristik periode yang membentang dari masa lalu yang jauh yang relevan hingga saat ini.<sup>1</sup> Dalam kamus Merriam Webster kata ini terlacak digunakan pertama kali pada tahun 1635. Sementara itu, kata *Modern*, merupakan kata sifat (adjective) yang dimaknai sebagai berkaitan dengan, atau karakteristik masa kini atau masa lalu (baru berlangsung). Kata ini digunakan pertama kali pada tahun 1585, Dalam bahasa Latin *modernus*, from Latin *modo* [baru saja].<sup>2</sup>

Pandangan yang paling umum, meskipun tetap dapat diperdebatkan, tentang modernitas berpendapat bahwa istilah ini mengacu pada jenis masyarakat baru yang muncul dari serangkaian transformasi besar di Eropa dan Amerika Utara yang berpuncak pada revolusi industri dan demokrasi pada akhir abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas. Secara signifikan, pandangan ini sering kali mensyaratkan baik bahwa transformasi ini melambungkan Eropa (atau Barat) ke posisi depan dalam perjalanan sejarah dunia dan bahwa model Barat yang telah mapan itu akan menyebar ke seluruh dunia karena keunggulannya yang melekat.

---

<sup>1</sup><https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernity>  
diakses tanggal 14 September 2019

<sup>2</sup><https://www.merriam-webster.com/dictionary/modern>,  
diakses tanggal 14 September 2019

Memikirkan peristiwa penting dalam pembentukan apa yang kita anggap sebagai Eropa modern adalah apa yang disebut sebagai penemuan Amerika dengan populasi mereka yang sampai sekarang, sehingga modernitas berarti memikirkan tentang globalisasi, meskipun istilah-istilah ini mulai sering digunakan hanya sejak tahun 1980-an dan 1990-an.

Signifikansi global atau universal diklaim untuk modernitas Eropa sejak awal. Peristiwa penting dalam pembentukan apa yang kita anggap sebagai Eropa modern adalah apa yang disebut sebagai penemuan benua Amerika dengan populasi mereka yang sampai sekarang tidak diketahui, dan peristiwa ini memicu refleksi Eropa tentang sifat manusia dan memberikan latar belakang spekulasi filosofis tentang 'negara', tentang 'alam', seperti dalam risalah Kedua John Locke tentang pemerintahan (1632-1704).<sup>3</sup> Dari Wacana René Descartes tentang metode (1637)<sup>4</sup> dan seterusnya, pemikiran pencerahan mengklaim telah mendirikan sangat sedikit, tetapi fondasi yang benar-benar kuat di mana pengetahuan universal dapat didirikan, sebagian besar pada dasarnya kebebasan dan alasan. Revolusi Amerika dan Perancis dipandang telah memperkenalkan kemanusiaan secara tidak terhindarkan kepada demokrasi liberal, berdasarkan pada hak-hak individu dan

---

<sup>3</sup>John Locke lahir 29 Agustus 1632, Wrington, Somerset, Inggris – meninggal 28 Oktober 1704, High Laver, Essex, ia merupakan filsuf Inggris yang karyanya diletakkan sebagai fondasi filsafat empirisme modern dan liberalisme politik. Dia adalah seorang inspirator dari Pencerahan Eropa dan Konstitusi Amerika Serikat. Selanjutnya lihat, John Locke. *Two Treatises of Government: With a Supplement, Patriarcha*, by Robert Filmer. No. 2. Simon and Schuster, 1947.

<sup>4</sup>René Descartes, *René Descartes: Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*. Cambridge University Press, 2013.

kedaulatan rakyat.<sup>5</sup> Alexis de Tocqueville menganggap hak pilih universal yang sama sebagai titik akhir ke arah mana sejarah politik akan bergerak.<sup>6</sup> Kemudian, dari *Wealth of Nation* Adam Smith (1776) hingga pertengahan abad kesembilan belas, para ekonom politik mengklaim telah menemukan dalam pengaturan-pasar sendiri bentuk organisasi ekonomi yang benar-benar superior.<sup>7</sup>

Dari beberapa filosof modern yang diuraikan di atas dapat dipahami bahwa Modernitas memiliki nilai-nilai antara lain. Pertama, Rasionalisme, yaitu suatu paham kepercayaan pada kebebasan manusia yang bersifat alamiah dan tidak dapat dicabut. Kapasitas manusia untuk bernalar dikombinasikan dengan kejelasan dunia, yaitu, kemampuan menerima nalar manusia. Langkah pertama menuju konkretitas, komitmen dasar rasionalisme ini diterjemahkan ke dalam prinsip liberalisme, penentuan nasib sendiri individu dan kolektif dan dengan harapan penguasaan alam yang semakin meningkat dan interaksi yang lebih masuk akal.<sup>8</sup> Untuk prinsip yang terakhir disebutkan ini yaitu liberalisme, pada gilirannya akan masuk pada praktek eksploitatif terhadap apa-apa yang memungkinkan kemudahan dan kepuasan bagi manusia.

Deklarasi hak-hak manusia dan warga negara (1793) serta pemberian kebebasan komersial dapat dipahami sebagai penerapan prinsip-prinsip modernitas

---

<sup>5</sup>Robert R. Palmer, *The National Idea in France Before the Revolution.*" *Journal of the History of Ideas* (1940): 95-111.

<sup>6</sup>Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*. Vol. 10. Regnery Publishing, 2003.

<sup>7</sup>Athol Fitzgibbons. *Adam Smith's system of liberty, wealth, and virtue: The moral and political foundations of the wealth of nations*. Oxford University Press, 1995.

<sup>8</sup>John Locke., *Two Treatises of Government: With a Supplement, Patriarcha*, by Robert Filmer. No. 2., Simon and Schuster, 1947.



(rasionalisme-liberalisme) yang mendasar ini sebagaimana transformasi teknis yang ditangkap oleh istilah Revolusi Industri. Sampai di sini, modernitas memunculkan nilai kedua yaitu universalisme atau globalisme. Prinsip-prinsip ini dilihat sebagai universal, di satu sisi, karena mengandung klaim normatif bahwa setiap manusia akan menjadi pelaku-pelanggan, dan di sisi lain, karena mereka dianggap mengizinkan penciptaan pengaturan superior fungsional untuk aspek-aspek utama dari kehidupan sosial manusia, yang paling penting mungkin kepuasan kebutuhan manusia dalam produksi yang digerakkan oleh pasar dan pemerintah yang rasional atas masalah kolektif melalui administrasi yang berdasarkan hukum dan administrasi yang diatur secara hierarki. Lebih dari itu, nilai ini segera mengglobal karena kekuatan interpretatif dan praktis dari normativitas dan fungsionalitas.

Modernitas sebagai konsep mengalami perkembangan sedemikian rupa di kalangan para ahli kontemporer. Para ahli teori sepakat bahwa masyarakat saat ini sedang melewati modernitas. Mereka juga menerima gagasan modernitas yang bermanfaat. Tapi itu belum semuanya, modernitas juga mengandung resiko yang besar yang harus diterima oleh masyarakat.

Anthony Giddens mengatakan modernitas bersifat multi-dimensi.<sup>9</sup> Modernitas tidak dapat dijelaskan dengan satu istilah saja. Giddens menentang persamaan modernitas dengan liberalisme atau kapitalisme. Adalah keliru untuk mengatakan bahwa modernitas adalah liberalisme, kapitalisme, industrialisasi atau rasionalitas. Tidak ada variabel tunggal yang dapat memberikan definisi modernitas yang memuaskan. Giddens sangat

---

<sup>9</sup>Anthony Giddens. *The Constitution of Society: Outline of The Theory Of Structuration*, Univ of California Press, 1984.

tertarik pada pemikiran Marx; di antara yang lain ia melakukannya dengan cara yang kritis dengan menekankan sifat multi-dimensi dari modernitas, pola kasualnya yang kompleks dan logika kelembagaan, dan sifat-sifat kontingen yang inheren dari perubahan politik dan sosial.

Dalam pandangan Giddens, ada empat aspek kelembagaan utama modernitas: pertama, Kapitalisme. Sistem produksi komoditas untuk pasar di mana upah buruh juga merupakan komoditas. Kedua, Industrialisasi. Penerapan sumber daya mati melalui teknik produktif untuk transformasi alam. Ketiga, Kekuatan administratif terkoordinasi yang difokuskan melalui pengawasan. Kontrol informasi dan pemantauan kegiatan populasi subjek oleh negara dan organisasi lain. Keempat, Kekuatan militer. Konsentrasi alat kekerasan di tangan negara. Giddens mengatakan bahwa keempat dimensi institusionalitas modern ini tidak dapat direduksi satu sama lain, karena bentuk dan logika masing-masing sangat berbeda dari yang lain. Perkembangan dan dinamika kekuatan militer dan peperangan, misalnya, memengaruhi bentuk dan struktur perkembangan kapitalis serta pola-pola tertentu dari konflik kelas dan membantu menghasilkan sistem kekuasaan alternatif terhadap modal: sistem modern negara-bangsa.

Giddens berpendapat bahwa pembentukan negara-bangsa dan kemunculan hubungan internasional selanjutnya tidak dapat dianalisis hanya dari variabel kapitalisme. Dalam penilaian Giddens, masing-masing dari empat dimensi kelembagaan terdiri dari serangkaian proses dan struktur kausal yang berbeda. Namun, secara bersama-sama, mereka menyediakan kerangka kerja untuk memahami beberapa fitur utama, perkembangan dan ketegangan dalam masyarakat modern.

Ulrich Beck mengatakan bahwa modernitas mengarah pada masyarakat berisiko.<sup>10</sup> Dunia modern Barat sekarang dihadapkan pada makanan cepat saji, pemanasan global dan beberapa risiko lainnya, termasuk degradasi lingkungan. Tidak ada 'peta jalan' untuk bahaya-bahaya ini. Karena tidak ada jawaban pasti tentang penyebab dan hasil dari risiko tersebut, orang-orang berkewajiban untuk menghadapi ini dan menderita akibatnya. Beck berpendapat bahwa modernitas dari konsekuensi pencerahan - keadilan sosial, penalaran, dan produksi massal - telah menjadi bagian dari masa lalu. Dunia berubah dengan cepat dan kita sekarang hidup di dunia, yang melampaui modern. Sekarang kita memiliki modernitas kedua. Modernitas kedua mengacu pada kenyataan bahwa lembaga-lembaga modern menjadi global, sementara kehidupan sehari-hari terlepas dari tradisi dan adat istiadat. Dia berpendapat untuk munculnya modernitas kedua, yang baginya adalah masyarakat berisiko. Masyarakat industri lama menghilang dan digantikan oleh 'masyarakat berisiko'. Manajemen risiko adalah fitur utama dari tatanan global. Modernitas sebelumnya sebagian besar terdiri dari industrialisasi. Itu baik untuk masyarakat. Itu menguntungkan bagi orang-orang tetapi avatar baru modernitas telah menciptakan risiko. Dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, situasi risiko baru diciptakan yang berbeda dari zaman sebelumnya.

Ilmu pengetahuan dan teknologi jelas memberikan banyak manfaat bagi kita. Namun, mereka menciptakan risiko yang sulit diukur. Jadi, tidak ada yang tahu, misalnya, apa risiko yang terlibat dalam produksi makanan yang dimodifikasi secara genetik. Satu generasi

---

<sup>10</sup>Ulrich Beck, Scott Lash, and Brian Wynne. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Vol. 17. SAGE, 1992.

yang lalu, di masyarakat maju, pernikahan adalah proses transisi kehidupan yang cukup mudah - seseorang beralih dari tidak menikah ke status pernikahan, dan ini dianggap sebagai situasi yang cukup permanen. Saat ini, banyak orang hidup bersama tanpa menikah dan tingkat perceraianya tinggi. Di negara-negara berkembang, seperti India dan Indonesia, karakter pernikahan sakramental terus menipis dan di antara keluarga kelas menengah ada dorongan menuju perceraian. Ada sejumlah besar serial TV yang banyak menangani masalah putusnya perkawinan. Beck tampaknya berbicara tentang realitas dasar dari dunia modern kontemporer. Sudah pasti bahwa dunia 1920 ketika para pendiri teori meninggal telah berubah secara radikal.

Harus diakui bahwa Beck tidak berargumen bahwa dunia kontemporer lebih berisiko daripada zaman dahulu. Dia berpendapat bahwa risiko, yang kita temui saat ini, lebih sedikit berasal dari bahaya atau bahaya timbal balik dari ketidakpastian yang diciptakan oleh perkembangan sosial kita sendiri dan oleh pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Beck telah membuat perbandingan antara modernitas sebelumnya atau modernitas teori klasik dan modernitas kedua atau revisi dari teori kontemporer. Masalah sentral dalam modernitas klasik adalah kekayaan dan bagaimana hal itu dapat didistribusikan secara lebih merata. Dalam modernitas yang maju, masalah utama adalah risiko dan bagaimana hal itu dapat dicegah, diminimalkan, atau disalurkan. Dalam modernitas klasik, cita-cita adalah kesetaraan, sedangkan dalam modernitas maju itu adalah keselamatan. Dalam modernitas klasik orang-orang mencapai solidaritas dalam penelitian untuk tujuan positif kesetaraan, tetapi dalam modernitas maju upaya untuk mencapai solidaritas itu ditemukan dalam pencarian tujuan yang sebagian besar negatif dan defensif untuk

terhindar dari bahaya. Beck mendefinisikan modernitas keduanya yang kadang-kadang juga disebut modernitas akhir. Spesifisitas mendasar dari modernitas kontemporer adalah sifatnya yang refleksif, di mana orang-orang yang harus mempertanyakan risiko yang terlibat dalam modernitas.

Singkatnya, dapat dikatakan bahwa definisi modernitas yang lama tidak lagi relevan saat ini. Modernitas lama telah menyaksikan perubahan dramatis. Modernitas baru, yang oleh Beck disebut 'modernitas kedua', sebenarnya adalah modernitas akhir. Tetapi, generasi sekarang tidak dapat bertahan tanpa keuntungan dari bentuk modernitas ini. Bahkan, tidak ada jalan untuk kembali. Beck setuju dengan Habermas bahwa masyarakat baru itu tidak berarti akhir dari upaya reformasi sosial dan politik. Sub-politik dan masyarakat sipil memiliki banyak hal yang harus dilakukan di bidang ini.

Teoritikus kontemporer lainnya tentang modernitas adalah George Ritzer. Dia mengatakan bahwa modernitas adalah hiper-rasionalitas, McDonaldisasi dan Amerikanisasi.<sup>11</sup> Riset-riset Ritzer banyak dilakukan mengenai India dan bagaimana pengaruh Amerika berada di sana seperti restoran cepat saji McDonald. Investigasi terhadap Karakter yang Berubah dalam Kehidupan Sosial Kontemporer (1996). Kami tahu McDonalds. Mereka merupakan serangkaian restoran di seluruh India. Mereka menggila, generasi baru menganggapnya modis untuk penyegaran dan pertemuan sosial. Ini mungkin tampak aneh: bagi Ritzer, McDonald adalah simbol modernitas.

---

<sup>11</sup>George Ritzer. *The McDonaldization of Society*. Sage, 2013. Lihat juga, George Ritzer. "The "McDonaldization" of society." *Journal of American culture* 6, no. 1 (1983): 100-107.

Modernitas, menurut Ritzer, adalah rasionalitas. Ini adalah karakteristik utama masyarakat kontemporer. McDonaldisasi adalah contoh dari hiper-rasionalitas. Kartu kredit dan makanan cepat saji juga merupakan contoh hiper-rasionalitas. Tapi, ada pertanyaan yang menarik: mengapa Ritzer memilih McDonalds sebagai studi kasus untuk menggambarkan makna modernitas?. Ada rasionalitas. McDonald bukan hanya tempat untuk penyegaran - tempat untuk makan dan keluar. Ini dimulai dengan logika, rasionalitas yang solid. Restoran, yang dikaitkan dengan nilai-nilai modern Amerika kenyamanan dan sekali pakai, sekarang menumbuhkan citra 'hijau'. Perusahaan tersebut dengan hati-hati membanggakan bahwa peternakannya tidak merusak hutan hujan dunia dan bahwa perusahaan tersebut telah menarik material yang mengancam ozon dari kemasan burgernya. Jelas, restoran menunjukkan kepeduliannya terhadap lingkungan, nutrisi, kemurnian dan aspek kesehatan dan kebersihan lainnya. Ritzer menyebutnya hiper-rasionalitas.

Dalam literatur sosiologis, Weber adalah ahli teori pertama yang berbicara tentang rasionalitas sebagai ciri khas masyarakat modern. Tetapi, Weber berbicara tentang rasionalitas formal, yang memiliki arti penting dalam struktur seperti birokrasi. Tapi, ada dua jenis rasionalitas lainnya yaitu rasionalitas substantif dan rasionalitas teoretis. Rasionalitas substansial melibatkan dominasi norma dan nilai dalam pilihan rasional sarana dan tujuan, sedangkan rasionalitas teoretis berkaitan dengan proses kognitif rasional. Apa yang ditemukan Ritzer adalah bahwa dalam masyarakat modern orang menaruh perhatian pada rasionalitas formal dan dua tipe lainnya - substantif dan teoretis - dipinggirkan tanpa perasaan.

Sederhananya, sistem hiper-rasional adalah sistem yang menggabungkan dan menghubungkan ketiga bentuk rasionalitas Weber - formal, substantif dan teoretis atau intelektual. Sistem ini dipandang lebih rasional daripada sistem rasional formal karena menggunakan rasionalitas formal dan dua jenis rasionalitas lainnya. Dengan kata lain, konsep hiper-rasionalitas Ritzer adalah kombinasi dari tiga bentuk rasionalitas Weber. Inilah bentuk hiper-rasionalitas yang lebih baik, yang dianalisis Ritzer pada masyarakat modern Amerika. Sebagai ilustrasi rasionalitas formal, ia merujuk pada McDonaldisasi.

Restoran ini mewakili paradigma kontemporer rasionalitas formal. Bagi Weber, birokrasi adalah model rasionalitas formal, tetapi pada zaman sekarang makanan cepat saji menghadirkan paradigma yang lebih baik dari tipe rasionalitas ini. Birokrasi masih bersama kita, tetapi restoran cepat saji lebih baik mencontohkan jenis rasionalitas ini. Ini menyiratkan bahwa tidak hanya rasionalitas formal masih bersama kita, tetapi juga dunia modern, di mana rasionalitas jenis ini merupakan komponen kunci. Karena McDonaldisasi, baru-baru ini, Ritzer telah memeriksa kartu kredit dari berbagai sudut pandang termasuk tesis rasionalisasi. Dapat dikatakan bahwa apa yang dilakukan kartu kredit adalah untuk McDonaldisasi penerimaan dan pengeluaran kredit. Alih-alih makanan cepat saji, apa yang dilakukan bank modern adalah mengeluarkan uang cepat.

Ritzer juga menangani kasus Amerikanisasi, selain McDonaldisasi, makanan cepat saji dan kartu kredit. Amerika umumnya dipandang sebagai pusat modernitas ke seluruh dunia. Ritzer percaya bahwa gagasan Amerikanisasi dunia yang berkelanjutan akan cenderung mendukung modernitas daripada perspektif

postmodernitas. Dengan demikian, Ritzer dalam diskusinya tentang modernitas telah mendefinisikannya dalam istilah hiper-rasionalitas. Ini merupakan peningkatan dari Max Weber.

Sosiolog lain adalah Zygmunt Bauman. Dia mengatakan bahwa modernitas sebagai holocaust.<sup>12</sup> Ketika orang-orang Yahudi dihancurkan oleh Nazi, demikian pula proses modernisasi yang berarti hilangnya nyawa bagi dunia kontemporer. Bauman mengatakan, "dianggap sebagai operasi tujuan yang kompleks, holocaust dapat berfungsi sebagai paradigma rasionalitas birokrasi modern". Bagi banyak orang, tidak jelas untuk mendiskusikan restoran cepat saji dan holocaust dalam konteks yang sama. Namun, ada garis yang jelas dalam pemikiran sosiologis tentang rasionalitas modern dari birokrasi ke holocaust dan kemudian ke restoran cepat saji. Para pelaku holocaust menggunakan birokrasi sebagai salah satu alat utama mereka. Kondisi yang memungkinkan terjadinya holocaust, terutama sistem rasional formal, terus ada hingga hari ini. Memang, apa yang ditunjukkan oleh proses McDonaldisasi bukan hanya bahwa sistem rasional secara formal bertahan, tetapi mereka berkembang secara dramatis. Dengan demikian, dalam pandangan Bauman, di bawah keadaan yang tepat, dunia modern akan siap untuk peristiwa kekejian yang lebih besar daripada holocaust.

Secara umum, situasi holocaust atau kehancuran dianggap oleh orang-orang sebagai tidak normal, tetapi Bauman berpikir sebaliknya. Dalam perjalanan waktu, holocaust yang dikutuk itu akan dilihat sebagai peristiwa biasa. Dengan kata lain, holocaust akan dianggap sebagai pekerjaan rasionalitas. Dengan kata-kata Bauman: Yang

---

<sup>12</sup>Zygmunt, Bauman. *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press, 2000.



benar adalah bahwa setiap 'bahan' holocaust - semua dari banyak hal yang memungkinkannya - adalah normal; 'Normal' tidak dalam arti familier ... tetapi dalam arti sepenuhnya sesuai dengan semua yang kita ketahui tentang peradaban kita, roh penuntunnya, prioritasnya, visi dunia yang imanen. Bauman menulis dengan cukup jelas:

Modernitas seperti yang terkandung dalam sistem-sistem rasional ini bukanlah kondisi yang cukup untuk holocaust, tetapi jelas merupakan kondisi yang diperlukan. Tanpa modernitas dan rasionalitas, holocaust tidak akan terpikirkan. Lalu, bagaimana holocaust bekerja dengan rasionalitas?. Dalam konteks mendefinisikan masalah Yahudi, Hitler berkata, "Singkirkan orang-orang Yahudi dan setiap masalah terpecahkan." Birokrat Jerman mengambil solusi yang diberikan oleh Hitler dan dengan cermat menerapkan rasionalitas birokrasi untuk menyelesaikan serangkaian masalah sehari-hari, pemusnahan muncul sebagai cara terbaik sampai akhir. Dengan demikian, Bauman berpendapat bahwa holocaust bukanlah hasil dari irasionalitas atau kebiadaban pra-modern, tetapi itu adalah produk dari birokrasi rasional dan modern. Bukan orang gila yang menciptakan dan mengelola holocaust, tetapi birokrat yang sangat rasional dan biasanya normal.

Jurgen Habermas, seorang filosof dan sosiolog Jerman, mengatakan bahwa modernitas adalah rasionalitas dan proyek yang belum selesai. Habermas merefleksikan dengan cara mengunjungi kembali Era pencerahan. Pencerahan bersifat revolusioner dan menggabungkan ilmu pengetahuan, moralitas dan seni bersama. Ketiga bentuk pemikiran manusia ini membuat seluruh pandangan dunia. Bentuk-bentuknya sedemikian rupa sehingga agama menjalankan hegemoni atas sains

dan seni. Habermas menekankan pentingnya rasionalitas atas tiga bentuk pemikiran manusia lainnya. Modernitas, menurutnya, adalah inti dari rasionalitas.<sup>13</sup>

Dia dikatakan sebagai pembela modernitas dan rasionalitas terkemuka. Meskipun postmodernis telah membuat semua serangan yang mungkin pada Habermas, ia telah sangat mempertahankan posisinya. Berbeda dengan banyak intelektual kontemporer yang memiliki posisi anti-atau postmodernis, Habermas melihat dalam tatanan institusional struktur rasionalitas modernitas. Padahal banyak intelektual menjadi sinis tentang potensi emansipatoris modernitas. Habermas terus bersikeras tentang potensi modernitas utopis. Dalam konteks sosial di mana iman dalam proyek Pencerahan masyarakat yang baik dipromosikan oleh akal melihat harapan memudar dan berhalu ditolak, Habermas tetap menjadi salah satu pembela terkuatnya. Habermas sampai pada kesimpulan bahwa rasionalitas memiliki hegemoni dalam cara hidup total dengan menganalisis dunia sosial para lelaki. Dia menemukan bahwa masyarakat saat ini telah menjadi semakin kompleks, berbeda, terintegrasi dan ditandai oleh rasionalitas. Dunia kehidupan juga telah menyaksikan peningkatan diferensiasi, sekularisasi, dan pelembagaan norma-norma reflektivitas dan kritik.

---

<sup>13</sup>Jürgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. John Wiley & Sons, 2018. Lihat juga, Jürgen Habermas. "Modernity an Incomplete Project." *Postmodernism: A Reader* (1993): 98-109.

## Modernitas Reflektif Beberapa Filosof Muslim Indonesia

Teoritikus modernitas reflektif muncul juga di Asia Tenggara, di antaranya di Indonesia sebagai negara dengan penduduk mayoritas muslim. Tuduhan-tuduhan muncul di kalangan kaum muslim *mainstream* terhadap modernitas yang mengandung nilai *westernity* (kebaratan), *Americanity* (keamerikaan), *Secularity* (memisahkan agama dengan politik), *liberty* (kebebasan). Semua kecurigaan kaum muslim tersebut dibulatkan menjadi satu kesimpulan utuh bahwa modernitas tidak sesuai dengan keadaan Indonesia atau semacam bentuk kolonialisme lanjutan, dan tentu saja bertentangan secara diametral dengan Islam. Selain itu, prasangka terhadap modernitas sering dipicu dari situasi sosial politik yang berkembang terutama sejak zaman peralihan abad 19 ke 20. Dalam konteks inilah para intelektual mengupayakan pengertian dan membangun defenisi yang beragam terhadap modernitas. Mulai dari yang bersifat resisten, akomodatif, dan sampai model reflektif.

Seorang teolog-filosof terkemuka di Indonesia, Harun Nasution, banyak menulis respon teologis rasional menyahuti perubahan zaman terutama pertengahan abad dua puluh di Indonesia. Banyak artikelnya mendorong pada pembaruan, modernisasi pemikiran dan teologis rasional. Ini semua nampaknya dilakukan Harun untuk mendorong perubahan di tubuh kaum muslim Indonesia yang bergerak menata peran dalam pembangunan negara. Bagi Harun paham tradisional Islam yang dianut kebanyakan kaum muslim di Indonesia tidak sesuai dengan semangat zaman. Modernisasi yang telah berkembang sedemikian rupa harus dijawab dengan

teologi rasional. Ini sesuai dengan hakekat modernitas yaitu rasionalitas.<sup>14</sup>

Nurcholish Madjid berpendapat bahwa Islam harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan modernistik. Dalam sebuah artikel Madjid menulis judul sangat terang "Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi".<sup>15</sup> Menjadi modern bukanlah menjadi mesin Industri yang bersifat mekanistik dan tanpa perasaan kemanusiaan. Namun, modernitas harus dimaknai rasionalistas, modernisasi dimaknai rasionalisasi bukan westernisasi, pembaratan. Kandungan modernitas yang berisi pemujaan terhadap empirisme materialism harus diimbangi dengan spiritualisme Islam (keruhanian) sehingga menjadi kaum muslim Indonesia yang modern tidak mengalami kehampaan ruhani karena kesemuanya itu tetap harus didasarkan atas kekayaan khazanah pemikiran keislaman tradisional yang telah mapan. Formula Madjid yang berisi keislaman, kemodernan dan keindonesiaan, sekalipun kontroversial telah menjadi ramuan penting bagi perjalanan bangsa Indonesia terutama di era Orde Baru yang gencar melaksanakan modernisasi, pembangunan di berbagai bidang.

Gugatan terhadap watak hakiki modernitas yang kering akan nilai kemanusiaan dan keruhanian juga muncul dari Syahrin Harahap, seorang profesor di Universitas Islam Negeri Sumatera Utara. Dia gigih mempromosikan nilai-nilai Islam untuk mengisi kekosongan yang diderita oleh moderintas, meski di sisi

---

<sup>14</sup>Harun Nasution. *Perkembangan Modern dalam Islam*. Yayasan Obor Indonesia, 1985. Lihat juga, Nasution, Harun. "Islam ditinjau dari berbagai Aspek." *Jakarta: UI Press, jilid I* (1985).

<sup>15</sup>Nurcholish Madjid. "Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi" dalam. "Islam Kemodernan dan Keindonesiaan, Mizan Pustaka, 2008

lain juga dia menyadari bahwa kaum muslim, terutama di Indonesia masuk dalam kategori gagap mengikuti modernitas yang tidak mungkin dapat dibendung. Hal ini dapat dikonfirmasi melalui tulisan-tulisannya antara lain *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran Al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, dan, *Islam dan Modernitas: Dari Teori Modernisasi hingga Penegakan Kesalehan Modern*. Pembacaan kritis dan reflektif terhadap modernitas harus sampai pada penghayatan keimanan, modernitas harus bertemu dengan kesalehan, sehingga menjadi kesalehan modern. Kaum muslim, katanya, harus dapat mengambil sisi dinamis dari ajaran Islam. Dinamisme dan cinta pada perubahan inilah yang dapat dijadikan nilai fundamental modernitas yang berguna bagi kaum muslim berperan di dalamnya.<sup>16</sup> Dalam konteks menyelaraskan dan kontinuitas keislaman, di sini Syahrin menganjurkan bahwa modernitas harus disirami dengan spiritualitas Islam, dan kaum muslim bisa adaptif terhadapnya bukan resisten.

## Kesimpulan

Hakekat modernitas adalah kebaruan, kemasakian, ia mengisyaratkan perubahan yang berkesinambungan sebagaimana hakikat manusia yang selalu ingin perubahan. Nilai-nilai penting dalam modernitas ini berupa rasionalisme, yaitu kesadaran akan prestasi kerja akal budi, akal budi tidak akan berdaya kalau tidak ada penghargaan terhadap hak-hak berpikir, dalam menjalankan ini dibutuhkan kebebasan dan kesetaraan, *freedom and equality*. Di sinilah liberalisme dapat

---

<sup>16</sup>Syahrin Harahap, *Islam dinamis: menegakkan nilai-nilai ajaran al-Qur'an dalam kehidupan modern di Indonesia*. PT. Tiara Wacana Yogya, 1997. Lihat juga, Syahrin Harahap. *Islam dan Modernitas: Dari Teori Modernisasi Hingga Penegakan Kesalehan Modern*. Prenadamedia Group, 2015.

menopang rasionalisme, yaitu maksimalisasi rasio melalui kebebasan dapat menghasilkan penemuan-penemuan inovasi mekanik, yang pada gilirannya menjadi industrialisme. Ini semua kemudian diperkenalkan sebagai sangga fundamental kemajuan Eropa Modern, dan sejak saat itu nilai-nilai ini diadopsi dan direplikasi ke dalam wilayah negara berbeda lainnya. Dalam konteks inilah kita menyebutnya sebagai globalisasi.

Kemungkinan modernitas untuk dipraktekkan di belahan negara selain Eropa dan Amerika berhadapan dengan realitas yang tersedia. Di Indonesia di mana mayoritas penduduknya adalah muslim, pemaknaan modernitas menjadi lebih fleksibel. Para teoritis telah mengembangkan sejumlah formula yang berkesesuaian dengan realitas zaman, dengan komposisi paten Keislaman, Kemodernan, dan kebangsaan.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press, 2000.
- Beck, Ulrich, Scott Lash, and Brian Wynne. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Vol. 17. sage, 1992.
- De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*. Vol. 10. Regnery Publishing, 2003.
- Descartes, Rene. *René Descartes: Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Cambridge University Press, 2013.
- Fitzgibbons, Athol, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue: The Moral and Political Foundations of the Wealth of Nations*. Oxford University Press, 1995.
- George, Ritzer. G, *The McDonaldization of Society*. Sage, 2013.
- \_\_\_\_\_. "The "McDonaldization" of Society." *Journal of American culture* 6, no. 1 (1983): 100-107.
- Giddens, Anthony, *The Constitution Of Society: Outline Of The Theory Of Structuration*, Univ of California Press, 1984.

Habermas, Jurgen, *The Philosophical Discourse Of Modernity: Twelve Lectures*. John Wiley & Sons, 2018.

\_\_\_\_\_, *Modernity – an Incomplete Project. Postmodernism: A Reader* (1993): 98-109.

Harahap, Syahrin, *Islam, Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*. PT. Tiara Wacana Yogya, 1997.

Harahap, Syahrin, *Islam dan Modernitas: Dari Teori Modernisasi Hingga Penegakan Kesalehan Modern*. Prenadamedia Group, 2015.

Locke, John. *Two Treatises of Government: With a Supplement, Patriarcha, by Robert Filmer*. No. 2. Simon and Schuster, 1947.

Madjid, Nurcholis, *Modernisasi Ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi, dalam." Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Mizan Pustaka, 2008

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek*. Jakarta: UI Press, jilid I (1985).

Nasution, Harun, *Perkembangan Modern dalam Islam*. Yayasan Obor Indonesia, 1985.

Palmer. Robert, *The National Idea in France Before the Revolution.*" *Journal of the History of Ideas* (1940): 95-111.

## Website

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernity> diakses tanggal 14 September 2019

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/modern> diakses tanggal 14 September 2019



# Agama dan Benturan Peradaban

Pasca perang dingin, tumbangnya ideologi Komunisme yang ditandai dengan bubarinya negara Uni Soviet, dan hancurnya tembok Berlin di Jerman. Para pemikir masa depan, futurologist memberikan pandangan tentang bentuk hubungan seperti apa yang terjadi di antara negara-negara dan warga planet bumi ini. Apakah Barat dengan peradaban modernnya telah dianggap sebagai pandu kehidupan global adalah nilai hidup yang selesai, apakah ada nilai dan sistem kehidupan yang berbeda dan memicu ruang pertentangan, di mana

kemudian dapat memengaruhi cara-cara manusia di bumi mengada dan membangun kehidupannya.

Sekira tiga dekade lalu, istilah “Clash of Civilization”, benturan peradaban, yang dirilis oleh Samuel Philips Huntington<sup>1</sup> menjadi sangat populer dan sempat membuat geger dunia akademik. Dia merupakan ilmuwan politik Amerika yang meninggal pada tahun 2008, dalam artikel tahun 1993, yang kemudian berkembang menjadi publikasi terpisah berjudul, “The Clash of Civilizations dan Remaking of World Order”. Premis sentral Huntington adalah bahwa di dunia pasca Perang Dingin, para individu akan semakin menentukan identitas mereka dalam hal budaya dan peradaban tempat mereka berada. Peradaban-peradaban ini diciptakan oleh dan berdasarkan pada kehadiran faktor-faktor bersama tertentu seperti agama, tradisi, sejarah dan bahasa. Adalah keyakinan Samuel Huntington bahwa faktor-faktor seperti itu dapat menyatukan kelompok-kelompok orang menjadi satu, peradaban tunggal yang melengkung. Dengan demikian, peradaban utama yang ada di dunia kontemporer adalah: Barat, Slavik-Ortodoks, Amerika Latin, Afrika, Islam, Hindu, China dan Jepang.

Meskipun di Indonesia, isu-isu global tidak begitu membuat daya Tarik untuk dikaji secara serius, tetapi sampai sekarang, tesis Huntington ini masih menghasilkan banyak tanggapan dan diskusi di kalangan

---

<sup>1</sup>Samuel Philips Huntington adalah seorang Profesor ilmu pemerintaha dan direktur di lembaga The John M. Olin Institute for Strategic Studies at the Center for International Affairs, Harvard University. Pada tahun 1977-78, dia bekerja sebagai kordinator rencana keamanan di lembaga Keamanan Nasional. Huntington’s terasosiasi dengan Harvard University. Dia juga associate director of the Institute of War and Peace Studies at Columbia University from 1959 to 1962. Dia juga bekerja sebagai anggota The Presidential Task Force on International Development, Amerika Serikat.

akademisi global dan pemerintah di banyak negara. Melalui aplikasi *google citation gadget* dapat ditelusuri bagaimana artikel ini dipetik sekira 4000an kali, di kritik dan dijadikan pendekatan dalam kajian politik global.

agian ini ingin mendalami tesis Huntington soal Clash Civilization ini, kemudian mendiskusikan Agama dan hubungannya dengan benturan peradaban. Selain itu, lebih detail lagi mendiskusikan hakikat, peran dan posisi fungsional agama dalam arena benturan peradaban. Selain itu, artikel ini menguji tesis Huntington yang menegaskan bahwa agama merupakan bagian signifikan dalam 'clash' ini, seberapa jauh agama berperan?, dan apakah memungkinkan agama menjadi faktor pendamai dalam pertarungan ini?

## Defenisi dan Konsep

Pada bagian ini akan diuraikan beberapa kata kunci secara defenitif dan konseptual untuk membatasi diskusi persoalan yang dimaksud. Pertama, benturan, perbuatan (hasil) membentur: - *yang begitu keras menimbulkan kerusakan hebat*; interaksi (saling tindak) antara zarah bebas, gugusan zarah, atau antara benda tegar yang saling menghampiri sampai cukup dekat sehingga dapat saling memengaruhi.<sup>2</sup> Dalam versi Bahasa Inggris ada istilah *clash; a sharp conflict*.<sup>3</sup> Artinya suatu konflik tajam, sepadan dengan benturan. Kata clash dipersamakan dengan *battle, combat, conflict, contest, dustup, fight, fracas, fray, hassle, scrap, scrimmage, scrum, scuffle, skirmish, struggle, tussle*. Kata kedua adalah

---

<sup>2</sup><https://kbbi.web.id/bentur-2>, diakses tanggal 14 Nopember 2019

<sup>3</sup><https://www.merriam-webster.com/dictionary/clash>, diakses tanggal 14 Nopember 2019.

*peradaban. kemajuan (kecerdasan, kebudayaan) lahir batin: bangsa-bangsa di dunia ini tidak sama tingkat ~ nya; hal yang menyangkut sopan santun, budi bahasa, dan kebudayaan suatu bangsa.*<sup>4</sup> Dalam versi Bahasa Inggris, *civilization* berarti *a relatively high level of cultural and technological development specifically: the stage of cultural development at which writing and the keeping of written records is attained.* Kedua, *the culture characteristic of a particular time or place the impact of European civilization on the lands they colonized.* Ketiga, *the process of becoming civilized. Keempat, a slow process with many failures and setbacks. Refinement of thought, manners, or taste exhibiting a high level of civilization.* Kelima, *a situation of urban comfort.* Kata *civilization* disamakan dengan *culture, life, lifestyle, society.*<sup>5</sup>

## Huntington dan Argumen Tentang Benturan

Dalam artikelnya yang terkenal tersebut, Huntington memprediksi bahwa pola konflik global di masa depan adalah bukan disebabkan pertarungan ideologis seperti kapitalisme versus sosialisme. Tetapi 'cultural', yaitu terjadinya *gap* kebudayaan yang berbasis pada identitas-identitas berbeda.

"It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world

---

<sup>4</sup><https://kbbi.web.id/adab>, diakses tanggal 14 Nopember 2019

<sup>5</sup><https://www.merriam-webster.com/dictionary/civilization>, diakses tanggal 14 Nopember 2019

affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future.”<sup>6</sup>

Dalam artikel tersebut, Huntington tidak membedakan *culture* dan *civilization*. Dia menggunakannya secara biasa dan sesekali bergantian antara dua kata tersebut.

Selanjutnya, yang patut dipersoalkan di sini, mengapa Huntington memperhadapkan Agama dan Peradaban sama dengan Islam dan Barat?. Aspek yang paling kontroversial dari tesis ini adalah kepercayaan bahwa dua peradaban yang akan paling berbenturan adalah ‘Islamic Civilization’ dan ‘Western Civilization’. Untuk memperkuat tesis ini, Huntington menunjuk pada beberapa hal antara lain; pertama, preseden sejarah. Huntington menyatakan bahwa kedua kelompok telah berada dalam keadaan konflik selama lebih dari satu milenium, sejak kebangkitan Islam pada abad ketujuh, melalui penaklukan Islam awal di Timur Tengah dan Afrika Utara, Perang Salib, penaklukan Utsmani di Eropa, kolonialisme Barat atas tanah-tanah Muslim, kebangkitan nasionalisme Arab pada abad ke-19 dan ke-20 dan perang Teluk di seperempat akhir abad 20. Kedua, Huntington berpendapat bahwa Islam dan Barat akan terus bertabrakan karena kehadiran karakteristik budaya tertentu di setiap sisi yang memusuhi dan memprovokasi yang lain. Misalnya, pada sisi Barat, kesalahan terletak pada aspirasi untuk universalisasi budayanya. Barat menggunakan organisasi seperti PBB, ditambah dengan

---

<sup>6</sup>S Huntington, “The Clash of Civilizations?,” *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22–49, <https://doi.org/10.2307/20045621>.

kekuatan militer dan kekayaan untuk "menjalankan dunia dengan cara yang akan mempertahankan dominasi Barat." Usaha-usaha untuk mengglobalisasi budaya mereka dijalankan menggunakan jalur politik, agensi organisasi internasional, dan ekonomi. Sepanjang kerja-kerja mengglobalkan budaya Barat tersebut, selalu terjadi resistensi dari kalangan Islam. Hal ini disebabkan, kata Huntington, Islam pada dasarnya menentang norma-norma dan nilai-nilai Barat.

Di sisi Islam, sejumlah alasan dirujuk; termasuk pertumbuhan populasi Muslim yang tinggi, yang menyebabkan peningkatan imigrasi ke negara-negara Barat dan ketakutan Barat tentang Muslim. Selain itu, disebutkan perbatasan Islam dengan peradaban lain. Huntington merujuk pada ketegangan antara Muslim dan Kristen di Afrika, Kristen Ortodoks di Balkan dan Hindu di India, dan menyimpulkan bahwa konflik semacam itu mencerminkan ketidakmampuan Islam untuk berintegrasi dan hidup secara damai dengan orang lain. Singkatnya, untuk Huntington, "Islam's borders are bloody and so are its innards." "Perbatasan Islam adalah berdarah dan begitu juga di dalamnya."

Perbatasan Islam ini berdarah; Namun, tidak menghentikan peradaban Islam dan China untuk saling bekerja sama. Huntington percaya ini adalah kasus nyata bahwa musuh musuhku adalah temanku. Negara-negara Islam dan China akan memupuk hubungan-hubungan yang layak untuk merusak dan mengalahkan musuh dan musuh bersama mereka dalam hal ini adalah Barat. Sebagai bukti akan hal ini, Huntington menunjuk pada penjualan senjata dan gudang senjata antara dua peradaban yang ada untuk mengimbangi dan memang, untuk menghadapi supremasi Barat.

Ketika kita memeriksa hubungan antar negara saat ini, kita benar-benar melihat dua dunia: satu pertumbuhan pertumbuhan ekonomi dan integrasi, dan satu lagi meningkatnya konflik etnis, ketidakstabilan, dan kekacauan global. Dalam konteks ini demokrasi yang dipromotori Barat menghadapi gugatan karena faktanya Demokrasi belum dan bahkan tidak dianggap dapat menciptakan kesejahteraan, terutama di Timur. Kedua dunia ini tidak terpisah dan eksklusif; mereka hidup berdampingan dan tumpang tindih. Bahkan, tidak seperti prediksi Francis Fukuyama yang menyebut kedigdayaan Demokrasi liberal dan kapitalisme global telah menjadi etika global.<sup>7</sup> Kekuatan pembangunan ekonomi global dan integrasi juga menghasilkan banyak kekacauan yang ada di dunia saat ini. Kemunculan Populisme Islam, adalah respon terhadap kegamangan dan kontradiksi kapitalisme global.<sup>8</sup>

Sebagian besar kekacauan ini juga disebabkan oleh "krisis identitas global" yang diakibatkan oleh berakhirnya Perang Dingin dan hilangnya tujuan nasional. Dalam lingkungan seperti itu, orang telah berpaling dari perbedaan ideologis yang tidak relevan dan mengandalkan sumber-sumber yang lebih tradisional<sup>9</sup>. Identitas kelompok budaya seperti suku, kelompok etnis, komunitas agama, dan bangsa. Manifestasi global dari perubahan mendasar dalam identitas lokal dan regional ini adalah pembagian dunia menjadi peradaban. Akibatnya, perpecahan utama dunia telah bergeser ke

---

<sup>7</sup>Francis Fukuyama, "The End of History?," *The National Interest* 16, no. 16 (2009): 1-16.

<sup>8</sup>Vedi R. Hadiz, "Islamic Populism in Indonesia: Emergence and Limitations," *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, 2018, 296-306, <https://doi.org/10.4324/9781315628837>.

<sup>9</sup>Francis Fukuyama, "Against Identity Politics," *Foreign Affairs* Set/Oct (2018): 1-15.

Timur, dari Tirai Besi ke garis sejarah yang memisahkan peradaban yang dicakup oleh Susunan Kristen Barat dari orang-orang dari Ortodoksi Timur dan Islam.

Konflik memang terjadi antara negara dan orang-orang dalam peradaban yang sama. Namun konflik semacam itu, yang dicontohkan secara mengerikan oleh peperangan suku di Somalia dan Rwanda, memiliki lebih sedikit peluang untuk berkembang menjadi kebakaran yang jauh lebih luas dan lebih dalam daripada bentrokan antar peradaban (seperti di Caucasus dan Yugoslavia).

### **Dukungan dan Kritik terhadap Argumen Huntington**

Atas tesis dan argumen Huntington yang menghentakkan global, ia didukung dan dikritik. Mereka yang membela proposisinya mengamati bahwa persepsi diri yang didasarkan pada garis-garis peradaban dan agama semakin meningkat di dunia modern saat ini, yang menegaskan unsur intrinsik dari tesisnya. Kemudian, mereka menunjukkan sifat dunia Islam kontemporer dengan munculnya kelompok-kelompok ekstremis seperti Al-Qaeda dan Taliban serta gerakan puritan seperti Salafisme, yang menjadi ungkapan Islam yang lebih populer; berpendapat bahwa ini adalah bukti yang cukup bahwa manusia pada umumnya dan Muslim pada khususnya menjadi lebih terikat pada peradaban individu mereka.

Konfirmasi untuk pembenaran terbesar dari tesis Huntington diberikan oleh peristiwa 11 September 2001<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup>Koran harian berkualitas seperti the New York Times, melepas satu artikel dengan judul "This Is a Religious War," "Yes, This Is About Islam," "Islamic Rage," "Muslim Rage," "Islamic Anger," "Muslim Anger," "The Core of Islamic Rage," "Jihad1 01," "The Deep Intellectual Roots of Islamic Terror," "Faith and the Secular State,"



dan 7 Juli 2005. Dalam banyak liputan media, serangan-serangan ini membuktikan bahwa Islam adalah 'Yang Lain' yang paling utama dan bahwa Huntington benar selama ini. Jadi, misalnya, sehari setelah 9/11, Daily News yang berbasis di New York memuat berita utama, "Itu Perang" yang terpampang di halaman depan. Demikian pula, editorial di The Times menggunakan teori Huntington sebagai penjelasan utama mengapa pengeboman London terjadi, menulis bahwa, "London diserang karena para ekstrimis ingin memicu 'perang suci' antara mereka dan masyarakat demokratis."

Dalam menghadapi peristiwa-peristiwa mengerikan ini, ada kebutuhan manusia akan jawaban cepat. Tesis 'clash' Samuel Huntington menawarkan ini sepenuhnya. Muslim menyerang New York dan London karena sebagai Muslim, mereka benar-benar berselisih dengan dunia Barat. Tindakan terorisme ini bukanlah hal baru; inilah yang telah dilakukan umat Islam selama berabad-abad. Memang, kekuatan dan keefektifan perbaikan cepat semacam itu dapat dipastikan dengan fakta bahwa berbagai komentator yang sebelumnya adalah kritikus Huntington, seperti Robert Kaplan<sup>11</sup> yang

---

"The Force of Islam," "Kipling Knew What the US May Now Learn," "Al- Jazeera: What the Muslim World Is Watching," "The Real Cultural Wars," "The Revolt of Islam," "The One True Faith," "The First Holy War" and "Feverish Protests Against the West Trace to Grievances Ancient and Modern."

<sup>11</sup>Robert Kaplan adalah penulis "The Coming Anarchy," yang terbit di Atlantic Monthly, juga menulis empat buku: Surrender or Starve: The Wars Behind the Famine (about the Horn of Africa), Soldiers of God: With the Mujahidin in Afghanistan, Balkan Ghosts: A Journey Through History, and The Arabists: The Romance of an American Elite. Dia juga menulis untuk The New Republic, Condé Nast Traveler, and the editorial pages of the New York Times and the Washington Post, among other publications. Kaplan adalah alumni The University of Connecticut. Dia mengajar di the Army Staff

berkomentar tentang tesis Samuel Huntington. Ia mengatakan bahwa Huntington adalah seorang lelaki yang santun yang pendapatnya tajam – tentang benturan Islam dan Barat, tentang peran militer dalam masyarakat liberal, tentang apa yang memisahkan negara-negara yang bekerja dari negara-negara yang tidak – telah terbukti sebagai *prescient* karena mereka kontroversial. Huntington telah diejek dan difitnah, tetapi dalam beberapa dekade ke depan pandangannya tentang dunia akan menjadi seperti yang terlihat.<sup>12</sup>

Dalam artikel “the Coming Anarchy and The Nation State under Siege”,<sup>13</sup> mengurai beberapa point yang mendukung pendekatan “*Clash of Civilization*”. Kaplan, yang lama meneliti di Asia Tengah, mengatakan beberapa hal di dalamnya, antara lain; pertama, batas politik tradisional antar negara menjadi semakin tidak relevan, sementara ikatan antar kelompok serupa berbeda negara-negara tumbuh lebih kuat. Misalnya, kelas menengah kecil di Pakistan memiliki lebih banyak kesamaan dengan orang Amerika kelas menengah dibandingkan dengan orang Pakistan lainnya. Kedua, dari lebih dari 170 negara-bangsa di Perserikatan Bangsa-Bangsa, kegagalan hanya dalam beberapa dari mereka cukup untuk menciptakan massa kritis yang dapat dengan cepat menelan kita dalam kekacauan global. Konflik di tiga negara kecil Rwanda, Somalia, dan Haiti

---

College at Fort Leavenworth, Kansas, the World Economic Forum in Davos, Switzerland, dan the Wharton School of Business at the University of Pennsylvania, dan berbagai tempat lainnya.

<sup>12</sup>Lihat artikelnya di laman <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2001/12/looking-the-world-in-the-eye/302354/>, diakses tanggal 13 Nopember 2019.

<sup>13</sup>Robert D. Kaplan, “The Coming Anarchy,” *Geopolitics: An Introductory Reader*, no. February 1994 (2014): 195–202, <https://doi.org/10.4324/9780203092170>.

mengakibatkan ketidakstabilan internasional yang besar dan pengeluaran sejumlah besar uang. Bayangkan apa yang mungkin terjadi jika tiga menjadi enam. Selain itu, banyak negara regional besar yang secara internal lemah dan tidak stabil dapat dengan mudah melemparkan politik dunia ke dalam kekacauan jika hanya satu dari mereka yang akan runtuh. Ketiga, Negara besar tidak harus sama pentingnya di masa depan. Kita tidak boleh berasumsi, misalnya, bahwa Cina dan India akan mempertahankannya menyajikan kontur geografis dan politik sebagai gerakan separatis di negara-negara ini dan negara-negara besar lainnya memperoleh lebih signifikan dalam politik internasional.

Huntington mendapatkan kritik keras dari berbagai penulis akademik, baik secara empiris, historis, logis, atau ideologis menantang klaimnya. Misalnya Jonathan Fox yang lebih menggunakan pendekatan interkoneksi saling ketersambungan sebagai usaha koeksistensi di global. Ia mengatakan bahwa "Beragam pola "globalisasi dari bawah" sama-sama mengklaim hak lintas batas dan membangun komunitas politik transnasional. Kata Fox, "ketika kerangka kerja analitis kami mencoba mengejar tren empiris baru ini, konsep kewarganegaraan transnasional bergema dengan mereka yang ingin memperluas hak-hak dan prinsip-prinsip kesetaraan politik dan sosial di luar batas negara-bangsa."<sup>14</sup>

Pada kajian Fox yang lain dinyatakan bahwa argumen 'bentrokan peradaban' Huntington bahwa di masa depan sebagian besar konflik akan terjadi antara peradaban telah menjadi sumber perdebatan besar dalam

---

<sup>14</sup>Jonathan Fox, "Unpacking 'Transnational Citizenship,'" *Annual Review of Political Science* 8, no. 1 (2005): 171-201, <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.7.012003.104851>.

hubungan internasional. Di antara kritik terhadap argumen ini adalah fakta bahwa ada tumpang tindih yang cukup besar antara konsep peradaban Huntington dan agama. Faktanya, hanya satu dari delapan peradaban Huntington yang tidak memiliki komponen agama yang jelas. Hal ini menimbulkan pertanyaan apakah konsep peradaban benar-benar merupakan pengganti agama. Fox menguji pengaruh agama dan konsep peradaban Huntington pada konflik etnis menggunakan data dari dataset Minoritas di risiko tahap 3 serta data tentang agama dan peradaban yang dikumpulkan secara independen. Hasilnya menunjukkan bahwa meskipun ada tumpang tindih yang cukup besar antara agama dan peradaban, keduanya tidak sama. Juga, sementara tidak jelas apakah perbedaan agama atau peradaban memiliki dampak yang lebih besar pada konflik etnis, jelas bahwa keduanya bukan merupakan penyebab utamanya. Hasil ini menimbulkan keraguan serius pada validitas hipotesis Huntington, setidaknya sejauh menyangkut konflik etnis.

Selain itu ada juga riset Alina Mungiu dan Pippidi dari Rumania.<sup>15</sup> Mereka melakukan survei yang disimpulkan di tiga negara yaitu Rumania, Bulgaria dan Slovakia untuk menguji "perbatasan peradaban" antara Eropa Tengah dan Balkan yang dibuat Huntington. Pada tahun 2000, para penulis menyurvei tiga negara pemohon gelombang kedua Uni Eropa, dua Balkan dan satu Eropa Tengah. Mereka menyimpulkan bahwa tidak ada perbedaan dalam sikap demokratis atau prediktornya. Warisan paling penting yang masih membentuk budaya politik saat ini adalah masa lalu komunis baru-baru ini.

---

<sup>15</sup>Alina Mungiu-Pippidi and Denisa Mindruta, "Was Huntington Right? Testing Cultural Legacies and the Civilization Border," *International Politics* 39, no. 2 (2002): 193-213, <https://doi.org/10.1023/A:1016061421221>.

Tidak ada bukti yang ditemukan untuk mendukung efek warisan budaya yang lebih terpencil. Sikap politik di bekas Habsburg dan Katolik Slovakia mirip dengan bekas Kristen Utsmani dan Ortodoks, Rumania dan Bulgaria. Nostalgia untuk "zaman keemasan" komunisme, ketidakpercayaan dalam pemerintahan politik dan preferensi untuk demokrasi langsung daripada perwakilan menciptakan sindrom kerakyatan yang hadir di ketiga negara. Model regresi berganda digunakan untuk menjelaskan apa yang membuat orang Eropa Timur mendukung demokrasi, menyesali komunisme atau beralih ke populisme.

Penelitian mereka ini menggugat batas-batas peradaban yang dikembangkan oleh Huntington sebagaimana dipetik di sini bagian yang dimaksud:

“The fault lines between civilizations are replacing the political and ideological boundaries of the Cold War as the flash points for crisis and bloodshed. The Cold War began when the Iron Curtain divided Europe politically and ideologically. The Cold War ended with the end of the Iron Curtain. As the ideological division of Europe has disappeared, the cultural division of Europe between Western Christianity, on the one hand, and Orthodox Christianity and Islam, on the other, has reemerged. The most significant dividing line in Europe, as William Wallace has suggested, may well be the eastern boundary of Western Christianity in the year 1500. This line runs along what are now the boundaries between Finland and Russia and between the Baltic states and Russia, cuts

through Belarus and Ukraine separating the more Catholic western Ukraine from Orthodox eastern Ukraine, swings westward separating Transylvania from the rest of Romania, and then goes through Yugoslavia almost exactly along the line now separating Croatia and Slovenia from the rest of Yugoslavia. In the Balkans this line, of course, coincides with the historic boundary between the Hapsburg and Ottoman empires. The peoples to the north and west of this line are Protestant or Catholic; they shared the common experiences of European history...; they are generally economically better off than the peoples to the east; and they may now look forward to increasing involvement in a common European economy and to the consolidation of democratic political systems. The peoples to the east and south of this line are Orthodox or Muslim; they historically belonged to the Ottoman or Tsarist empires and were only lightly touched by the shaping events in the rest of Europe; they are generally less advanced economically;

Henderson & Tucker juga mengkritik Tesis Huntington. Tesis *clash of civilizations* menunjukkan bahwa negara-negara yang termasuk dalam peradaban yang berbeda lebih cenderung terlibat dalam konflik satu sama lain. Untuk mengevaluasi keakuratan empiris klaim Huntington, Henderson dan Tucker melakukan penelusuran tentang hubungan antara keanggotaan peradaban dan perang antarnegara antara 1816 dan 1992. Dari situ mereka menemukan bahwa keanggotaan peradaban tidak secara signifikan terkait dengan

permulaan perang antarnegara selama era Perang Dingin 1946–1988, yang konsisten dengan satu aspek dari tesis Huntington; Namun, Henderson dan Tucker juga menemukan bahwa untuk periode pra-Perang Dingin antara 1816–1945 keadaan peradaban yang sama lebih mungkin untuk saling bertarung daripada yang dari peradaban yang berbeda, yang bertentangan dengan tesis Huntington. Yang paling penting, analisis mereka mengungkapkan bahwa selama era pasca-Perang Dingin 1989–1992, periode di mana Huntington berpendapat bahwa bentrokan peradaban harus paling jelas, keanggotaan peradaban tidak secara signifikan terkait dengan kemungkinan perang antarnegara.<sup>16</sup>

Kritik besar pertama mengambil bentuk keberatan pada konsep peradabannya. Dalam tulisannya, Huntington menampilkan peradaban sebagai fondasi homogen, mereka dipandang statis dan abadi; namun, kebanyakan orang akan berpendapat bahwa ini kurang lebih tidak mungkin. Peradaban memiliki banyak segi dan sangat beragam dan ini berlaku bahkan untuk dunia Islam.

Demikian juga, sejarah telah melestarikan banyak contoh negara-negara Muslim yang menyerang negara-negara Muslim lainnya, baik dalam Perang Teluk pertama, di Suriah mendukung para pejuang Kristen di Lebanon selama Perang Saudara Lebanon, atau di Mesir mengirim senjata ke kelompok bersenjata di Yaman di Yaman Utara Perang. Peristiwa lain yang sepenuhnya bertentangan dengan Huntington adalah dalam laporan orang Afghanistan yang merayakan

---

<sup>16</sup>Errol A. Henderson and Richard Tucker, "Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict," *International Studies Quarterly* 45, no. 2 (2001): 317–38, <https://doi.org/10.1111/0020-8833.00193>.

hilangnya Kabul oleh Taliban pada tahun 2001, sementara contoh yang lebih baru tentang konflik di dunia Muslim adalah perang sipil Suriah yang sedang berlangsung.

Kejadian-kejadian ini berfungsi untuk menggambarkan bahwa Muslim, seperti kelompok lain, terganggu oleh perpecahan dan perpecahan internal. Konsep peradaban Islam yang bersatu dengan demikian dicurigai. Tidak semua Muslim melihat identitas pribadi mereka secara inheren berselisih dengan Barat - Muslim Eropa dan Amerika adalah contoh hidup dari ini. Dalam tesis, ada kurangnya refleksi pada keragaman ini, yang berarti bahwa Huntington bersalah karena salah menggambarkan dan terlalu menyederhanakan Islam. Orang mungkin lebih cenderung memandangi diri mereka sendiri dalam istilah peradaban, seperti yang disoroti oleh pendukung Huntington; namun, ini tidak berlaku untuk semua orang dan semua tempat. Kritik ini secara langsung mengarah pada kelemahan berikutnya dengan hipotesis Huntington; kesulitan yang melekat dalam ilustrasinya tentang Islam dan Muslim sebagai Yang Lain. Dalam karya-karya Huntington, hampir seolah-olah ia berasumsi bahwa Islam 'asli' harus diidentifikasi dengan Islam yang paling keras dan yang paling menentang Barat. Namun, umat Islam, seperti halnya kelompok agama atau budaya lainnya, memiliki banyak bentuk identitas dan tidak semua harus mengakibatkan konflik dengan Barat. Muslim Semi Arab dengan jelas menunjukkan hal ini; Daripada berperang melawan Barat, sebagian besar populasi Muslim terlibat dengan institusi Barat untuk melawan penguasa mereka sendiri, seperti dalam kasus intervensi NATO di Libya. Ini menguatkan bahwa Islam bukanlah musuh utama Barat, melemahkan tesis tentang benturan peradaban.



Konsep Huntington tentang persatuan Islam-China juga dapat dikritik. Jelaslah bahwa persatuan seperti itu memang ada, khususnya antara Pakistan dan Cina, dengan menyediakan bantuan militer dan ekonomi untuk yang terakhir dan dengan Menteri Luar Negeri Cina baru-baru ini menyatakan bahwa "setiap serangan terhadap Pakistan akan ditafsirkan sebagai serangan terhadap Cina.<sup>17</sup> "Namun demikian, ada bukti kontra penting dari negara-negara Barat yang menjual persenjataan dan senjata bernilai miliaran dolar dan pound ke negara-negara Islam. Pada tahun lalu Amerika menjual jet tempur senilai 30 miliar dolar ke Arab Saudi.<sup>18</sup>

Selanjutnya, Tesis benturan peradaban juga mengabaikan sejarah kolonialisme yang sangat baru, dan bagaimana ini secara dramatis memengaruhi hubungan antara mereka yang memerintah dan mereka yang diperintah. Musim Semi Arab telah menunjukkan bagaimana populasi yang lebih luas dari 'Peradaban Islam', gerakan pro demokrasi tidak mendukung pemerintah mereka yang menindas. Huntington mengabaikan perbedaan penting ini. Akhirnya, ia hanya berfokus pada bidang konflik - perbatasan berdarah - dan bukan pada bidang koeksistensi bersama dan kolaborasi yang menghasilkan. Ada orang Barat di dunia Muslim dan banyak kaum Muslim di Barat.

---

<sup>17</sup><https://internasional.kompas.com/read/2018/11/23/13232641/kelompok-separatis-pakistan-klaim-serangan-ke-konsulat-china>, diakses tanggal 14 Nopember 2019.

<sup>18</sup><https://internasional.kompas.com/read/2018/03/23/08171001/trump-sepakat-jual-senjata-rp-137-triliun-ke-arab-saudi>, diakses tanggal 14 Nopember 2019

## Kesimpulan

Benturan peradaban adalah teori yang sangat kompleks dan akibatnya, itu tidak boleh diterima atau ditolak tanpa analisis menyeluruh. Huntington mungkin benar dalam berpendapat bahwa identitas peradaban meningkat, terutama dalam kaitannya dengan Muslim dan Barat. Kemudian, Huntington kemungkinan besar benar bahwa kedua kelompok saling memandang dengan kecurigaan dan ketidakpercayaan. Namun, hipotesisnya mengandung banyak stereotip; dia sendiri menulis bahwa "Generalisasi penyapuan selalu berbahaya dan sering salah," sementara karyanya mengandung keduanya. Huntington memandang peradaban sebagai entitas standar ketika mereka jelas tidak, sehingga meragukan aspek peradaban dari tesisnya. Dia mewakili Islam sebagai saingan utama Barat, ketika Musim Semi Arab dan pertemuan lainnya antara negara-negara Islam dan Barat menunjukkan sebaliknya dan ini menghancurkan aspek teori clash-nya tersebut. Sejalan dengan itu, benturan peradaban Huntington memiliki lebih banyak kelemahan daripada kekuatannya, yang berarti bahwa ada celah untuk pendekatan yang lebih realistis untuk urusan dunia yang akan datang. Beberapa saran yang diajukan oleh beberapa pemikir kontemporer antara lain, adalah pendekatan dialog, harmoni, dan kolaborasi, antar kebudayaan, antar negara, antar peradaban.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Fox, Jonathan. "Unpacking 'Transnational Citizenship.'" *Annual Review of Political Science* 8, no. 1 (2005): 171-201.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.7.012003.104851>.
- Fukuyama, Francis. "Against Identity Politics." *Foreign Affairs* Set/Oct (2018): 1-15.
- — —. "The End of History?" *The National Interest* 16, no. 16 (2009): 1-16.
- Hadiz, Vedi R. "Islamic Populism in Indonesia: Emergence and Limitations." *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, 2018, 296-306.  
<https://doi.org/10.4324/9781315628837>.
- Henderson, Errol A., and Richard Tucker. "Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict." *International Studies Quarterly* 45, no. 2 (2001): 317-38.  
<https://doi.org/10.1111/0020-8833.00193>.
- Huntington, S. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22-49.  
<https://doi.org/10.2307/20045621>.
- Kaplan, Robert D. "The Coming Anarchy." *Geopolitics: An Introductory Reader*, no. February 1994 (2014): 195-202.

<https://doi.org/10.4324/9780203092170>.

Mungiu-Pippidi, Alina, and Denisa Mindruta. "Was Huntington Right? Testing Cultural Legacies and the Civilization Border." *International Politics* 39, no. 2 (2002): 193–213.  
<https://doi.org/10.1023/A:1016061421221>.

# **Muslim Urban: Kesalihan, Konsumsi, dan Gaya Hidup di Era post Sekulerisme**

Sejak jatuhnya Orde Baru, Indonesia mengalami pertumbuhan yang cukup menjanjikan, terutama dalam hal peningkatan demokratisasi, pembangunan ekonomi nasional, dan teknologi informasi. Namun, gerak perkembangan masyarakatnya tidak menyediakan jalan pada penguatan sekulerisme negara sebagaimana yang pernah terjadi di Eropa dan dunia Barat pada umumnya.

Indonesia sebagai negara mayoritas muslim justru bergerak ke arah yang tidak diperkirakan banyak ahli di mana ketika demokrasi, pembangunan ekonomi dan teknologi tersedia dengan baik akan menguatkan masyarakat sekuler, tetapi kaum muslim di sini justru sedang menghadapi tantangan bagaimana modernism bertemu dengan agama. Proyek islamisasi di ruang-ruang publik yang digaungkan sejak tahun 70-an tengah mengalami transformasi sedemikian rupa. Kali ini keyakinan muslim dihadapkan dengan objektifikasi keberagaman di ranah sosial kebudayaan. Secara lebih arif dapat dikatakan bahwa inilah konsekuensi logis dari pertemuan Islam dan Budaya, ketika keyakinan bertemu dengan modernitas, ketika kesalihan bertemu dengan globalisasi. Persoalannya, apakah keduanya saling melengkapi atau secara diametral berpunggungan.

Keterbukaan di era demokrasi telah membuka peluang baru terhadap usaha-usaha redefinisi, reformasi Islam, dan kemunculan aktor-aktor baru dalam kerja-kerja perubahan tersebut. Selain itu, Budaya populer yang sebelumnya ditempatkan di ruang-ruang modern dan profane-sekuler dalam masyarakat telah bergeser ke arah peleburan dalam ruang-ruang komunitas agama seiring dengan perkembangan teknologi media informasi dan media jejaring sosial, bahkan merambah ke ruang yang sangat pribadi di dalam rumah tangga Muslim. Fenomena ini sejalan dengan apa yang dikhawatirkan Jurgen Habermas salah satu intelektual terkemuka di Eropa, terkenal dengan teori hasil kerja besarnya yaitu "Krisis Legitimasi".<sup>1</sup> Dia telah lama mengeksplorasi bagaimana "patriotisme konstitusional" mungkin terjadi mengikat orang bersama di masyarakat dan bukan sentimen

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas. "The Legitimation Crisis of Late Capitalism translated by T McCarthy." (1975).

keagamaan atau nasionalisme masa lalu. Kemudian, Habermas sampai pada titik menyangsikan fenomena ketidakmampuan masyarakat post-modern di Barat untuk menghasilkan nilai mereka sendiri, menggambar bukan pada warisan nilai Yudeo-Kristen sebagai sumber moralitas dan etika.<sup>2</sup> Kesadaran akan apa yang hilang, seperti iman dan alasan di era pasca sekuler memberikan berbagai tanggapan terhadap pertanyaan tentang apa sebenarnya yang hilang dalam upaya postmetafisik untuk membangun dasar rasional untuk gagasan tentang keadilan, posisi solidaritas sosial, dan legitimasi konstruksi kehidupan yang baik. Sekularitas, dengan sendirinya, seringkali gagal menyediakan sumber motivasi untuk prinsip normatif masyarakat yang mencukupi, dan meyakinkan, dan tidak memiliki bobot yang menyertai kerinduan pribadi dan kolektif, penggambaran apa yang diucapkan tentang surga dan akhirat. Proyek Habermas dalam beberapa tahun adalah untuk menegosiasikan jalan tengah yang mengakui sumber daya agama, sementara menolak untuk secara sembarangan meninggalkan potensi kontribusi filosofi sekuler. Oleh karena itu, "pasca sekuler" mengacu pada ruang untuk mediasi ini, yang sama sekali tidak menerima atau menolak potensi semantik bahasa religius untuk berkontribusi pada wacana tentang hak, kebebasan, dan akhirnya proyek politik emansipatoris. Habermas berpendapat bahwa modernitas tidak lagi memberikan jalan mulus pada sekularisme. Dalam demokrasi, mentalitas sekuler harus terbuka terhadap pengaruh agama.<sup>3</sup> Peter L. Berger,<sup>4</sup> mengatakan bahwa agama

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas. "A "post-secular" Society-What Does That Mean." *Reset Dialogues on Civilizations* (2008): 4.

<sup>3</sup>Austin Harrington. "Habermas and the Post-Secular Society!" *European Journal of Social Theory* 10, no. 4 (2007): 543-560.

sebagai sumber legitimasi nilai atau sebagai *checker* dan *balancer* tindakan manusia sampai kapanpun memang tak terbantahkan. Kehadiran Tuhan dalam masyarakat yang kemudian disebut oleh Peter L. Berger sebagai "*the sacred canopy*", *langit suci*, yang melindungi masyarakat dari situasi ketidakbermaknaan (*meaningless*), kekacauan (*chaos*), dan keputusasaan (*hopeless*) juga tak bisa diabaikan. Namun, masalahnya terletak pada ketika keberagaman yang otentik, *ushul*, ini kemudian dihadirkan, diinterpretasikan, dan diekspresikan keluar dalam ragam leluhur sosial-budaya yang menyejarah dan membudaya dalam masyarakat, sampai pada satu titik di mana agama diletakkan sebagai obyek nilai jual.

## Internet dan Media Sosial

Banyak peneliti belakangan percaya bahwa internet secara dramatis mengembangkan akses kepada informasi sosial-politik yang relevan dan menawarkan warga kemungkinan-kemungkinan baru untuk belajar dan beraksi. Robert Dahl<sup>5</sup> telah mengobservasi bahwa teknologi telekomunikasi memiliki peran kunci dalam membuat kemungkinan kemajuan Negara demokratis, di mana kebijakan dipegang teguh dalam penilaian rakyat. Amitai Etzioni melihat dalam internet kemungkinan pengembangan pembangunan Negara melalui *teledemocracy*.<sup>6</sup> Beberapa prediksi yang terpenting tentang

---

<sup>4</sup>Peter L. Berger. "The sacred canopy." In *Sociology of Religion*, pp. 21-26. Routledge, 2015.

<sup>5</sup>Robert Alan Dahl. *Democracy and its Critics*. Yale University Press, 1989.

<sup>6</sup> Amy Downs. "Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights Responsibilities, and the Communication Agenda*, Crown Publishers, 1993, 267 pages, \$22.00 (cloth)." (1993): 199-201.



perkembangan internet dan politik terlihat pada klaim-klaim merujuk pada efek informasi yang mengalir dalam partisipasi politik dan organisasi-organisasi kepentingan. Beberapa klaim populer tentang internet, komunikasi, dan perubahan politik meningkat, bahkan hiperbolik, tetapi tidak semua dapat dilewatkan dengan mudah.

Sebelum meningkatnya internet sebagai fenomena politik Abramson,<sup>7</sup> Arterton, and Orren berpendapat bahwa tiga teori sentral membangun keterkaitan kepada media elektronik adalah *plebiscitary democracy*, *communitarianism*, dan *pluralism*. Komentar kontemporer tentang internet telah menggemakan beberapa klaim dan kurang lebih cocok di dalam kategori mereka, dari sini titik mula untuk menganalisa terutama fokus terhadap dua proposisi tentang transformasi dalam kultur demokrasi Indonesia. Klaim bahwa internet memproduksi kebangkitan dari level individu terhadap pemerintah dan politik, dan pembangunan komunitas, bahwa internet juga akan mempromosikan komunitas dan hubungan-hubungan sosial yang mendasari kehidupan publik.

Perkembangan internet dan massifnya penggunaan sosial media seperti Facebook, Twitter, Youtube, dan lain sebagainya, membuka peluang baru keterkaitan media tersebut dengan aktifitas sosial politik yang ril termasuk protes-protes terhadap kebijakan pemerintah. Keadaan ini juga merubah sikap dan tradisi protes atau mengungkapkan aspirasi di ruang publik. Paolo Gerbaudo<sup>8</sup> menganalisis budaya gerakan protes baru abad ke-21. Dari Musim Semi Arab sampai demonstrasi

---

<sup>7</sup>Jeffrey B. Abramson, E Christopher Arterton, and Gary R. Orren, *The Electronic Commonwealth*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

<sup>8</sup>Paolo Gerbaudo. *Tweets and the Streets: Social Media and Contemporary Activism*. Pluto Press, 2018.

"indignados" di Spanyol dan gerakan *Occupy*, Paolo Gerbaudo meneliti hubungan antara bangkitnya media sosial dan munculnya bentuk protes baru. Gerbaudo berpendapat bahwa penggunaan Twitter dan Facebook para aktivis tidak sesuai dengan citra "dunia maya" yang terlepas dari kenyataan fisik. Sebaliknya, media sosial digunakan sebagai bagian dari proyek perampasan ruang publik, yang melibatkan perakitan berbagai kelompok di sekitar tempat-tempat yang "diduduki" seperti Tahrir Square Kairo atau Taman Zuccotti di New York. Perjalanan yang mengasyikkan dan menyegarkan melalui politik baru terutama soal saluran perbedaan pendapat, fenomena ini menunjukkan kemungkinan kreatif dan risiko kemunduran politik yang dibawa media baru ke dalam pengalaman protes kontemporer.

### **Islam dan Budaya Populer**

Pada aspek kebudayaan ada budaya populer sebagai akumulasi produk budaya seperti musik, seni, sastra, fashion, tari, film, *cyber culture*, televisi dan radio yang dikonsumsi mayoritas masyarakat. Budaya populer memiliki aksesibilitas dan daya tarik massal. Istilah "budaya populer" diciptakan pada abad ke-19 atau lebih awal. Secara tradisional, ini dikaitkan dengan kelas bawah dan pendidikan yang buruk dibandingkan dengan "budaya resmi" kelas atas. Ada dua argumen sosiologis yang berlawanan dalam kaitannya dengan budaya populer. Pertama, budaya populer digunakan oleh para elit yang cenderung mengendalikan media massa dan gerai budaya populer untuk mengendalikan mereka yang berada di bawah mereka karena hal itu menumpulkan pikiran orang, membuat mereka pasif dan mudah dikendalikan. Kedua, justru sebaliknya, bahwa budaya populer adalah wahana pemberontakan melawan budaya

kelompok dominan. John Storey menawarkan enam definisi berbeda tentang budaya populer. Dalam satu definisi, Storey menggambarkan budaya massa atau populer sebagai budaya komersial tanpa harapan yang diproduksi secara massal untuk konsumsi massal oleh massa konsumen yang tidak diskriminatif. Selain itu, budaya populer adalah formula manipulatif, seperti periklanan suatu produk atau merek harus "dijual" kepada audiens sebelum dapat mengakar dalam budaya massa atau populer; Dengan membombardir masyarakat melalui budaya itu, ia kemudian menemukan tempatnya dalam budaya populer. Britney Spears, *Gangnam style* adalah contoh bagus dari definisi ini; Jalan menuju pusat dan tempat dalam budaya populer didasarkan pada strategi pemasaran untuk membangun tampilan bersama dengan basis penggemarnya. Akibatnya, dia menghasilkan jutaan penggemar, lagunya sering diputar di banyak stasiun radio, dan dia terus menjual konser dan mengumpulkan ketertarikan masyarakat melalui kehancurannya.

Budaya pop hampir selalu bergantung pada produksi massal untuk konsumsi massa karena kita mengandalkan media massa untuk mendapatkan informasi dan membentuk kepentingan kita. Budaya pop adalah budaya masyarakat dan dapat diakses oleh massa. Budaya tinggi, di sisi lain, tidak dimaksudkan untuk konsumsi massa dan juga tidak tersedia bagi semua orang karena ini milik elit sosial, seni rupa, teater, opera, pencarian intelektual, semua ini terkait dengan strata sosio-ekonomi atas dan memerlukan pendekatan intelektual lebih tinggi, pelatihan atau refleksi untuk dihargai. Unsur-unsur dari alam ini jarang menyeberang ke budaya pop. Dengan demikian, budaya tinggi dianggap canggih sementara budaya populer sering dipandang rendah. Selanjutnya, budaya populer memiliki

cara untuk mempengaruhi sikap individu terhadap topik tertentu.

Kita dapat mengikuti tren yang terjadi di belahan dunia Barat bahwa gereja-gereja, Yahudi, telah lama ditinggal sepi oleh sekulerisme, modernisme, dan liberalisme tetapi belakangan ini telah berlaku sebagai contoh bagaimana ortodoksi agama dan kaum sekulerisme bertemu dalam bentuk budaya populer dan termasuk juga internet. Hal ini terkait banyak tuntutan orang-orang modern yang haus akan agama dan spiritualitas. Misalnya, film-film superhero ala Hollywood, nubuat tentang kiamat suku Maya, Harry Potter, adalah sejumlah film yang mengadopsi sisi fiksi dari spiritualitas agama Kristen. Hal ini merupakan cara bagaimana memaknai ulang, memperbarui ajaran ortodoksi, kepada kalangan Kristen yang hidup di era postmodern dengan kebudayaan populer sebagai pesaing agama. Contoh lain di kalangan Islam Indonesia adalah kemunculan film-film religi seperti Ayat-ayat Cinta, Perempuan Berkalung Sorban, dan banyak lagi judul sejenis, merupakan fenomena unik pertemuan agama dan budaya populer. Sebagian kalangan ortodoksi Islam menolak cara-cara budaya populer ini untuk memberikan pengajaran bagi umatnya, tetapi sebagian besar lainnya mengambil keuntungan dari cerita fiksi agama ini untuk dijual dan dikonsumsi umat.

Dalam konteks yang berbeda, sebagai fenomena lanjutan di era perkembangan teknologi media informasi, hampir semua aspek kehidupan termasuk juga agama cenderung masuk ruang digitalisasi. Proses tersebut adalah untuk mengeksplorasi bagaimana agama yang suci dan berorientasi akhirat dalam kaitannya untuk budaya kehidupan sehari-hari. Termasuk membicarakan persimpangan antara agama dan budaya konsumen,

budaya olahraga dan gaya hidup, mengubah bentuk ruang rumah tangga, teknologi dan dari jaringan sosial. Kemudian, telah tumbuh perhatian untuk hubungan antara agama dan media, seperti penggunaan media dan teknologi komunikasi baru oleh kelompok-kelompok agama, representasi dan eksplorasi agama dan spiritualitas di media. Dari sini muncul banyak kasus viral dan bombastis di jejaring media sosial, sentimen golongan sunni-syi'i, bid'ah membid'ahkan, iman atau kafirnya Presiden Jokowi, Tilawah langgam jawanya Yasser Arafat, terompet Alquran, busana seksi bertulis Arab Agnes Monica. Fenomena tersebut segera menjadi ajang perdebatan dan amuk kata bagi kaum yang belakangan dikenal sebagai Netizen, masyarakat Internet.

Mengapa hampir semua media punya slot khusus untuk konten religi? Apakah untuk memberikan pengajaran agama kepada kaum beriman atau mengambil keuntungan sebab banyaknya peminat untuk mengkonsumsi acara tersebut? Lalu siapa yang diuntungkan dalam keadaan ini?. Di kalangan Islam, ada faksi yang menolak modernisme, westernisme dengan doktrin bervariasi. Misalnya doktrin tasyabbuh: larangan meniru apapun yang muncul dari kalangan di luar Islam. Tetapi, paradoks yang terjadi adalah justru kalangan tersebut sangat jeli dan lihai memainkan perangkat-perangkat modern seperti media untuk melancarkan proses pengajaran-pengajaran mereka. Lihatlah bagaimana ISIS dengan sangat lihai memanfaatkan internet, Youtube, Twitter, Facebook, dalam propaganda mereka dan ini tergolong berhasil mendapatkan konsumen yang banyak sehingga menjadi pengikut mereka. Lihat juga bagaimana Salafi yang menganggap kehidupan modern kurang baik ketimbang generasi salafus shalih, tetapi dengan kompetensi membaca keberuntungan yang strategis justru bisa memanfaatkan

perkembangan media digital, gerakan mereka berkembang pesat lewat siaran radio, ceramah di youtube dan situs-situs yang banyak di internet. Lihat juga bagaimana Hizbut Tahrir (HT) yang anti western, anti demokrasi, anti kapitalisme, justru dengan mudah memanfaatkan teknologi informasi, padahal media-media ini pilar kokoh dalam promosi iklan produk-produk kapitalisme kontemporer.

Adam Possamai<sup>9</sup> menyebut fenomena ini sebagai hyper-real, suatu fenomena keagamaan yang merupakan *simulacrum* agama. Katanya, sebagian diciptakan dari budaya populer yang menyediakan inspirasi bagi orang beriman atau sekedar sebagai konsumen agama. Dalam kondisi ini agama dipakai cenderung untuk sekedar dikonsumsi dan bersifat individual, dan dengan demikian memiliki lebih relevan untuk diri daripada masyarakat dan atau umat. Di samping itu, kelompok fundamentalis agama cenderung, untuk menolak sinergi antara budaya populer dan agama, dan pada waktu lain, menggunakan budaya populer untuk mempromosikan agama mereka sendiri. Misalnya, banyak dari kaum urban kota tidak mencari pengetahuan agama di pesantren atau di Universitas Islam Negeri (UIN), tetapi lewat mesin android mereka, lewat "Ustadz Google". Mereka mendapatkan fatwa-fatwa online, mengikuti pengajian di ruang-ruang digital seperti di youtube, di facebook, bukan di masjid.

Pertemuan antara kebebasan demokratis, dengan meningkatnya kelas menengah, dan ekspresi kesalihan yang menguat dapat dilihat di Indonesia. Laporan 2017 di sebuah situs menyebutkan bahwa Indonesia menempati peringkat kelima deretan negara yang penduduknya

---

<sup>9</sup>Possamai, Adam. Religion and Popular Culture: A Hyper-real Testament. No.7. Peter Lang, 2005.

paling banyak menggunakan internet. Dalam laporan tersebut dinyatakan terdapat 132.7 juta jiwa pengguna internet di Indonesia, China 738.54 juta jiwa, India 462.12 juta jiwa, Amerika 286.94 juta jiwa, Brazil 139.11 Juta Jiwa.<sup>10</sup> Perkembangan tersebut juga didukung oleh perkembangan media lainnya di Indonesia sekitar hampir 50 saluran TV nasional dan lokal, satelit dan saluran berlangganan kabel, ribuan stasiun radio dan ratusan media cetak nasional dan lokal. Besarnya jumlah pengguna tidak disertai dengan penciptaan budaya lokal yang bisa dikemukakan sebagai budaya kontra terhadap budaya luar yang populer. Ekspansi Budaya asing populer lainnya adalah melalui musik. Indonesia akhir-akhir ini juga membanjiri konser musisi asing. Kedatangan musisi dari seluruh negeri merupakan magnet bagi orang-orang yang kelaparan. Tahun 2013, ada lebih dari 50 musisi asing yang menggelar konser musik di Indonesia. Sejumlah nama terkenal yang menghibur masyarakat Indonesia selama setahun terakhir seperti Big Bang, Sting, Guns N 'Roses, Katy Perry, dan Maroon 5. Rangkaian konser musik dari musisi asing masih belum pecah. Selama Januari-Maret 2014 saja tercatat ada 27 konser musik asing dari berbagai genre musik. Weezer, band rock alternatif asal Los Angeles, California, Amerika Serikat (AS), Blur, Aerosmith, dan Russell Peters. Gelombang Korea di Indonesia belum surut. Setelah diramaikan dengan berbagai konser di 2012, Maret 2013 konser terbesar Korea digelar di Indonesia. Setelah mengelat konser di Jepang, Perancis, Hong Kong, Chili, acara yang diberi nama '*KBS Music Bank - World Tour 2013 in Jakarta*' itu dihelat di Gelora Bung Karno pada 9 Maret 2013. Kita pun dapat menyaksikan bagaimana kaum kuda muslim, para wanita muslim lengkap dengan

---

<sup>10</sup><https://www.statista.com/statistics/262966/number-of-internet-users-in-selected-countries/> diakses tanggal 6 april 2018

jilbabnya dengan gegap gempita, histeris berteriak menyambut kedatangan idola. Mereka menyiumi, memeluk dan menangiisi artis kegemaran mereka itu. Di sinilah, festival jazz terbesar di Asia berlangsung, festival music rock terbesar juga ada, dan lain sebagainya. Semua itu tentu saja dikonsumsi oleh kaum muslim mesti tidak seluruhnya.

Budaya populer yang dibangun oleh imajinasi populer kini telah merasuki masyarakat Islam. Imajinasi-imajinasi ini dibentuk secara sadar oleh orang atau sekelompok orang, biasanya produsen, kapitalis, dan para elite untuk membedakan mereka dengan orang lain. Yasraf Amir Piliang<sup>11</sup> menjelaskan bahwa imajinasi populer semacam ini dibangun setidaknya ada empat ranah. *Pertama*, cara berpikir populer, yaitu cara berpikir jalan pintas yang penting mendapatkan kesenangan, kalau perlu tanpa berpikir. Itulah cara berpikir yang mengutamakan penampilan ketimbang kualitas jiwa, populeritas ketimbang spiritualitas, kedangkalan ketimbang kedalaman. Hal ini bisa kita lihat misalnya, banyaknya buku atau forum seminar *how to* yang menawarkan cara cepat menjadi milyarder, cepat menjadi pintar, dan bahkan instan mempelajari Islam. Masyarakat Islam yang terperangkap cara berpikir populer ini akan menjadi masyarakat yang malas berpikir, cari enak dan jalan pintas. *Kedua*, komunikasi populer. Komunikasi populer ini dicirikan dakwah yang dihiasi oleh imajinasi dan fantasi-fantasi yang biasa hidup di dalam budaya populer, berupa bahasa, tindakan, dan penampilan populer. Misalnya dakwah Islam yang mengandung unsur komedi, lawakan, banyol yang kerap muncul di TV.

---

<sup>11</sup>Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Mizan Publika, 2011.



Tidak hanya itu, para dai, ustadz, kiai pun berperan sebagai bintang iklan atau *superstar* di hadapan massa penggemar. Massa pada akhirnya “secara pasif” meniru kebiasaan, penampilan, dan gaya dai *superstar* mereka (busana, peci, model rambut) dan membuat mereka berhasrat untuk mengoleksi barang-barang “dai idola” mereka, bahkan sampai memburu tanda tangan. Da’i bagaikan seorang selebritis yang “diidolakan”. *Ketiga*, ritual populer. Ritual ini biasanya dilakukan dengan mengikuti paradigma budaya populer bermotif komoditas. Ritual-ritual itu ditata sedemikian rupa sesuai dengan prinsip perbedaan sosial dan pencapaian prestise, kelas dan status. Misalnya umrah bareng artis idola, ritual ini diasosiasikan berdasarkan kelas sosial, demikian halnya dengan zikir akbar yang diselenggarakan oleh Pemerintah daerah atau kota dengan tema-tema khusus, berbuka puasa bersama yang diorganisasikan berdasarkan kelas-kelas sosial di dalam masyarakat, seperti paket-paket berbuka yang diadakan di hotel-hotel berbintang dan dikaitkan dengan kehadiran selebritas di dalamnya. Di sana, nampak proses pergeseran nilai kesucian ibadah kepada selebrasi ritual. Akhirnya, bukan kedalaman spiritual yang didapat, justru selebrasi keagamaan yang dekat dengan logika komoditi. *Keempat*, simbol populer. Simbol atau penampilan populer ini mengarahkan pada penampilan yang mencakup nilai dari pakaian atau aksesoris yang menekankan efek kesenangan, simbol, status, tema, prestise, daya pesona dan berbagai selera populer lainnya. misalnya menjadi pengikut atau peniru dari model penampilan para elite agama (ustadz, kiai, da’i), di mana model-model baju yang dikenakan oleh pak ustadz menjadi *trend setter* dan menciptakan gaya hidup baru.

Keadaan ini berdampak pada perilaku semacam banalitas agama. Di sana kita menyaksikan apapun yang selama ini dianggap profan, nafsu rendah, remeh-temeh, banal dan sampah menurut pandangan Islam, kini menjadi bagian wacana keagamaan itu sendiri. Batas suci/rendah dan sakral//profan, kini dikaburkan dan digiring pada logika budaya baru, yaitu logika banalitas agama. Di dalam ritual keagamaan, sesuatu dulu yang dianggap tidak penting (seperti penampilan, gaya lelucon, gaya pakaian, gaya penampilan) kini menjadi sangat dibutuhkan, dan mendominasi ruang dan waktu umat Islam serta menjadi jantung kehidupan keberagamaan umat Islam. Dalam kehidupan sehari-hari kita bisa menjumpai misalnya, para ustadz di televisi, meski tidak semuanya, terlihat lebih mementingkan gaya penampilannya ketimbang penguasaan substansi ajaran Islam yang diajarkannya. Lebih mementingkan gaya bicara, ketimbang esensi ajaran Islam. Inilah banalitas agama yang merayakan penampilan luar atau *performance* tanpa peduli dengan makna atau nilai-nilai spiritualitas-ketuhanan di baliknya, gaya hidup telah mencabut ritual keagamaan dari ruang sucinya, dan kini menjadi semacam ekstasi (kesenangan puncak) ketidaksadaran semu.

Greg Fealy dan Sally White<sup>12</sup> menangkap gejala komersialisasi Islam yang menggejala. Agama Islam yang dianut oleh dua ratusan juta masyarakat Indonesia menjadi pasar dan komoditas yang menggiurkan dan selalu diincar banyak pedagang. Greg mengatakan dengan kemajuan ekonomi dan meningkatnya kelas menengah secara signifikan di Indonesia, meningkatnya derajat demokrasi dan keterbukaan akses informasi yang

---

<sup>12</sup> Greg Fealy and Sally White, eds. *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

massif maka inilah masa yang ia sebut sebagai “the turning of faith and its symbols into commodity capable of being bought and sold for profit”. Inilah saat di mana komersialisasi keyakinan sebagai usaha menjadikan ajaran agama atau simbol-simbolnya yang kasat mata sebagai komoditi yang bisa diperjual-belikan untuk meraih keuntungan. Sebelum Islam di Indonesia, kapitalisme barangkali sudah terlebih dahulu mengomersialisasikan agama-agama besar dunia. Indikasi komersialisasi bisa ditandai dengan rayuan dan jaring populer yang ditebarkan terlebih dahulu lewat iklan di banyak media massa. Kemudian juga diamini dengan bagaimana menciptakan produk-produk baru untuk memenuhi kebutuhan artifisial muslim Indonesia. Komersialisasi menyelubungi paham, pandangan, dan pola pikir muslim Indonesia yang akan menjelma jadi budaya populer Islam. Bagi seorang yang populer, tindak-tanduk, fashion, gaya, dan modenya akan menjadi panutan khalayak ramai. Seringkali, kepopuleran itu lebih dipakai sebagai ekses komoditas perlabaan, menjadi bisnis yang menjanjikan. Di sinilah, perkara populer itu sangat menggiurkan siapa saja, tak hanya milik para selebritis, namun juga menjadi incaran kita.

Dalam konsep Islam bulan Ramadhan merupakan bulan di mana semua keinginan duniawi harus dikendalikan dan diminimalisir, oleh karena itu seluruh aktifitas kehidupan diarahkan pada keutuhan ibadah kepada Allah Swt. Namun, belakangan ini tampaknya, sakralitas Ramadhan bergeser ke arah yang lebih objektif dan tidak melulu sakral, apa lagi sarat dengan ketinggian spiritual, melainkan sekedar konsumsi. Hasilnya, tidak berlebihan disebut bahwa bulan puasa sebagai titik awal untuk menggambarkan bagaimana Islam dikonsumsi sedemikian rupa. Konsekuensi logis dari itu salah satunya adalah bulan suci seperti Ramadhan bisa terjerumus pada

sekedar tema; fashion, makanan, acara TV, dan kegiatan lainnya. Jadi, agama sebagai nilai ajaran suci dari langit dimaterialisasi sedemikian rupa dalam bentuk tema-tema belanja, tema dagang yang memiliki motivasi pencarian keuntungan.

Hiruk-pikuk suara di pusat-pusat perbelanjaan menenggelamkan gema azan di seantero kota, jemaah belanja itu seolah sedang ritual sa'i, berlari-lari kecil mengelilingi etalase dan menyahuti seruan diskon, mereka seperti kegirangan menyambut datangnya bulan Ramadhan yang penuh berkah. Selain perlengkapan rumah tangga, ada juga musik, busana, dan makanan yang diincar para jemaah tersebut. Jemaah mall itu seperti rela saja menggelontorkan sejumlah uang, menggesekkan kartu kredit atau visa-nya menunaikan hasrat konsumsi. Di layar kaca, para selebritis pun sudah siap besolek sesuai dengan tema Ramadhan, menggunakan hijab, berakting islami, dan mendengarkan ceramah-ceramah striping (kejar tayang) yang diramaikan oleh para ustadz yang akan mengisi hari-hari selama Ramadhan. Bagaimana kita memahami fenomena ini? Apakah bentuk kegirangan orang-orang dalam menyambut datangnya bulan Ramadhan merupakan bentuk kesalihan mereka atau keadaan ini semacam ekspresi dangkal keagamaan yang tercerabut dari akar tunggangnya karena mementingkan gaya dan simbol?

Ekspresi kesalihan ini semakin menemukan momentum untuk mengembangkan kebudayaan Islam baru yang disesuaikan dengan kekinian Indonesia dan masyarakat global. Jadi, kebutuhan terhadap Islam semakin meningkat tajam bukan hanya sebagai pandangan hidup tetapi tema hidup. Islam kemudian menjelma menjadi status sosial, gengsi dan *life style* sekaligus budaya populer. Dengan demikian, Islam benar-

benar lagi naik daun digandrungi kaum muslim muda ataupun tua, miskin atau pun kaya, penguasa atau rakyat jelata, penjahat atau pejabat. Lihat saja semarak kaum muslim menunaikan ibadah haji tak pernah surut, malah justru semakin bertambah. Antusiasme itu dapat dikonfirmasi dengan panjangnya daftar tunggu calon jamaah haji, bahkan mereka rela menunggu sampai tujuh tahun lamanya. Demikian halnya Umrah. Laporan media tahun 2004 menyebutkan bahwa setiap tahun Kementerian haji Arab Saudi mengeluarkan sekitar 300-400 ribu visa untuk jamaah umrah asal Indonesia, semakin Ramadan semakin ramai pula orang yang pergi umrah, barangkali anggapan umum masyarakat kita bahwa umrah di bulan suci akan lebih terasa spiritualnya.<sup>13</sup> Kelas menengah kaum urban perkotaan antusias memasukkan anak-anak mereka ke sekolah-sekolah Islam terpadu, baik elit atau pun sekedar elit, dari SD sampai perguruan Tinggi. Masyarakat Islam juga sangat menggandrungi ekonomi syariah, keuangan Islam, Bank Islam. Hal ini ditunjukkan oleh merebaknya lembaga keuangan seperti bank, koperasi, BMT yang menyediakan pembiayaan syariah, untuk menjawab kebutuhan pasar yang besar. Selain itu, industri wisata juga menyediakan layanan liburan dan wisata Islam. Industri ini juga mengalami tren positif yang cukup signifikan. Teknologi telekomunikasi dan informasi semakin mempermudah masyarakat dalam berkespresi. Misalnya, Smartphone kian digemari antara lain disebabkan menyediakan konten Alquran, pelajaran haji, dan petunjuk-petunjuk praktis menjalankan puasa, salat, konten doa-doa sehari-hari, dan ibadah lainnya. Akses terhadap ajaran-ajaran Islam juga dipermudah

---

<sup>13</sup><http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/umroh-haji/11/04/18/nasional/umum/13/06/27/jurnal-haji/berita-jurnal-haji/14/07/21/n90zlk-arab-saudi-telah-keluarkan-63-juta-visa-umrah>, diakses tanggal 4 April 2018

dengan artikel Islam di situs-situs yang menyediakan. Pada aspek lain, Industri *fashion* Islam juga menggeliat. Model jilbab dari yang lerai menjuntai sampai model yang melilit leher, baju koko dan lobe dari polos sampai yang berbordir juga banyak. Sekarang, Jilbab, baju koko, peci dan tasbih bukanlah monopoli pakaian dan aksesoris “orang alim”, tukang becak, supir angkot sampai para terpidana korupsi juga pakai jilbab, lobe sambil memegang tasbih untuk berzikir.

Dalam konteks post-sekularisme, di sini juga ditemukan bagaimana kesalehan bertemu dengan kebudayaan *profane* dan populer, apa lagi meningkatnya perkembangan ekonomi kelas menengah muslim di Indonesia yang dalam kapitalisme merupakan target pasar. Oleh karena itu, tidak sulit mengamati bagaimana industri produk halal semakin diminati. Keadaan ini pada gilirannya akan masuk pada ranah bagaimana agama sebagai persepsi untuk mengonsumsi. Demokratisasi dan keterbukaan memberikan ruang luas agama dan modernitas bertemu, berkelahi, dan bercengkerama kembali. Dalam konteks ini kita belum bisa menentukan siapa dan apa yang memengaruhi dan diuntungkan. Kedua, kontestasi agama dan modernitas di dalam ruang-ruang kebudayaan yang sebelumnya dipenuhi oleh aktor-aktor sekuleris telah direbut oleh aktor-aktor agama.

## DAFTAR PUSTAKA

- Berger, Peter L. "The sacred canopy." In *Sociology of Religion*, pp. 21-26. Routledge, 2015.
- Dahl, Robert Alan. *Democracy and its Critics*. Yale University Press, 1989.
- Downs, Amy. "Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights Responsibilities, and the Communication Agenda*, Crown Publishers, 1993, 267 pages, \$22.00 (cloth)." (1993): 199-201.
- Fealy, Greg, and Sally White, eds. *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies, 2008.
- Gerbaudo, Paolo. *Tweets and the Streets: Sosial Media and Contemporary Activism*. Pluto Press, 2018.
- Habermas, Jürgen. "A "post-secular" Society—what Does That Mean." *Reset Dialogues on Civilizations* (2008): 4.
- Habermas, Jürgen. "The Legitimation Crisis of Late Capitalism translated by T McCarthy." (1975).
- Harrington, Austin. "Habermas and the Post-Secular Society'." *European Journal of Sosial Theory* 10, no. 4 (2007): 543-560.

Jeffrey B. Abramson, E Christopher Arterton, and Gary R. Orren, *The Electronic Commonwealth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Mizan Publika, 2011.

Possamai, Adam. *Religion and Populer Culture: A Hyper-real Testament*. No. 7. Peter Lang, 2005.

#### Internet

<http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/umroh-haji/11/04/18/nasional/umum/13/06/27/jurnal-haji/berita-jurnal-haji/14/07/21/n90zlk-arab-saudi-telah-keluarkan-63-juta-visa-umrah>, diakses tanggal 4 April 2018

<https://www.statista.com/statistics/262966/number-of-internet-users-in-selected-countries/> diakses tanggal 6 April 2018



# Otoritas Islam dan Politik Perkotaan: Kontestasi Ruang Agama dan Etnisitas

Peran ulama menjadi lebih penting dan strategis di tengah demokratisasi yang lebih besar seperti yang di alami Indonesia. Hal ini bisa dibuktikan melalui ragam aspek kehidupan termasuk juga dalam pemilihan kepala daerah. Di satu sisi, pemilihan langsung adalah ruang bagi masyarakat untuk bertindak secara bebas dan

mandiri dalam penentuan tindakan politik mereka. Namun, di sisi lain, sebagian besar masyarakat masih terjebak dalam budaya patron-klien di mana mereka bergantung pada tokoh-tokoh otoritatif untuk membantu mereka menentukan pilihan politik mereka.

Tulisan ini adalah hasil analisis keterlibatan ulama dalam politik pemilu kota Medan di provinsi Sumatera Utara, terutama, mengurai bagaimana keterlibatan ulama dan organisasi keagamaan masing-masing dalam Pemilihan Walikota Medan tahun 2010, bagaimana persepsi publik terhadap ulama yang berpartisipasi dalam politik, dan apa konsekuensi dari keterlibatan ulama dalam politik?

Ulama tidak dapat menghindari realitas politik masyarakat mereka dalam upaya mereka untuk mewujudkan cita-cita Islam dalam masyarakat. Karakter spesifik dari realitas politik ulama adalah pengaruh iman pada perilaku politik individu atau kelompok, pemanfaatan iman sebagai sarana atau alat untuk mencapai tujuan politik yang diinginkan, atau sebaliknya, pemanfaatan politik sebagai sarana atau alat untuk mencapai tujuan keagamaan yang diinginkan. Perkembangan politik sementara di masyarakat Muslim membutuhkan partisipasi para ulama untuk memengaruhi dan mendidik apa yang dianggap sebagai realitas politik sekuler atau setidaknya dianggap tidak islami. Dalam era desentralisasi dan kompleksitas dinamika politik lokal yang menyertainya, para ulama menemukan peran yang lebih strategis. Tanpa mengabaikan kelompok-kelompok lain dalam masyarakat sipil, transisi menuju masyarakat yang lebih demokratis dapat dianggap sebagai tugas utama para ulama. Bagaimana tugas ini dilaksanakan dalam iklim politik pemilu yang terdesentralisasi?

## **Kota Medan sebagai Arena Pertarungan**

Medan adalah ibu kota Provinsi Sumatera Utara, memiliki luas 26,510km, 3,6% dari total wilayah Sumatera Utara. Medan terletak di posisi 3 ° 30'-3 ° 43 'Lintang Utara dan 98 ° 35 '98 ° 44' Bujur Timur. Sebagian besar wilayah kota adalah topografi tanah yang cenderung condong ke Utara dan menjadi tempat pertemuan dua sungai penting, sungai-sungai aliran Babura dan Deli. Selain itu, Medan terletak pada ketinggian 2,5 hingga 37,5 meter di atas permukaan laut. Secara administratif terdiri dari 21 kecamatan, 151 kelurahan, dan 2.001 lingkungan, dan berbatasan dengan daerah lain seperti Kabupaten Deli Serdang.

Sejak zaman koloni Belanda, Medan memiliki daya tarik yang kuat bagi para migran. Sebagai kota pelabuhan, Medan menunjukkan kegiatan ekonomi yang signifikan, terutama karena keberadaan perkebunan besar, sehingga Medan terus tumbuh dari kegiatan bernilai tambah yang dihasilkan oleh perkebunan ini. Pada masa Orde Baru kebijakan ekonomi yang diterapkan adalah kebijakan ekonomi pertumbuhan dengan strategi industrialisasi di kota-kota Indonesia. Industrialisasi dianggap mampu meningkatkan pembangunan Medan, sehingga Medan tidak hanya menjadi kota pelabuhan, tetapi juga kota perdagangan, pertanian, budaya, pendidikan, dan pariwisata.

Medan mengalami peningkatan kepadatan penduduk dari 7798 orang / km<sup>2</sup> pada 2006, menjadi 7858 pada 2007, kepadatan penduduk Medan meningkat lagi menjadi 7929 orang / km<sup>2</sup> pada 2008. Peningkatan kepadatan penduduk relatif tinggi sehingga termasuk salah satu masalah yang harus diantisipasi. Apalagi dengan sempitnya luas lahan yang ada yang kemungkinan besar terjadi ketimpangan antara daya

dukung lingkungan yang tersedia. Kombinasi kepadatan, komuter, pekerjaan pencari dan peran pemerintah Medan sebagai pusat layanan regional menyebabkan tuntutan untuk layanan dasar meningkat.

Populasi yang hingga kini diperkirakan 2,1 juta orang, dan diproyeksikan akan mencapai 2,139 juta pada 2010 dan ditambah arus beban yang tinggi membuat penumpang komuter membebani pembangunan kota Medan. Fitur-fitur di atas disebabkan antarlain oleh meningkatnya industrialisasi di Medan di mana migrasi dan urbanisasi menjadi masalah yang mengganggu. Kota ini terus berkembang, daerah-daerah yang sebelumnya sepi menjadi pusat kegiatan, daerah pemukiman semakin sempit, perumahan menjadi lebih dekat satu sama lain, bersama dengan toko-toko, pabrik dan kemacetan lalu lintas. Ini membutuhkan kebijakan yang terintegrasi dengan baik untuk mengendalikan perkembangan populasi antisipatif dan harus diperlakukan secara terpadu dan komprehensif.

Medan adalah kota paling strategis di Sumatera Utara yang memiliki banyak potensi ekonomi dan politik. Industrialisasi telah menjadi magnet yang menarik gelombang migran ke Medan. Masuknya para migran ini ke Medan tidak hanya mengubah jumlah penduduk, tetapi juga komposisi etnisnya. Perubahan dinamis ini sangat cepat. Etnis yang paling banyak mengalami perubahan adalah Melayu ketika mereka menjadi berkurang dalam hal peran, baik itu politik, sosial, ekonomi dan budaya. Perluasan Medan telah mempengaruhi pola hunian berbagai kelompok etnis di Medan. Banyak etnis Melayu dan Mandailing hidup di pinggiran kota, dan mendominasi wilayah pemerintahan dan politik.

Sektor perdagangan secara konsisten didominasi oleh etnis Tionghoa dan Minangkabau. Tionghoa dan Tionghoa, yang kebanyakan berkembang dalam perdagangan, sekitar 75 persen berada di pusat kota. Tempat tinggal orang Cina dan Minangs sesuai dengan arah perluasan pusat perbelanjaan. Sementara profesi yang membutuhkan keterampilan dan pendidikan lebih tinggi, seperti pengacara, dokter, notaris, dan jurnalis, mayoritas dipuji oleh Minangkabau. Medan memiliki fitur penting dari pluralitas termasuk unsur agama, suku, budaya dan adat istiadat. Ini menimbulkan karakter terbuka dari mayoritas penduduk Medan. Etnis lokal yang hidup berdampingan di Medan adalah Melayu 6,59 persen, Mandailings 9,36 persen, Tobanese 19,21 persen, Simalungunes 0,69 persen, Nias 0,70 persen, dan Pakpaks 0,34 persen, dan etnis pendatang seperti Jawa 33,03 persen, Aceh 2,78 persen, Minangs 8,60 persen, Cina 10,65 persen, dan lainnya 3,69 persen. Agama yang dimiliki adalah Islam 64,87 persen, Protestan 25,87 persen, Katolik 5,01 persen, Hindu 1,34 persen, Buddha 13,61 persen, dan Konfusianisme 0,10 persen.

Pembangunan ekonomi berasal dari beberapa sektor utama, antara lain. Sektor perdagangan, hotel dan restoran memiliki kontribusi 30,88 persen pada 2008. Sektor transportasi dan komunikasi sebesar 29,24 persen dengan tingkat pertumbuhan sekitar 20,29 persen. Sektor keuangan, persewaan dan perusahaan jasa 18,22, 13,57 persen sektor jasa. Listrik, gas dan air 2,47 persen, dan sektor bangunan 12,68 persen. Pertumbuhan ekonomi yang signifikan adalah dampak positif pada layanan pemerintah kota untuk menyediakan akses publik ke pendidikan dasar. Rata-rata penduduk Medan juga memiliki akses ke pendidikan dasar. Sekitar 85 persen partisipasi di Medan menunjukkan peningkatan kesadaran masyarakat untuk mendapatkan pendidikan.

Demikian pula akses relatif ke perawatan kesehatan berjalan dengan baik. Tetapi pembangunan ekonomi tidak diberi akses ke ketentuan yang memadai dalam hal pekerjaan. Sehingga masalah utama yang dihadapi pembangunan perkotaan selama periode 2006-2008 adalah tingginya angka kemiskinan 7 persen, dan tingkat pengangguran terbuka 13,08 persen. Oleh karena itu, keadaan ini bisa juga dikorelasikan dengan masalah sosial perkotaan yaitu tingginya tingkat kejahatan. Polisi mencatat pada 2008 jumlah kasus sekitar 1.669 kasus pencurian dan kekerasan berat, 1.655 kekerasan berat, 1.336 perampokan sepeda motor, 1.181 kejahatan narkoba. Pernyataan dari Irfan Idris, Direktur Deradikalisasi Badan Nasional Pemberantasan Terorisme (BNPT), bahwa Medan dinyatakan sebagai zona merah setelah Banten dan Solo terkait dengan perampokan dan terorisme di bank CIMB Niaga di Medan 2009 yang melibatkan jaringan teroris Jantho, Aceh. Kondisi ini masih perlu menjadi perhatian baik terkait langsung dengan upaya semua orang untuk memenuhi kebutuhan dasar mereka sehingga mereka dapat hidup layak dan bukan beban sosial dan mendorong mereka untuk aktif secara ekonomi.

Di era Reformasi 1998, permintaan untuk perbaikan di semua sektor tidak bisa dihindari. Sayangnya ketidakpuasan politik ini segera berkembang menjadi kerusuhan anti-Cina. Saya pribadi menyaksikan kota Medan yang kacau; pembakaran dan penjarahan properti milik Tionghoa tersebar luas. Dibandingkan dengan kasus-kasus lain, konflik warga memiliki jumlah insiden tertinggi. Media massa sering melaporkan konflik antar warga, terutama di wilayah pantai utara yaitu Medan Labuhan. Tidak sulit menemukan titik-titik konflik di daerah tersebut dengan pos-pos penjaga dari kelompok pemuda yang menandai wilayah di sudut-sudut jalan,

persimpangan, kedai kopi, dan klub malam. Perkelahian 'perebutan daerah kuasa' sering memicu konflik di antara kelompok pemuda yang sering berakhir dengan korban kematian. Peran kelompok pemuda sangat terlihat dalam kehidupan masyarakat karena Medan juga dikenal sebagai lahan subur bagi kelompok preman yang keras dan banyak diorganisir oleh organisasi pemuda dan terafiliasi dengan jaringan bisnis, banyak pengusaha besar membutuhkan organisasi ini untuk mengamankan bisnisnya. Dalam kejadian umum, pedagang Tionghoa sering menjadi sasaran empuk bagi preman yang melakukan pemerasan. Perkelahian antar kelompok pemuda termotivasi untuk melawan kepentingan ekonomi, area penandaan adalah sumber daya ekonomi untuk grup. Kelompok ini sama sekali tidak berafiliasi dengan organisasi keagamaan mana pun, tetapi banyak pemuda Muslim terlibat dalam aksi tersebut. Sebenarnya polisi telah mengambil langkah taktis untuk mengatasi masalah ini dengan menciptakan ulama mitra Kamtibmas (organisasi kemakmuran untuk keamanan dan ketertiban). Tujuannya adalah polisi ingin para ulama berperan aktif dalam mengurangi tindakan yang mengganggu ketertiban umum dan melanggar hukum. Tetapi dengan kerumitan masalah seputar isu-isu pemuda yang dirasakan organisasi belum begitu efektif.

Selain konflik warga, Medan bagian utara memiliki masalah kemiskinan dan distribusi. Ini sesekali muncul sebagai suara keras yang ingin pemisahan Medan Utara dari Medan itu sendiri. Komite Persiapan Pembentukan Pemerintah Medan Utara (P4KMU) sering mengadakan pertemuan dan menyatakan perjuangan mereka untuk memisahkan Medan Utara dari Medan. Para pejabat dan politisi sangat menyadari kondisi menyedihkan Medan Utara yang terdiri dari empat kecamatan, Medan Deli, Medan Labuhan, Medan Marelan dan Medan Belawan.

Wilayah ini memiliki potensi yang signifikan karena keberadaan pelabuhan Belawan. Tidak kurang dari 1,2 triliun disumbangkan oleh empat daerah ini setiap tahun ke Medan, yang karenanya pemisahannya akan membuat Medan merugi secara keseluruhan.

Konflik akibat pencemaran lingkungan juga menjadi masalah. Banjir telah menjadi acara tahunan di Medan karena kondisi drainase yang buruk dan sejumlah besar pembangunan gedung perkantoran dan pusat perbelanjaan yang telah sangat mengurangi ruang hijau dan sungai kota. Polusi kendaraan dan sistem pengelolaan limbah yang buruk telah berkontribusi pada memburuknya kondisi Medan dan mengancam kesehatan masyarakat. Juga, masalah peternakan babi telah menjadi isu sensitif, tidak hanya masalah lingkungan tetapi juga masalah agama yang jika dibiarkan akan menimbulkan konflik karena melibatkan dimensi iman antara Islam dan Kristen. Di Medan, kekuatan Muslim lebih dominan, walaupun konflik agama relatif tidak pernah terdengar, kecuali dalam konteks tertentu seperti persaingan untuk mendapatkan kekuasaan. Hal ini disebabkan oleh kompleksitas yang timbul dari perebutan perebutan kekuasaan di tingkat lokal. Peran elit politik lokal lebih penting dalam mengatur dan mengendalikan situasi daripada ulama. sehingga konflik dapat muncul di luar kendali ulama dan jaringan agama mereka.

## **Ulama dan Mobilisasi**

Kata ulama adalah jamak dari 'alim, yang tahu, atau yang memiliki pengetahuan (QS 35:28. Ulama adalah orang yang memiliki pengetahuan agama (QS 26: 196-197) Mewarisi tugas khotbah nabi ( QS 5:67) seperti pembawa deskripsi tentang ajaran Tuhan (QS 16:44) pembawa hukum Allah, memutuskan masalah manusia (QS 2: 213)



.model (QS 33:21). Ulama adalah orang yang ahli dalam teologi Islam. Dengan pengetahuan, mereka memiliki rasa takwa, takut, dan tunduk kepada Allah. Ulama juga memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah dan ayat-ayat universal. Salah satu fungsi para ulama memimpin sholat, imam masjid, sholat lima waktu, dakwah Jumat, mengajar anak-anak di madrasah, mengajar membaca Al-Quran, menghadiri resital, ceramah atau sholat memimpin dalam hal kelahiran, kematian dan pernikahan atau membantu untuk melakukan kegiatan keagamaan. Meskipun tidak ada aturan atau ritual dalam praktik Islam yang dibutuhkan seseorang untuk mendapatkan kepercayaan, telah menjadi aturan umum bahwa orang yang paling berpengetahuan di antara sekelompok orang yang harus memimpin shalat. Definisi ini berbeda antara desa dan kota, desa lebih ketat untuk mempertahankan definisi ini. Namun, di kota dimaknai lebih longgar karena seorang imam belum tentu lengkap riwayat studi keagamaan, tetapi ia lebih dekat dengan kegiatan ritual keagamaan, memiliki otoritas dan dilihat oleh publik yang layak memimpin kegiatan ritual keagamaan. Ulama adalah otoritas untuk memutuskan kasus dalam hal agama, terutama yang berkaitan dengan sumber-sumber tekstual Islam. Sebagai pewaris Nabi, kehadiran mereka diyakini memberikan karunia Tuhan dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, Ulama berarti guru agama Islam, orang-orang yang memiliki pengetahuan luas dalam mata pelajaran agama, orang-orang yang belajar agama dan prestise. Namun ulama tidak hanya berfungsi sebagai pembimbing spiritual masyarakat, lebih dari itu ulama sering bertindak sebagai orang yang mengarahkan kehidupan sosial politik masyarakat.

Sekitar 64,87% penduduk Muslim Medan, sekitar 1555 masjid dan 800 komunitas pengajian agama membutuhkan bimbingan sosial-keagamaan dan layanan

ulama. Sebaran kelembagaan Islam ini cukup mengaskan bagaimana peran ulama sangat signifikan dan menjadi dasar pembentukan loyalitas masyarakat terhadap mereka. Tidak banyak ulama di Medan yang memiliki pesantren seperti Kyai di Jawa, tetapi mereka memiliki banyak komunitas pengajian, memimpin organisasi Islam di tingkat lokal seperti NU dan Muhammadiyah, dan organisasi lokal terbesar seperti Alwashliyah, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Beberapa dari mereka adalah profesor atau dosen di Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (IAIN SU), alumni dari universitas di Amerika Serikat atau Eropa, dan di Timur Tengah seperti Al-Azhar Kairo, Marocco, Sudan. Melalui pembicaraan dalam pengajian, khotbah Jumat, dan ritual terkemuka, mereka menjalankan fungsi sosial sebagai penjaga moral, cita-cita dan keberanian untuk membimbing orang-orang dalam kehidupan beragama, mereka mengembangkan pengaruh emosional dan kedekatan dengan masyarakat yang memberi mereka banyak rasa hormat dari masyarakat. Selanjutnya, teologi arus utama masyarakat adalah ahlussunnah wal Jamaah yang menunjukkan rasa hormat terhadap tokoh-tokoh ulama dan keluarga mereka.

Kompetensi ulama sangat beragam. Beberapa memegang otoritas teologis yang berbeda, ortodoksi, afiliasi politik dan pengaruh sementara tidak sepenuhnya menjadi anggota partai politik mana pun. Beberapa memiliki reputasi internasional seperti Muhammad Hatta, Ketua MUI Medan yang terkenal bahkan di Malaysia dan Brunei, KH. Zulfikar Hajar, pemimpin pengajian Jabal Noor, dan Nizar Syarif, pemimpin Alwashliyah Sumatra Utara. Dengan melihat kepemimpinan ulama dan jaringan agama mereka, tidak sulit untuk mengklaim bahwa mereka dapat memobilisasi massa mereka jika diperlukan. Biasanya mereka bertindak sebagai pemanggil yang

panggilannya biasanya diperhatikan oleh pengikut mereka. Inilah alasan mengapa aktor politik lokal melibatkan mereka dalam lingkaran pengaruh terdekat mereka dalam kegiatan politik pemilu lokal.

Pada pemilihan walikota Medan 2010, menurut komisi pemilihan Medan (KPUD Medan), ada sepuluh pasangan calon dalam pemilu 2010 yang diadakan pada 16 April 2010: Syahrial Anas-Yahya Sumardi (non-partai), Sigit Pramono Asri-Nurlisa Ginting (Partai Keadilan Sejahtera), Indra Sakti-Delyuzar (non-partai), Bahdin Nur Tanjung-Kasim Siyo (non-partai), Joko Susilo-Amir Mirza Hutagalung (non-partai), Rahudman Harahap-Dzulmi Eldin (Demokrat dan Partai Golkar), M. Arif -Supratikno Ws (non-partai), Maulana Pohan-Ahmad Arif (Partai Persatuan Pembangunan dan Partai Amanat Nasional), Ajib Shah-Binsar Situmorang (non-partai), dan Sofyan Tan-Nelly Armayanti (Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan dan Partai Damai Sejahtera).

Dari sepuluh pasangan calon, pasangan Sofyan Tan-Nelly Armayanti menarik perhatian. Sofyan Tan adalah kandidat etnis Tionghoa pertama yang pernah ada dalam pemilihan walikota Medan, sementara rekannya Nelly Armayanti adalah representasi perempuan dari etnis Minang. Ini adalah perkembangan positif karena masalah rasial tampaknya sudah menjadi masalah di masa lalu dan perlakuan terhadap etnis Tionghoa membaik sejak dimulainya reformasi. Pemilihan walikota yang baru dalam sejarah juga dilihat dari keikutsertaan kedua wanita tersebut sebagai calon wakil walikota mereka yaitu Nurlisa Ginting dan Nelly Armayanti. Namun, berdasarkan kecenderungan yang diamati pemilih perempuan tampaknya tidak memilih pasangan calon perempuan. Irham Buana, ketua Komisi Pemilihan Umum Sumatera Utara dalam sebuah diskusi mengatakan

bahwa partisipasi perempuan menunjukkan tren yang meningkat, tetapi tidak selalu pilihan perempuan untuk kandidat perempuan.

Dalam konteks mengantisipasi ketegangan sipil dalam rangkaian kegiatan pemilukada, pemerintah dengan bantuan polisi melaksanakan tanggung jawab mereka dengan hati-hati untuk menjaga stabilitas sosial, dengan sosialisasi yang luas dengan masyarakat terhadap ancaman keamanan. Polisi Medan melakukan manuver keamanan taktis dengan menempatkan sebanyak 1.638 personel di daerah yang dianggap rawan konflik. Polisi menyadari keterbatasan mereka, dan karena itu kerjasama dengan masyarakat sipil dan ulama merupakan langkah strategis untuk mengesampingkan keterbatasan ini.

KPUD berkampanye untuk pemilihan umum yang damai, mengatur kesepakatan antara para kandidat pemilu untuk memiliki proses pemilihan yang damai dan menghindari ketegangan sipil. Langkah menuju persetujuan proses pemilihan damai ini diikuti oleh beberapa organisasi massa seperti organisasi keagamaan Alwashliyah, Muhammadiyah, organisasi pemuda, dan para pemimpin urusan agama yang merupakan mitra perdamaian dan ketertiban sosial. Kampanye ini ditampilkan di papan iklan, pamflet yang ditempel di seluruh penjuru jalan atau titik kerumunan strategis. Ketua MUI Medan, Muhammad Hatta, mengatakan bahwa dalam proses Pemilihan Walikota Medan, umat Muslim dianjurkan untuk melakukan beberapa hal: menjadi pemilih, tidak membuat pernyataan fitnah terhadap kandidat pemilu lainnya, aktif dalam memantau pelanggaran norma agama dan hukum, ketika dakwah untuk menggunakan sarana perdamaian dan menghindari masalah dan polemik di antara ustadz.

Sejak masa sosialisasi, dan kampanye pencalonan suara hampir kandidat mendapatkan Ulama atau Ustadz sebagai pendukung mereka. Mengunjungi rumah ulama dan organisasi keagamaan mereka, mengadakan kegiatan keagamaan, dan menyumbangkan pengembangan masjid. Ini seperti pendekatan emosional untuk pemilih muslim. Ustadz Muhammad Hatta, KH. Ridwan Hamid, KH. Zulfikar Hajar dilihat di media massa beberapa kali dalam konteks untuk memberkati banyak kandidat. Bagi mereka semua kandidat harus didukung ketika mereka memiliki motivasi yang baik untuk mengembangkan masyarakat. Yang kontroversial adalah ketika tim Sigit-Nurlisa menempatkan foto mereka dengan Syeikh Hasyim Al Sarwani sebagai pemimpin jamaah Tariqah Naqsyabandi Babussalam Langkat sebagai latar belakang, gambar itu membuat pengikut Syeikh Hasyim marah dan mereka menyatakan insiden itu sebagai manipulasi kepada publik. Para pengikut syeikh tidak rela mereka figur terkait terlibat dalam mendukung Sigit-Nurlisa atau kandidat lainnya. Gugatan ini untuk menyelamatkan martabat Syeikh sebagai ulama berpengaruh.

Dalam konteks penentuan dukungan, Alwashliyah sebagai organisasi keagamaan terbesar di Sumatera Utara menyatakan memberikan dukungan politik bagi para kandidat yang dianggap memiliki komitmen pengembangan organisasi karena Alwashliyah memiliki pengalaman dalam mendukung Abdul Halim Harahap sebagai senator (DPD) 2004 dan Syamsul Arifin sebagai Gubernur Sumatera Utara tahun 2008. Fenomena mencari dukungan dari organisasi sosial atau organisasi massa Islam seperti ini adalah konsekuensi dari lemahnya pelembagaan partai politik. Partai tidak mengedepankan ideologi dan proses perekrutan tidak berfungsi. Inilah yang menyebabkan para aktor politik menemukan cara lain untuk mendapatkan dukungan publik. Salah satu

cara yang masuk akal adalah melibatkan para ulama, para kandidat mengajak mereka untuk memberkati, memimpin doa dalam kampanye politik mereka, juru kampanye, tim-tim kemenangan. Dalam konteks ini, para kandidat dapat memperoleh manfaat, antara lain; pertama, lebih mudah bagi mereka untuk mendapatkan dukungan dari masyarakat; kedua, mereka akan memperoleh citra yang lebih religius yang peduli terhadap perkembangan agama; ketiga, kerja partai politik akan menjadi lebih ringan dalam usaha meraih simpati dan pengumpulan suara.

Di sisi lain, kerja ulama dalam politik praktis seperti itu sering memunculkan bias dalam membimbing kehidupan moral dan spiritual masyarakat. Ulama kemudian dipandang mengalami disorientasi dalam kesalehan dan spiritualitas, eksploitasi simbol-simbol agama tidak dapat dihindari di sini untuk legitimasi kampanye politik dan mendapatkan dukungan.

Menurut laporan KPUD Medan, pemilu 2010 memperebutkan 1.961.155 suara di 21 kabupaten dengan proporsi pemilih pria 49.62% dan wanita 50.37%. Partisipasi politik masyarakat dalam pemungutan suara sangat rendah mulai dari 699,309 suara (35,65%), ini adalah rekor terburuk dari semua pemilihan walikota langsung diadakan. Di mana orang yang tidak menggunakan hak suara mereka mulai dari 64,34% dengan proporsi seimbang pemilih perempuan untuk laki-laki.

Pasangan Rahudman-Eldin menduduki tempat pertama dengan 150.671 suara (22%) diikuti oleh pasangan Sofyan Tan-Nelly Armayanti dengan 140.676 suara atau (20%). Pasangan lainnya Sigit Pramono Asri-Nurlisa Ginting memperoleh 97.295 suara (14,33%), Ajib Shah-Binsar Situmorang 93,118 suara (13,71%), Maulana Pohan-Ahmad Arif 76,351 suara (11,24%), Bahdin Nur

Tanjung-Kasim Siyo 35,586 suara ( 5,24%), M. Arif - Supratikno 28.982 suara (4,26%), Joko Susilo - Amir Mirza Hutagalung 28,726 suara (4,23%), Sjahrial R Anas - YahyaSumardi 18,661 suara (2,74%), dan Indra Sakti Harahap- Delyuzar 8,738 suara ( 1,28%).

Berdasarkan peraturan pemilihan, penghitungan suara menunjukkan bahwa hanya dua pasangan calon yang dapat melanjutkan ke tahap kedua pemilihan yang dijadwalkan pada 16 Juni 2010, yaitu pasangan Rahudman-Eldin dan pasangan Sofyan Tan-Nelly. Ini adalah fenomena yang tidak terduga dan mengejutkan semua orang, penghitungan suara mengkonfirmasi penguatan dukungan terhadap pasangan Sofyan Tan-Nelly Armayanti untuk mendapatkan banyak dukungan publik. Alasannya selain karena Tionghoa, Sofyan Tan juga non-muslim. Walaupun mereka terdiri dari 10% dari total penduduk Medan, etnis Tionghoa tidak pernah dianggap punya bobot politis yang kuat oleh publik. Partisipasi Tionghoa dalam kegiatan politik tidak pernah terlihat secara langsung di depan umum, mereka tidak pernah menjadi peserta kampanye, atau melibatkan diri dalam rapat umum, mobilisasi massa, dan lebih banyak lagi sebagai kandidat. Partisipasi mereka selalu tertutup, seperti menjadi donor kampanye politik, atau hanya berpartisipasi sebagai pemilih. Karena itu, kandidat dianggap sebagai kemajuan. Ridwan Rangkuti berpendapat bahwa Sofyan Tan telah berhasil menembus penghalang tabu politik masyarakat Medan, yang primordialistis. Keberhasilan ini terlihat dari pemilihan putaran kedua dengan perolehan suara yang signifikan, yang mengantarkannya ke putaran pemilihan kedua. Ini sangat penting dalam proses demokratisasi di Medan serta menunjukkan peningkatan dalam penghormatan terhadap hak asasi manusia dan pengurangan konflik rasial. Pasangan ini mendapat dukungan dari pemilih pria

dan wanita secara tidak proporsional. Jadi tidak ada rasionalitas linier perempuan yang mendukung Nelly yang menemani Sofyan Tan.

Dalam melihat fenomena menguatnya suara Sofyan Tan ini, polarisasi pandangan sikap Ulama dapat digambarkan ke dalam dua kubu: pertama, konservatif. Kelompok ini adalah yang paling reaktif merespon keadaan ini, mereka menolak fakta kekuatan dukungan terhadap Sofyan Tan. Kelompok ini merasa aneh jika Sofyan memenangkan pemilihan, mayoritas Muslim Medan akan dipimpin oleh seorang Tionghoa non-Muslim. Sementara kubu moderat menghargai dan mendukung dengan atas dasar platform nasionalisme dan demokrasi. Perbedaan pandangan dan sikap ini membuat pemilu menjadi lebih tegang serius bagi para ulama Medan, dengan konsekuensi putaran kedua pemilu menjadi bernuansa isu politico-teologis, bersama dengan isu SARA (suku dan ras agama). Organisasi keagamaan seperti NU adalah salah satu organisasi yang menghadapi konflik internal dalam memberikan dukungan kepada para kandidat. Dukungan untuk NU terpecah, beberapa elit mendukung Rahudman-Eldin dan beberapa mendukung Sofyan Tan-Nelly. Fenomena ini tidak hanya mengejutkan tetapi dianggap membingungkan dan mengecewakan. Nada percakapan di ruang publik berbunyi prihatin tentang organisasi Islam untuk mendukung kandidat non-Islam, polarisasi dukungan menunjukkan kepentingan pragmatis organisasi Islam elit. Pertemuan diadakan untuk konsolidasi dan penguatan dukungan untuk Rahudman-Eldin sebagai kandidat Muslim. Dalam satu pertemuan, Abdullahsyah ketua MUI Sumatera Utara menekankan dukungan politik mereka dengan pendekatan teologis. Dia mengatakan bahwa tuntutan Islam untuk seorang pemimpin jelas, "Saya pribadi meminta agar umat Islam bersatu dan



memperkuat persatuan. Hanya dengan begitu kita akan memiliki kekuatan dan kekuatan. " Dia mengutip ayat Al-Quran Ali Imran / 3: 28, "Jangan di antara orang beriman mengambil orang yang tidak setia sebagai pemimpin mereka dan karena itu mengabaikan orang beriman. Siapa pun yang tahu bahwa kebaikan Allah tidak akan lagi diberikan ... "

Dalam pertemuan tersebut Ulama mengeluarkan kesepakatan dan rekomendasi agar umat Islam dipersatukan, mengatasi perbedaan mereka untuk tujuan yang lebih besar. Hanya kemudian komunitas Muslim akan memiliki kekuatan untuk mencapai kemenangan dalam pemilihan. Pertemuan semacam itu diadakan secara teratur sebelum pemilihan putaran kedua pada 16 Juni 2010 diadakan. Ustadz Ahmad Muttaqin dari Medan Marelan, sebagai anggota tim rekomendasi dalam pertemuan tersebut menekankan bahwa dukungan umat Islam untuk kandidat Muslim sangat penting. Dia menguraikan lima kriteria untuk dukungan. Pertama, pasangan calon haruslah Muslim. Kedua, tidak hanya Muslim, kedua kandidat harus memahami Islam mereka. Ketiga, kedua kandidat harus memiliki catatan hidup yang baik. Keempat, kedua kandidat pasti telah melakukan hal-hal konkret untuk kepentingan umat Islam, untuk kepentingan rakyat, tidak hanya untuk kepentingan pribadi atau kelompok. Kelima, harus ada dukungan kuat dari Muslim untuk pencalonan mereka. Intinya adalah para ulama yang hadir dalam pertemuan itu sepakat bahwa komunitas Muslim harus bersatu untuk memenangkan pemilihan.

Dalam pertemuan lain yang saya hadiri, ketua MUI Medan Muhammad Hatta juga menyatakan dukungannya Rahudman-Eldin. Konsolidasi ini juga diikuti oleh para anggota MUI, juga kepala Kantor Urusan Agama (KUA)

seluruh kota Medan. Dalam pertemuan itu, Hatta mengatakan bahwa selama ini umat Islam tidak pernah bermasalah dengan proses pemilihan. Namun, pada Pemilu 2010 ada dua pasangan calon dengan kepercayaan berbeda, yaitu Rahudman Harahap-Zulmi Eldin (Islam-Islam) dan Sofyan Tan-Nelly Armayanti (Protestan-Islam). Hatta menggunakan pendekatan yang sama seperti Abdullah Syah, dengan mewajibkan bagi umat Islam untuk memilih pemimpin yang beriman sama berdasarkan ayat Al-An-nisa / 3: 144 dan At-Taubah: 23 yang membuatnya melanggar hukum bagi umat Islam untuk memilih pemimpin dari kalangan non-Muslim. Nizar Syarif sebagai Ketua komite Fatwa MUI Medan yang juga ketua Alwashliyah Sumatera Utara juga mengeluarkan fatwa yang menyatakan memilih pemimpin non-muslim adalah sebuah pelanggaran syariat.

Pada saat yang sama, KH. Zulfikar Hajar, pemimpin pengajian besar Jabal Noor juga menyarankan umat Islam untuk mendukung pasangan Rahudman-Eldin dengan bertindak sebagai *mufakkir* (pemikir), *muatssir* (influencer), *muharrik* (penggerak), *muqatil* (pengalih), dan *muhawwil* (pemberi dana). Semuanya sangat penting, sehingga umat Islam diharapkan untuk menyumbangkan dana mereka untuk kemenangan Rahudman-Eldin.

Perbedaan sikap dan pandangan politik seperti yang ditunjukkan oleh kelompok yang menyebut diri mereka Forum Ustadz dan Ustadzah Medan. Forum ini dipimpin oleh Ustadz Asrorudin Sagala mendukung Sofyan Tan atas komitmennya terhadap pluralisme. Ustadz Sagala mengatakan bahwa komitmen Sofyan Tan terhadap keharmonisan antaragama dan penghargaan terhadap perbedaan sangat tinggi. Forum ini juga

didukung oleh KH. Ali Akbar Marbun, kepala Pesantren Alkautsar, dan tokoh agama lainnya seperti Sutopo dari Walubi (organisasi buddhis), yang mengatakan bahwa etnis Tionghoa adalah bagian dari bangsa Indonesia dan telah berkontribusi banyak dalam proses pembangunan. Karena itu mereka layak untuk memilih dan dipilih.

Pemilihan putaran kedua jauh lebih panas dan dipenuhi dengan ketegangan sipil. Konflik antara dua kubu ulama tersaring ke tingkat akar rumput. Masalah SARA menjadi isu panas menjelang pemilu. Di lapangan kedua kubu menggunakan acara keagamaan seperti khotbah Jumat, pertemuan keagamaan, dan kegiatan lainnya untuk mendevalusi kelompok lainnya sampai-sampai menyebut yang lain sebagai kafir.

Merespon situasi tegang itu, pemerintah dan anggota masyarakat sipil lainnya berusaha menenangkan situasi dengan merekomendasikan agar orang-orang tidak terpancing. Banyak tokoh yang dihormati berusaha menghindari konflik dan menawarkan solusi. Kepolisian Daerah Sumatera Utara meminta warga untuk mengetahui masalah SARA, mengantisipasi konflik yang tidak diinginkan, polisi mengirim petugas intelijen mereka ke akar rumput. Mereka menyarankan orang-orang untuk tidak terprovokasi oleh kampanye apa pun untuk mendiskreditkan kandidat dan mengancam tindakan keras untuk ancaman keamanan. Seorang Muslim Tionghoa, Anton Medan merekomendasikan agar kedua pasangan calon tidak mengeksploitasi agama untuk tujuan politik, terutama untuk mendapatkan dukungan dari orang-orang Medan. Menurut penasihat Masyarakat Muslim Indonesia Tionghoa, salah satu keprihatinan untuk pemilihan putaran kedua adalah propaganda dari para kandidat yang mengeksploitasi agama. Anton Medan menginginkan Medan menjadi kota yang baik,

mendapatkan berkah, dengan masyarakat yang makmur. Dia juga berharap bahwa orang-orang Medan menggunakan hak pilih mereka dan memilih walikota yang memiliki moral, visi dan misi yang jelas, dapat dipercaya dan adil. manfaat yang terlihat. Selain itu, agama menjadi komoditas politik dapat memecah belah masyarakat. Ini akan menjadi gejala kemunduran dari proses demokrasi yang telah berlangsung lama.

Pemilihan putaran kedua dimenangkan oleh pasangan Rahudman-Dzulmi dengan 485.446 suara atau 65,88 persen, sedangkan pasangan Sofyan Tan-Nelly Armayanti memperoleh 251.436 suara atau 34,12 persen dari total 764.173 pemilih. Pasangan Sofyan Tan-Nelly Armayanti melihat ini sebagai hasil yang dapat diterima. Pemilihan umum berlangsung dengan damai, yang meringankan semua orang karena khawatir akan kerusuhan. Namun, pemilihan itu dirusak oleh sejumlah pelanggaran seperti data pemilih yang tidak memuaskan, politik uang, dan jumlah pemilih yang memenuhi syarat yang tidak memilih.

### **Persepsi dan Konsekuensi Publik**

Berbagai persepsi publik ditemukan mengenai keterlibatan mendalam para ulama yang dianggap terjebak dalam lingkaran politik. Pernyataan dari Irma dapat menggambarkan: “Bagi saya partisipasi ulama dapat diterima, asalkan ulama dapat menempatkan kepentingan masyarakat di atas kepentingan individu mereka. Sebagai tokoh agama dalam masyarakat, ulama harus mencontohkan perilaku etis dan tidak melukiskan gambaran buruk tentang agama”. Seorang informan lain, Ismail berkomentar: “Dalam demokrasi, siapa pun dapat terlibat dalam politik, karena itu adalah bagian dari hak mereka. Namun, di mata orang awam, politik adalah

permainan kotor dan karenanya tidak cocok untuk ulama sebagai tokoh agama yang dihormati. " senada dengan itu, Asniati berkomentar: "Saya tidak setuju dengan keterlibatan ulama dalam politik pemilu. Ulama harus memfokuskan upaya mereka pada isu-isu agama atau memimpin kehidupan spiritual masyarakat sehingga reputasi mereka tidak terluka."

Menjelang pemilihan, beberapa ustad menggeser orientasi kolektif keagamaan mereka sesuai dengan minat pribadinya. Di lain waktu, ulama atau ustadz memainkan peran membimbing dan mencerahkan organisasi keagamaan serta kolektif agama yang mereka pimpin. Namun, selama masa kampanye dan dukungan berkumpul, ulama sering memperlakukan organisasi dan kolektif mereka sebagai alat untuk mengumpulkan suara seperti partai politik. Untuk kepentingan dukungan politik, para ulama sering mengedepankan perangkat keras mereka seperti fatwa dalam memesan pilihan politik masyarakat. Keterlibatan ulama dalam politik menunjukkan minat yang terbatas dan sesaat.

Ayu menyatakan: "Saya tidak tahu banyak tentang politik. Namun, setelah setiap pertemuan, ustadz selalu berbicara tentang pemilihan walikota. Siapa yang harus dipilih dan siapa yang tidak. Jika tidak ada pemilihan, pertemuan hanya akan berkisar pada masalah agama. " Seperti halnya khotbah Jumat, materi khotbah selalu menunjukkan dukungan terhadap kandidat tertentu. Dari pernyataan itu dapat dipahami bahwa masyarakat meragukan kepastian moral dan idealisme ulama yang melibatkan diri mereka dalam politik. Persepsi publik ini memiliki alasan historis yang traumatis. Selama pemilihan Walikota tahun 2005, para ulama juga terlibat. Banyak ulama mendukung dan membantu kemenangan dalam pemilihan. Namun, selama masa jabatannya, ketika sang

walikota dinyatakan bersalah atas korupsi dan dikirim ke penjara, Ulama terlihat tampil untuk memberinya dukungan moral, mereka menggelar yasinan, mendoakan dan menggelar pengajian. Sikap ini menunjukkan ulama tidak menganggap bahwa korupsi sebagai kejahatan luar biasa yang menyengsarakan rakyat, dan karenanya kegiatan mereka tersebut menyangkal komitmen bersama untuk memberantas korupsi di Indonesia. Perilaku seperti itu dianggap oleh publik sebagai melebihi batas dan merendahkan karakter ulama.

Reputasi ulama sangat baik ketika mereka mendorong masyarakat menuju kebaikan dalam bantuan upaya pemerintah untuk menjaga perdamaian dan harmoni, tetapi jika keterlibatan mereka sejauh dukungan terhadap kandidat tertentu, itu dianggap berlebihan. Melibatkan ulama dalam proses politik sangat menguntungkan bagi para aktor politik di tengah-tengah masyarakat yang religius. Belajar dari pengalaman masa lalu, keterlibatan ulama dalam permainan kekuasaan dalam beberapa tahun terakhir telah mengalami penurunan. Minat politisi pada ulama tampaknya terbatas pada waktu pemilihan. Dalam periode antara satu pemilihan ke yang berikutnya, keterlibatan mereka akan dikurangi oleh politisi. Dapat dilihat bahwa politisi memperlakukan ulama sebagai alat untuk mengumpulkan suara. Karisma ulama sebagai referensi etis masyarakat dalam politik pemilu telah menunjukkan pengurangan.

Penurunan kepatuhan masyarakat terhadap saran dan saran ulama terutama dalam hal politik pemilu tampak dalam beberapa gejala. Merujuk pada pemilihan legislatif tahun 2009 di Sumatera Utara, partai-partai politik yang berafiliasi dengan ulama seperti PPP (Partai Persatuan Pembangunan), PBB (Partai Bulan Bintang),

PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) dan PKNU (Partai Kebangkitan Bangsa) melakukan tidak mendapat banyak dukungan dari masyarakat. Mereka bahkan tidak mendapatkan kursi di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Medan (DPRD Medan), kecuali PPP yang mendapat dua kursi. Laporan penelitian saya di Lembaga Studi Demokrasi Indonesia (LSDI) 2010 di Medan menunjukkan bahwa 56,2% masyarakat tidak merasa bersalah jika pilihan politik mereka berbeda dari rekomendasi pemimpin organisasi keagamaan mereka, dan hanya 41,8% merasa jika tidak. Kecenderungan untuk tidak mendengarkan fatwa ulama juga dikonfirmasi dalam kasus pemilihan walikota Medan 2010. Ulama telah mengeluarkan fatwa karena mengharuskan masyarakat untuk menggunakan hak pilih mereka. Artinya orang yang tidak menggunakan hak pilihnya sama dengan dosa. Tetapi orang-orang tampaknya tidak takut untuk tidak mematuhi fatwa. Bahkan, ada 65% orang yang tidak membawa hak pilih.

Temuan ini menunjukkan bahwa para ulama perlahan-lahan kehilangan basis kesetiaan mereka. Fenomena ini menunjukkan bahwa pemilih menjadi lebih rasional dan mandiri. Alasannya adalah hal-hal yang berkaitan dengan permainan kekuasaan adalah diri yang penuh dengan aspek-aspek profan, bukan yang sakral. Kemandirian masyarakat semakin meningkat karena dalam kegiatan politik pemilihan mereka menyaksikan bahwa para ulama sering memilih secara berbeda, baik itu dalam pemilihan legislatif atau pemilihan presiden. Berbagai pilihan ini membuktikan kepada masyarakat bahwa penolakan untuk mengikuti pilihan ulama adalah perilaku yang valid, dan menganggap semua pilihan politik sama-sama valid. Di sinilah mobilisasi ulama tidak banyak berarti.

Kehadiran banyak perselisihan dan konflik antara ulama dalam politik adalah kenyataan yang secara tidak langsung menyebabkan posisi ulama sebagai panutan dalam berbagai aspek, terutama dalam politik pemilu, tidak populis lagi. Ulama sebelumnya memegang posisi penting dalam struktur sosial sebagai pemimpin opini tinggi, perlahan-lahan posisi mereka diragukan sebagai akibat dari konflik politik. Ada gejala hukuman dari masyarakat, dari kritik, reputasi buruk, hingga pencabutan izin untuk khotbah di masjid-masjid mereka. Zulnedi adalah salah satu ustadz yang mendapatkan surat pemberhentian dari mengajar dua pengajian agama di Bajak 4 Medan Amplas kabupaten. Jemaah kesal dengan sikap politik ustad Zulnedi dengan mendukung Sofyan tan, para jemaah menilai bahwa Ustadz Zulnedi didukung oleh pemimpin kafir, yang sebenarnya dilarang dalam Quran.

## **Kesimpulan**

Pola keterlibatan ulama dan organisasi keagamaan mereka dalam pemilu 2010 dipolarisasi menjadi beberapa bentuk. Beberapa ulama bekerja sama dengan negara untuk mewujudkan stabilitas politik selama pemilu dengan mendorong budaya politik yang damai dan harmonis. Dalam konteks ini masyarakat memperlakukan kontribusi ulama sebagai hal yang positif. Ketertiban dan kedamaian adalah penting dan berharga bagi masyarakat. Karena banyak peristiwa pemilihan lokal di Indonesia memicu konflik di tingkat akar rumput dan orang-orang tidak ingin itu terjadi di Medan.

Kedua, beberapa ulama yang mendukung kandidat tertentu, dan bekerja untuk mempengaruhi pilihan masyarakat. Kemudian, mereka menggunakan organisasi keagamaan dan pengajian mereka sebagai alat



pengumpulan suara. Dalam konteks ini masyarakat memperlakukan kontribusi ulama sebagai negatif. Mereka dianggap menciptakan ketidakstabilan dan perpecahan di antara masyarakat. Di tengah-tengah transaksional politik terjadi di setiap pemilu, orang-orang menganggap bahwa dukungan ulama kepada para kandidat mengandung motif transaksional tersembunyi. Akibatnya, mereka tidak lagi populer di masyarakat. Ulama yang terlibat dalam politik pemilu dianggap berkurang dalam kesalehan, dan dinodai dengan kepentingan politik yang terbatas.

Banyak orang mengklaim bahwa ulama harus kembali ke peran konvensional sebagai guru agama, dan sebagai penasihat kehidupan keagamaan masyarakat, tidak terlibat dalam politik praktis sehingga cita-cita mereka tidak ternoda karena godaan kekuasaan. Banyak suara komite organisasi keagamaan, dan anggota menuntut agar gerakan organisasi kembali ke motivasi dasar dan tujuan utama pembentukan organisasi yang disebut sebagai gerakan pendidikan, dakwah, dan budaya. Langkah ini dimaksudkan agar organisasi tidak terjebak dalam pusaran pragmatisme politik dan kepentingan kekuasaan. Jadi, reposisi peran dari ulama dapat direkomendasikan. Terutama dalam konteks pembangunan, tumbuhnya ekonomi, meningkatnya demokratisasi, dan globalisasi menjadi perhatian sebagai tantangan untuk memainkan peran dalam masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

- Badan Pusat Statistik Kota Medan 2010.
- Humphreys, Stephen., 1999. *Islamic History: A Framework For Inquiry*. London: I.B. Tauris.
- Irwansyah, Bobby.,2011. Tingkat Ekonomi dan Partisipasi Etnis Tionghoa Dalam Pilkada Kota Medan. *Jurnal Politeia Vol II(2)*,.
- Dokumen Komisi Pemilihan Umum Daerah Medan., 2010. *Rekapitulasi Hasil Perolehan Suara Pemilihan Walikota-Wakil Walikota Medan Tahun 2010*.
- Mujani, Saiful., 2007. *Muslim Demokrat, Islam Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: Gramedia.
- Riwayat Kerusuhan Rasial di Indonesia. Rajawali News, 2010. *Pemilukada Medan Rawan Konflik, Isu SARA Jadi Andalan*. Available at: <http://www.rajawalinews.com>. [5 June 2010]
- Surat Kabar Harian Waspada, 2010. Available at: [http://www.waspada.co.id/index.php?option..ilkada&catid=165:pilkada medan&itemid=94](http://www.waspada.co.id/index.php?option..ilkada&catid=165:pilkada_medan&itemid=94). [4 March 2010]
- Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, 2010. KH. Ridwan Hamid Doakan Pasangan BK jadi

Pemimpin Kota. Available at:  
<http://www.umsu.ac.id>. (accessed 5 March 2010)

Web Alwashliyah, 2010. Alwashliyah Belum Tentukan Dukungan. Available at:  
<http://www.alwashliyah.com> [5 March 2010]

Web Pemilu Indonesia, 2010. <http://www.pemiluindonesia.wordpress.com>. [15 June 2010]

Web Arsip Sumut Pos, 2010. Pilkada Medan Putaran II Polda sumut Waspada Isu SARA Pilkada Medan. Available at: <http://www.vhrmedia.com/polda-sumut-waspada-isu-SARA.html> [15 June 2010]

Web VHR Media, 2010. Jangan Eksploitasi Agama Untuk Politik. Available at: <http://www.vhrmedia.com> [15 June 2010]

Web Sumut Pos, 2010. Dukungan NU Berbagi Kepada Rahudman dan Sofyan Tan. Available at: <http://www.hariansumutpos.com> [5 June 2010]

-----, 2010. Kisruh Photo Tuan Guru Babussalam Berlanjut. Available at:  
<http://www.hariansumutpos.com> [23 April 2010]

-----, 2010. Jemaah Babussalam Keberatan Soal Baliho. Available at:  
<http://www.hariansumutpos.com> [23 April 2010]

## DELAPAN

# **Dinamika Gerakan Islam: Sosio-Kultural dan Politik Elektoral**

Di Sumatera Utara, terdapat beberapa organisasi Islam yang cukup berpengaruh sejak paruh awal abad dua puluh. Peran mereka sangat signifikan dalam menghadapi imperialisme Belanda dan Jepang, ulama-ulama mereka berpikiran keislaman yang kuat sekaligus juga sangat mencintai bangsanya. Dengan kata lain mereka adalah ulama-ulama republiken yang pro

terhadap kemerdekaan Indonesia. Satu di antara yang sangat populer adalah *Al-Jam'iyah al-Washliyah* atau lebih dikenal dengan sebutan *al-Washliyah*. Organisasi ini didirikan oleh ulama dan kaum terpelajar di Medan (ketika itu masuk wilayah Sumatera Timur) pada tahun 1930 yang tergabung dalam "*debating club*" berafiliasi dengan Maktab Islamiyah Tapanuli (MIT) pimpinan Haji Muhammad Yunus di Medan.<sup>1</sup> Gerakan ini muncul sebagai sebuah inisiasi maupun respon pemikiran dan aksi terhadap apa yang terjadi di era itu antara lain; pertama, merespon perkembangan pemikiran Islam yang direpresntasikan kemunculan dua poros yang dianggap berseberangan, dalam hal ini dikenal sebagai golongan kaum tua dan golongan kaum muda. Kedua, gerakan ini muncul atas keprihatinan dan kekhawatiran massifnya gerakan missionaris Kristen yang semakin menajamkan misinya terutama di tanah Batak.

Ciri penting dari *al-Washliyah* adalah sistem nilainya sendiri, yang berakar pada orientasi kagamaan. Secara teologis ada tiga prinsip dalam *al-Washliyah*: penerimaan terhadap mazhab fikih Islam sunni, seperti Hanafi, Maliki, Hanbali, dan Syafii.<sup>2</sup> Nama Imam yang disebut terakhir lebih mendapatkan keutamaan dalam masyarakat *al-Washliyah*. Kepercayaan pada tauhid atau doktrin mengenai keesaan Tuhan, dan penerimaan

---

<sup>1</sup>Mereka antara lain Abdurrahman Syihab, Ismail Banda, M. Arsyad Thalib Lubis, Yusuf Ahmad Lubis, dan Adnan Nur Lubis. Nama *al-Jam'iyah al-Washliyah* dicetuskan oleh Haji Muhammad Yunus yang bermakna perkumpulan yang memperhubungkan. Lihat Pengurus Besar Aljam'iyatul Washliyah, *Peringatan Seperempat abad Al Washliyah*, Medan: Pengurus Besan AlJam'iyatul Washliyah, 1956, h. 38

<sup>2</sup> Lihat Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga Alwashliyah pasal 2

terhadap tasawuf, tarekat dan praktek mistik. Dalam upaya menggapai tujuan utama pendirian al-Washliyah ditekankan pada tiga aspek yaitu Dakwah, Pendidikan dan amal sosial.<sup>3</sup> Kini, al-Washliyah telah memiliki jaringan luas lewat struktur organisasi sampai ke pelosok desa, ribuan sekolah dari SD sampai universitas, lembaga keuangan dan bentuk pelayanan sosial lainnya, setidaknya di Sumatera Utara.

Sejak reformasi dinamika politik mengalami perubahan signifikan. Salah satunya perkembangan demokrasi di daerah, otonomi dan desentralisasi. Partai politik dan organisasi dituntut memberikan kontribusinya dalam berbagai aspek, salah satu di antaranya adalah perebutan kekuasaan di daerah. Bagaimana al-Washliyah menyikapi hal ini? sejauh mana keterlibatan ulama dan organisasinya dalam Pilkada? Pertanyaan ini penting ketika melihat fenomena maraknya elit organisasi terlibat dalam arus perebutan kekuasaan di daerah di antara partai-partai. Dalam tulisan ini saya fokus pada momen penting kompleksitas demokratisasi di daerah dengan adanya pemilihan kepala daerah. Saya juga akan fokus pada analisis bagaimana al-Washliyah sebagai organisasi Islam terbesar di Sumatera Utara mengalami transformasi dari gerakan keagamaan, gerakan kultural ke arah politik elektoral, pilkada, bagaimana pergerakan dan strategi yang dimainkan al-Washliyah dalam proses tersebut, dan preseden apa yang muncul setelah itu.

## **Organisasi dan Relasi Politik**

Istilah gerakan kultural diambil sebagai sebuah strategis dakwah Islam di mana gerakan-gerakan dibatasi oleh rezim, terutama untuk mengantisipasi munculnya

---

<sup>3</sup> Ibid.,

kekuatan politik dari gerakan tersebut. Ulama-ulama Al-Washliyah memiliki jejak sejarah yang gemilang dalam mengembangkan Islam di Sumatera Utara. Konfirmasi kegemilangan tersebut dapat dilihat dari ribuan lembaga pendidikan, panti asuhan, dan lembaga keuangan yang dimiliki organisasi ini, setidaknya yang terlihat di Sumatera Utara. Semua ini dikembangkan, tentu saja juga berhadapan dengan dinamika sosial politik yang mengitari keberadaan organisasi, sehingga memungkinkan organisasi harus fleksibel dalam bernegosiasi dan adaptasi terhadap kekuatan struktur dari luar mereka. Karakter organisasi seperti ini setidaknya dapat dirujuk dalam pemikiran Talcott Parsons mengatakan bahwa organisasi-organisasi di suatu negara diklasifikasikan menjadi empat kelompok, antara lain; (1) berorientasi ekonomi seperti perusahaan; (2) berorientasi politik; (3) organisasi integratif yang mengurus kedayagunaan dalam masyarakat seperti lembaga hukum dan pemelihara pola yang memberi sumbangan untuk mempertahankan pola budaya, pendidikan yang diwakili oleh Gereja dan sekolah.<sup>4</sup> Namun dapat diperdebatkan bahwa seringkali organisasi memperlihatkan orientasi ganda sekaligus atau saling berurutan. Suatu organisasi politik, misalnya, dapat berhubungan dengan perusahaan atau kegiatan bisnis untuk membantu menjamin keamanan finansial organisasi. Lebih jamak lagi ditemukan organisasi keagamaan, pendidikan dan budaya mempunyai ciri-ciri politik untuk memungkinkannya mewujudkan tujuan utama organisasi guna mempertahankan orientasi budaya dalam masyarakat. Afiliasi dengan percaturan politik penting bagi beberapa organisasi demi kelangsungan hidupnya.

---

<sup>4</sup>Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, New York: John Wiley, 1960, h. 45-46

Afiliasi organisasi keagamaan dengan organisasi politik sangat kuat ketika organisasi keagamaan menghadapi suatu ancaman yang dapat memperlemah organisasi, entah lewat persaingan keras dengan organisasi lain maupun penindasan oleh penguasa. Di sini posisi al-Washliyah dengan tantangan internal dan eksternal tidak dapat menghindari dari orientasi ganda, dakwah sekaligus politik, dakwah sekaligus pendidikan, ekonomi, budaya. Dengan demikian, sekalipun al-Washliyah selalu antusias dalam kegiatan sosial, pendidikan dan keagamaan, organisasi ini sejak didirikan juga sama peduli dan bahkan dalam fase tertentu terlibat aktif dalam politik praktis. Meskipun secara normatif al-Washliyah tidak mengatur tentang keterlibatan dalam politik elektoral, bukan juga partai politik dan tidak atau belum pernah mendirikan partai politiknya sendiri, bagaimanapun juga organisasi ini telah memiliki sejarah keterlibatan yang panjang dalam politik praktis melalui partai politik yang ada.

Sejak tahun-tahun awal berdirinya, al-Washliyah berhubungan erat dengan partai politik Masyumi di Era Soekarno. Abdurrahman Syihab ketika itu menjabat ketua umum al-Washliyah sekaligus merangkap sebagai komisaris Masyumi untuk wilayah Sumatera Utara dan Aceh. Abdurrahman Syihab menjadi model bagi aktivis al-Washliyah lainnya yang kemudian aktif di dalam politik parlemen baik di tingkat pusat maupun daerah. Sentiment Islam politik menguat pada kongres al-Washliyah kedelapan tahun 1952. Di sini al-Washliyah mengajukan UU syariah (UU perkawinan secara Islam). Hal ini dimaksudkan agar kaum muslim di nusantara mendapatkan kepastian dari Negara dalam membina keluarga mereka secara syariah. Selain itu muncul juga respon dan desakan mengenai pemilihan umum, dalam hal ini, kongres tersebut mendesak agar pemilu



dilaksanakan secepat mungkin dan memperjuangkan anggota al-Washliyah untuk duduk di parlemen. Di masa setelah Perang Dunia II ini, dapat dimengerti jika orang muslim Indonesia berharap untuk mendirikan suatu Negara Islam. Al-Washliyah termasuk di antara gerakan sosial yang mendorong berdirinya Negara Islam dan dasar hukum Negara berdasarkan Al Qur'an dan Hadits.<sup>5</sup>

Pencapaian politik al-Washliyah tidak pernah mendekati prestasinya di bidang dakwah dan pendidikan. Selain Masyumi dilarang oleh Sukarno pada 1960 disebabkan sikapnya yang bertentangan dengan pemerintah, perpecahan di internal Islam yang direpresentasikan oleh golongan tradisional (NU) dan Modern (Muhammadiyah) menyebabkan sukar bagi kelompok Islam untuk bertindak sebagai suatu kekuatan politik yang kuat pada kurun waktu Orde Lama. Kendati Masyumi dibentuk berkat kerjasama beberapa kelompok Islam di Indonesia, kesatuan partai itu rusak ketika NU yang tradisional menarik diri dari Masyumi pada 1952. Salah satu penyebabnya adalah dominasi golongan modernis dalam Masyumi dan kedudukan menteri agama dalam pemerintahan Wilopo.<sup>6</sup> Perpecahan ini menghasilkan kekecewaan kaum muslim dan partai-partai Islam. Perolehan suara partai-partai Islam di Pemilu 1955 hanya mengkonfirmasi raihan suara 43 persen, 20 persen Masyumi, dan 18,4 persen untuk NU dan partai Islam lainnya.<sup>7</sup> Kemudian, Masyumi dilarang

---

<sup>5</sup> Nukman Sulaiman, *Al Washliyah ¼ Abad*, Medan: PB Al Washliyah, 1995, h. 186-189

<sup>6</sup>Mitsuo Nakamura, *The Reformist Ideology of Muhammadiyah*, (eds) J.J. Fox, *Indonesia: The Making of A Culture*, Canberra: The Australian National University, 1980, h. 281

<sup>7</sup>B.J. Boland. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, h. 194

keberadaannya oleh pemerintah membuat al-Washliyah lebih mengkhususkan pergerakan ke arah aktivisme sosial dan menjauhkan diri dari politik praktis, mengambil jalur gerakan kultural dengan berkonsentrasi dalam pembangunan dakwah dan pendidikan serta amal sosial.

Setelah terpinggirkan dari politik nasional dan kehidupan ekonomi di tahun-tahun terakhir rezim Soekarno, umat Islam tampak menaruh harapan tinggi terhadap rezim yang berkuasa selama 1965-1966. Memang, Orde Baru dibawah kepemimpinan Suharto menawarkan kemungkinan mengembalikan Islam ke posisi yang sah dalam kehidupan publik. Namun, ada tanda-tanda bahwa beberapa di antara penasehat rezim yang ambivalen tentang organisasi politik Islam dan politik sipil secara keseluruhan. Aktivisme Muslim ditekan, pemerintah mengambil kontrol ketat terhadap Islam politik dengan mendukung gerakan spiritualitas Islam. Strategi rezim memandang agama terorganisir sebagai dasar untuk moralitas publik, perisai terhadap liberalisme Barat, dan penangkal komunisme. Karena keyakinan ini, rezim Orde Baru tidak hanya melakukan depolitisasi agama tetapi mengembangkan penetrasi mereka ke seluruh pelosok masyarakat.

Selama kehidupan Orde Baru Soeharto (1966-1998), taktik aneh rezim menekan politik Muslim sementara kesalehan Muslim didorong, justru menawarkan lebih banyak ruang bagi Muslim dari organisasi lain berbasis masyarakat. Asosiasi Muslim menjadi pusat untuk diskusi-diskusi politik dan moralitas publik. Alih-alih menjadi kelemahan, masyarakat Muslim justru mulai fleksibel untuk bereksperimen dengan inisiatif baru, melalui gerakan non-politik elektoral, beberapa di antaranya berkembang dalam keadaan Orde Baru yang berubah.

Bahkan di bawah Orde Baru, umat Islam lebih mampu daripada yang lain untuk melawan kontrol negara dan memelihara ide-ide alternatif dari kepentingan publik. Selanjutnya, pada tahun 1986 pemerintah Orde Baru mewajibkan penggunaan ideologi Pancasila sebagai Asas Tunggal bagi setiap organisasi sosial. Menyikapi kebijakan ini perdebatan yang sengit di internal pengurus tidak terhindarkan. Dalam Kongres ke 14 akhirnya al-Washliyah menyatakan menerima asas tunggal Pancasila sebagai asas organisasi.

Selanjutnya, dalam politik kepartaian era Orde Baru, Al-Washliyah juga punya saham besar di PPP, meski tidak berusaha mengajukan kembali piagam Jakarta. Sampai kini di era reformasi polarisasi politik al-Washliyah lewat kehadiran kader-kadernya di berbagai parpol dengan ragam ideologi. Sekalipun demikian, pencapaian politik al-Washliyah tidak pernah mendekati ketinggian prestasi sosialnya di bidang pendidikan dan kesejahteraan sosial, prestasi politik al-Washliyah sepanjang pengamatan paling tinggi di level legislatif dan yudikatif.

### **Pemilihan Kepala Daerah sejak 1999**

Jatuhnya kekuasaan Soeharto 1998 adalah bentuk keruntuhan otoritarianisme dan peluang diberlakukannya demokrasi di Indonesia. Euforia demokrasi digambarkan lewat munculnya beragam partai politik Islam bersamaan dengan banyaknya partai nasionalis. Semenjak diterapkannya UU No. 22/1999 lalu UU No. 32/2004, maka Indonesia mengenal sistem politik yang disebut dengan otonomi daerah, disebut juga sebagai desentralisasi. Konsekuensinya, pemerintah pusat percaya bahwa memindahkan sebagian kekuasaan ke daerah

dapat memberikan ruang kewenangan dan memastikan aspirasi rakyat di daerah.<sup>8</sup> Secara ideal konsep otonomi daerah adalah ruang demokratisasi bagi rakyat lokal untuk dapat meningkatkan partisipasi di daerah, untuk mengupayakan kepentingannya tanpa dikte dari pusat dan dengan mudah bisa mewujudkan kesejahteraannya. B.C. Smith (1998) mengatakan bahwa munculnya perhatian terhadap transisi demokratisasi di daerah berangkat dari suatu keyakinan bahwa demokrasi di daerah akan berpengaruh pada demokrasi di tingkat nasional. Hal ini menegaskan bahwa peningkatan kualitas demokrasi di daerah determinan memengaruhi peningkatan kualitas demokrasi di tingkat nasional. Kualitas tentu saja menyangkut kebudayaan demokrasi, pendidikan dan nilai dari sebuah partisipasi. Tujuan politik otonomi daerah adalah untuk menciptakan hubungan yang lebih adil dan terbuka antara Pusat dengan Daerah dalam kerangka Negara Kesatuan. Kesatuan dapat direkatkan dalam suasana politik desentralisasi dalam penyelenggaraan pemerintahan dengan memberi kesempatan dan keleluasaan kepada Daerah untuk melaksanakan dan menyelenggarakan pemerintahannya.

Sejak tahun 1999 peraturan tentang pemilihan kepala daerah dan DPRD secara terus menerus direvisi. Peraturan no 22/1999 tentang pemerintahan daerah menyatakan bahwa Gubernur, Bupati, dan Walikota dipilih oleh DPRD, di mana masing-masing partai politik memiliki perwakilan di dalamnya. Tetapi, praktek

---

<sup>8</sup> Vedi R. Hadiz, *Power and Politics in North Sumatra: the uncompleted reformasi*, in E. aspinall and G. Fealy (eds), *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003, h. 12. See also Mark Turner and Owen Podger (eds), *Decentralisation in Indonesia: Redesigning the State*, Canberra: Asia Pasific Press, 2003, h. 25

pemilihan seperti ini dianggap publik tidak lagi demokratis sebab hanya proses tersebut dimonopoli oleh partai politik dan seringkali rakyat tidak mengetahui proses pemilihan tersebut. Dalam rangka merespon perkembangan keinginan masyarakat, muncul undang-undang tentang pemilihan kepala daerah yang dirangkum dalam undang-undang No.32/2004 tentang pemerintahan daerah. Undang-undang ini mengenalkan pemilihan kepala daerah secara langsung oleh rakyat, sebagai ganti dari pemilihan kepala daerah melalui DPRD. Sejak tahun 2005 terdapat ratusan kali pemilihan langsung kepala daerah (pemilukada) di provinsi-provinsi Indonesia, Kabupaten dan Kotamadya. Peristiwa pemilihan ini telah menjadi perhatian banyak sarjana dan peneliti terutama soal apa yang sudah terjadi pada daerah-daerah di Indonesia yang telah mengalami demokratisasi.

Tetapi, undang-undang ini masih memberikan peran besar bagi partai politik, sebab peraturan tersebut mengharuskan seorang kandidat yang akan maju menjadi kepala daerah harus memiliki syarat minimal 15 persen perwakilan di DPRD. Dengan kata lain, kandidat harus meminta dukungan dari partai politik yang memiliki perwakilan di parlemen. Konsekuensi dari itu semua perilaku politik uang dan politik transaksional tidak menjadi kecenderungan antara kandidat untuk mendapatkan dukungan dari partai politik dan partai politik mendapatkan keuntungan dari tiket yang diberikan kepada kandidat. Untuk menghadang monopoli partai politik dalam pencalonan kandidat kepala daerah, maka tahun 2007 muncul desakan pengadaan peraturan yang membolehkan kandidat kepala daerah lewat jalur perseorangan, non-partai (independen). Maka pada tahun 2008 diberlakukan Peraturan No. 12/2008 tentang pemerintahan daerah merubah peraturan yang berlaku

sebelumnya No. 32/2004 untuk membolehkan kandidat perseorangan mengikuti pemilihan kepala daerah. Tetapi peraturan ini hanya berlaku pada pemilihan di tingkat daerah provinsi, kabupaten, dan kota madya, tidak berlaku dalam pemilihan presiden. Dalam hal ini, pencalonan kepala daerah melalui partai politik bukan jalur tunggal untuk kandidat yang ingin maju dalam pemilihan kepala daerah.

Selain problematika pemilihan kepala daerah, penyelenggaraan desentralisasi di Sumatera Utara juga memiliki masalah yang kompleks. Laporan penelitian Badan Perencanaan dan Pembangunan Nasional (Bappenas) tentang Indek demokrasi Indonesia tahun 2009 menyebutkan bahwa Indek demokrasi di Sumatera Utara tergolong rendah jika dibandingkan dengan provinsi lain di Indonesia.<sup>9</sup> Pada tahun 2009 desakan masyarakat untuk memperjuangkan pemekaran Provinsi Tapanuli mengalami anti klimaks dan berujung pada kerusuhan di gedung DPRD SU dan menyebabkan ketua DPRD Abdul Aziz Angkat meninggal karena diserang oleh para demonstran. Aspek hak-hak politik merupakan aspek yang paling bermasalah dalam melihat status demokrasi di Sumut. Gelombang pemilihan langsung kepala daerah tahun 2010 di berbagai kabupaten kota di Sumut dinilai memiliki banyak masalah. Misalnya kasus daftar pemilih tetap (DPT). Rumitnya sistem pendataan kependudukan dijadikan sumber utama oleh penyelenggara pemilu dan akibatnya menghasilkan hak pilih masyarakat hilang. Pemilukada bermasalah yaitu pemilukada yang jauh dari bersih, jujur, adil dan bebas. Proses-proses tersebut diwarnai dengan dominasi peran uang dalam memengaruhi pilihan masyarakat.

---

<sup>9</sup> Bappenas RI, Dokumen Laporan Indeks Demokrasi Indonesia Tahun 2009

Berdasarkan catatan Mahkamah Konstitusi (MK) hampir semua pemilukada 2010 di Sumut perkara politik uang, indikasi kecurangan disebabkan politik uang muncul di pengadilan yang diselenggarakan oleh MK. Namun, dari semua itu pemilukada di Mandailing Natal yang diputuskan MK harus diulang karena terbukti massifnya politik uang. Selain itu, pelanggaran kode etik penyelenggara Pemilu. Kasus pemilukada Tebing Tinggi, yang meluluskan calon yang tersangkut kasus pidana. Kemudian, meskipun dinyatakan menang oleh KPUD Tebing Tinggi, MK justru menggagalkan putusan tersebut dan merekomendasikan pemilukada ulang.

Aspek lain yaitu lembaga demokrasi. Lembaga demokrasi seperti pemerintah daerah dianggap publik belum memiliki peran yang ideal dalam pembangunan demokrasi. Sebab, otonomi hanya masih dinikmati oleh elit daerah, menjadi raja-raja kecil di wilayahnya masing-masing, mengandalkan retribusi pajak yang memberatkan masyarakat. Banyak kepala daerah di beberapa kabupaten/kota yang tersangkut kasus korupsi dan menjadi tahanan KPK, ini menunjukkan bahwa otonomi belum berjalan sebagaimana yang diharapkan. Sorotan lain mengarah pada kompetensi partai politik dalam menyahuti dan memperjuangkan aspirasi rakyat. Sebagai media politik yang paling dekat dengan rakyat justru partai politik yang paling bermasalah, tidak adanya ideologi organisasi yang jelas, absennya sistem perkaderan yang ketat dan mapan, dan menekankan aktifitas pada upaya memburu rente dengan memanfaatkan kader parpol di DPRD dan eksekutif untuk mengeruk keuntungan dari dana APBD. Kemudian, kader-kader parpol di DPRD tidak memiliki kualifikasi dan kompetensi sesuai tugas pokok dan fungsinya. Sejak

1999 belum pernah ada peraturan daerah inisiatif DPRD SU.

Laporan dari Lembaga Partnership soal Governance Index tahun 2008 menyebutkan bahwa penyelenggaraan pemerintahan daerah terburuk ditempati oleh provinsi Sumatera Utara dengan nilai 3,55. Nilai ini disebabkan karena dua arena masuk dalam kategori cukup yaitu Pemerintah (4,09) dan Birokrasi (4,27). Sementara itu dua arena masuk kategori buruk yaitu masyarakat sipil (2,99), dan masyarakat ekonomi (1,93). Arena birokrasi (4,27) menempati nilai tertinggi diantara arena lain di provinsi Sumatera Utara. Laporan itu menyebutkan bahwa memburuknya situasi ini terutama disumbang oleh nilai rendah di aspek partisipasi (3,13), akuntabilitas (1,00), dan transparansi (3,21). Hal ini berarti birokrasi di provinsi Sumatera Utara dianggap belum mampu bersikap partisipatif, akuntabel dan transparan. Buruknya nilai prinsip keadilan (1,25) dan transparansi (2,41) memiliki kontribusi besar terhadap rendahnya nilai arena pemerintah di provinsi Sumatera Utara.<sup>10</sup> Arena masyarakat sipil masuk dalam kelompok buruk dengan nilai 2,99. Hal ini utamanya disebabkan karena tiga prinsip di arena ini yaitu partisipasi, transparansi, efisiensi mendapat nilai terendah (1,00). Hal ini berarti masyarakat sipil di provinsi Sumatera Utara dianggap tidak mampu melakukan kerja-kerja advokasi secara mumpuni. Misalnya kurang terlibat dalam perumusan peraturan daerah dan peraturan gubernur di provinsi ini yang sebetulnya sangat penting untuk memperjuangkan kepentingan masyarakat. Dibanding ketiga arena lainnya, masyarakat ekonomi di provinsi Sumatera Utara ini mendapat nilai paling buruk (1,93).

---

<sup>10</sup>[http://www.kemitraan.or.id/govindex/propprofil.php?pro\\_p=3](http://www.kemitraan.or.id/govindex/propprofil.php?pro_p=3), diakses tanggal 22 Februari 2013



Total nilai ini sangat rendah, dan bila ditelusuri lebih jauh memang arena ini buruk hampir di semua prinsipnya kecuali akuntabilitas. Dengan demikian institusi ini dianggap tidak partisipatif, tidak fair, tidak efisien, tidak transparan dan tidak efektif. Hal ini berarti pelaku ekonomi di provinsi Sumatera Utara dianggap belum mampu menjalankan perannya di tata pemerintahan.

### **Menjadi Pemain Utama**

Patut dicatat bahwa betapapun bagus konsep desentralisasi akan tidak bermakna apapun bagi kehidupan sosial, ekonomi dan politik masyarakat daerah ketika ia tidak diarahkan secara serius untuk bisa masuk mengakar dalam kultur birokrasi lokal dan diimplementasikan dengan baik. Selain itu, konsep desentralisasi tidak bermakna apabila tidak didukung dengan penciptaan suasana demokratis (kebudayaan demokratis) yang memadai bagi masyarakat untuk terlibat dalam proses dan dinamika pembangunan daerah.

Posisi al-Washliyah dalam konteks ini sangat strategis sebagai organisasi sipil yang digunakan untuk membangun dan memperkuat masyarakat sipil, tetapi terdapat sejumlah persoalan dalam cara organisasi ini beroperasi. Ismed Batubara seorang fungsionaris al-Washliyah, mengatakan bahwa dalam masa pasca reformasi ini al-Washliyah jauh tertinggal dibandingkan Muhammadiyah dan NU, setidaknya kondisi itu disebabkan beberapa persoalan.<sup>11</sup> Pertama, Kecakapan manajemen dan organisasi. Struktur organisasi dari pusat

---

<sup>11</sup> Ismed Batubara, *Aljam'iyatul Washliyah Potret yang Berubah*, (eds) Ja'far, *Al Jam'iyatul Washliyah; Potret Histori, Edukasi, dan Filosofi*, Medan: Perdana Publishing, 2011, h. 135

sampai pengurus ranting di desa-desa tidak bekerja dengan maksimal dalam mengembangkan program organisasi.<sup>12</sup> Pengelolaan seperti ini sering dipandang oleh masyarakat sebagai organisasi yang dijalankan berdasarkan pribadi daripada misi dan kepentingan, hal ini berpengaruh pada keanggotaan dan rekrutmen dan program-program yang mereka jalankan. Hal ini juga berdampak pada reputasi organisasi-organisasi serupa itu dalam hubungannya dengan masyarakat dan pemerintah, dan pada kesiapan masyarakat atau organisasi-organisasi setempat untuk mendukung pekerjaan mereka. Ada dua bagian dalam masalah ini. a) Berkaitan dengan pengelolaan organisasi: siapa yang menjalankan, siapa yang memiliki, dan tanggung jawab siapa. b) Efektifitas dan efisiensi program. Apakah efisien dan efektif dan apakah mempunyai dampak atau tidak. Hasilnya sering berupa organisasi berkomitmen dan punya antusiasme besar tapi tidak bisa diperlihatkan benar-benar telah berprestasi banyak dalam usaha mewujudkan tujuan mereka.

Kedua, Dukungan dan akuntabilitas keuangan. Kesulitan paling mendasar yang dihadapi oleh al-Washliyah adalah kemampuan mereka untuk membiayai diri sendiri dan menjadi independen. Banyak aset organisasi berupa lembaga pendidikan, panti asuhan, klinik kesehatan dan tanah, dikuasai orang lain. Lemahnya akuntabilitas keuangan organisasi merupakan salah satu penyebab banyaknya aset al-Washliyah berpindah tangan. Sekalipun ada upaya bahwa anggota-anggota mereka akan meminta pertanggungjawaban keuangan kepada pemimpin mereka, tetapi ini sering tidak terjadi. Pendanaan organisasi hanya mengandalkan iuran anggota yang tidak efektif, sumbangan dari

---

<sup>12</sup> Ibid.,

pengusaha muslim, kader yang menjabat legislatif, dan bantuan pemerintah daerah melalui anggaran pemerintah belanja daerah (APBD). Hal ini membuat mereka bergantung pada keputusan pelaku-pelaku eksternal, yang pada gilirannya membuat pelaksanaan dan perencanaan jangka panjang tidak pasti. Ketiga, kecakapan advokasi. Sejak awal era transisi yang mengikuti jatuhnya Soeharto, al-Washliyah telah terlibat secara luas dalam upaya advokasi terhadap masalah-masalah keumatan. Hal ini mencerminkan keinginan mereka untuk mendobrak hambatan-hambatan yang dibangun oleh Orde Baru dan desakan bagi terwujudnya pranata masyarakat sipil dan pemerintahan yang lebih baik.

Berbeda dengan NU yang mendirikan PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) dan Muhammadiyah yang mendirikan PAN (Partai Amanat Nasional), al-Washliyah memilih untuk tidak berafiliasi dengan partai politik, dan tidak mendirikan partai politiknya sendiri di era pasca Soeharto. Namun, posisi al-Washliyah sangat unik, karena anggota organisasi ini banyak terlibat aktif di berbagai partai politik, terutama di Sumatera Utara, baik itu PPP, Golkar, PDIP, Demokrat, dan partai lainnya. Mereka sering hadir pada pertemuan-pertemuan yang dilaksanakan al-Washliyah, bahkan menjadi pengurus inti di dalamnya. Di sini, muncul dua anggapan yang saling bertentangan. Pertama, al-Washliyah secara politik terpecah, tidak monolitik dan kurang kohesif secara organisasi, dan karena itu organisasi ini hanya berfungsi sebagai tempat bertemu yang aman. Kedua, meskipun keanekaragaman politis dalam al-Washliyah sangat nyata, al-Washliyah masih menawarkan wadah bersama bagi kaum muslim, tampak paradoks dengan tetap menjaga kredibilitas politiknya. Secara praktis, al-Washliyah

mungkin berfungsi sebagai payung besar yang mengayomi berbagai kepentingan dari anggotanya yang aktif di partai politik dan sebagai mediator yang memberi rasa persatuan di kalangan muslim jika koalisi politik diperlukan. Dalam hal ini peran al-Washliyah sangat besar dan prospektif. Secara umum kepentingan politik al-Washliyah adalah politik *amar ma'ruf nahi munkar*, menyuarakan kepentingan kaum muslim dan mengangkat derajat kesejahteraan kaum muslim di era reformasi. Jadi sebenarnya ada banyak partai politik Islam yang memiliki tujuan yang sama dan dapat membantu tercapainya kepentingan al-Washliyah. Dengan konfigurasi seperti ini efisiensi dan efektifitas organisasi sangat tergantung pada hubungan antar elit di dalamnya. Sementara ini dapat dimengerti bahwa persoalan kunci yang dapat mengkonsolidasikan koalisi mereka adalah independensi organisasi.

Al-Washliyah telah dan terus berpartisipasi dalam pembangunan masyarakat demokratis. Komitmen ini ditunjukkan dalam keterlibatan kader-kadernya di berbagai partai politik, pemilu dan pemilihan kepala daerah. Partai politik yang ikut dalam pemilu sering meminta dukungan dari organisasi ini dan dalam setiap momentum pemilihan kepala daerah, para kandidat juga datang memohon dukungan, hal ini mereka lakukan untuk mengambil simpati dari kebanyakan warga al-Washliyah. Untuk menata partisipasi kader dalam politik elektoral tersebut al-Washliyah telah memberikan aturan (konvensi) bagi pemberian dukungan kepada partai politik dan kandidat kepala daerah. Setiap kader yang ingin mencalonkan diri melalui partai politik harus memberikan surat pemberitahuan kepada pengurus wilayah al-Washliyah. Sedangkan kader al-Washliyah yang ingin menjadi calon kepala daerah harus

mendapatkan rekomendasi dari pengurus organisasi di tingkat daerah masing-masing.

Pada pemilu 2004 banyak kader al-Washliyah yang aktif di berbagai partai politik ikut serta sebagai kandidat legislatif. Dalam konteks ini sikap organisasi pasif, tidak mendukung dan memihak kader yang terlibat di dalamnya. Namun, sikap berbeda ditunjukkan oleh organisasi terhadap pencalonan Abdul Halim Harahap<sup>13</sup> sebagai anggota DPD RI. Pencalonan Halim sebagai anggota DPD RI dilatari oleh beberapa motif antara lain; 1) Menyahuti dinamika politik nasional yang diatur dalam Undang-undang. 2) Kesadaran akan besarnya potensi masa al-Washliyah. 3) DPD mewakili golongan masyarakat di daerah, tidak terikat dengan partai politik.<sup>14</sup> 4) Penegakan politik amar ma'ruf nahi munkar dan sekaligus mengukur daya tawar politik organisasi. 5) Memberikan kontribusi dalam hal memperjuangkan kesejahteraan masyarakat lewat pembangunan keagamaan.<sup>15</sup> Dalam konteks pencalonan Halim sebagai anggota DPD RI hampir seluruh pengurus organisasi di Wilayah Sumatera Utara terlibat mendukung, baik itu mobilisasi dukungan dan massa, maupun sosialisasi dan

---

<sup>13</sup>Abdul Halim Harahap adalah tokoh populer di kalangan al-Washliyah di Sumatera Utara. Ia lahir di Medan 11 Mei 1958. Ia menghabiskan masa hidupnya di Medan, bersekolah dasar hingga perguruan tinggi. Sempat menempuh pendidikan strata 2 sebelum akhirnya meninggal dalam tragedi kecelakaan pesawat tahun 2006. Ia memiliki istri dan tiga orang anak. Sejak sekolah menengah Halim mengenyam proses pendidikan di al-Washliyah, dan melanjutkan studi di perguruan tinggi di IAIN Sumatera Utara.

<sup>14</sup> Dedi Iskandar Batubara, *Keterlibatan Pengurus Aljam'iyatul Washliyah Pada Pemilihan Umum Legislatif Tahun 2004: Suatu Study Deskriptif Terpilihnya Drs. H. Abdul Halim Harahap Menjadi Anggota DPD RI*, Tesis Magister Studi Pembangunan, USU, 2010, h. 68

<sup>15</sup> Ibid, h. 70

kampanye. Organisasi bergerak layaknya mesin politik untuk mengumpulkan dukungan dari masyarakat. Kerja-kerja politik ini mendapatkan dukungan dari pengurus pusat al-Washliyah di Jakarta melalui surat rekomendasi yang menegaskan bahwa pengurus besar al-Washliyah menyetujui atau merekomendasikan Abdul Halim Harahap, ketua Dewan Pimpinan Wilayah al-Washliyah Sumatera Utara, sebagai salah satu bakal calon anggota DPD RI, mewakili organisasi tersebut.<sup>16</sup>

Sebenarnya, selain Halim ada seorang elit al-Washliyah yang juga mengikuti pencalonan sebagai anggota DPD RI 2004 yaitu M. Arifin Kamdi yang saat itu menjabat wakil ketua pimpinan wilayah al-Washliyah Sumatera Utara, tetapi berdasarkan surat rekomendasi pengurus besar di Jakarta maka secara organisasi al-Washliyah mendukung Halim. Penolakan terhadap keterlibatan elit al-Washliyah dalam pencalonan DPD ini datang dari Himpunan Mahasiswa al-Washliyah (HIMMAH). Ketika itu, HIMMAH mengirimkan surat permohonan klarifikasi kepada pimpinan wilayah tentang banyaknya elit al-Washliyah yang terlibat dalam kerja memenangkan Abdul Halim Harahap, HIMMAH menyangkan keterlibatan itu dengan asumsi akan mengganggu kerja organisasi dan mengabaikan persoalan sosial keummatan. Meskipun demikian mainstream yang berkembang di kalangan kader dan anggota al-Washliyah ketika itu mendukung keterlibatan tersebut.

---

<sup>16</sup>Surat rekomendasi PB Al Washliyah nomor: EXT-30/PB-AW/XIX/XII/2003 dikeluarkan tanggal 3 Desember 2003

Tabel 1. Perolehan Suara Pemilihan DPD RI wilayah Sumatera Utara tahun 2004

No	Nama Calon	Jumlah Suara	%
1	Drs. H. Abdul Halim Harahap	810.232	15.38
2	Ir. Nurdin Tampubolon	321.570	6.1
3	Raja Inal Siregar	316.358	6
4	Drs. H. Yopie Sangkot Batubara	277.649	5.27
5	Parlindungan Purba, SH	245.021	4.65

Sumber: KPU Sumatera Utara

Tabel ini menjelaskan raihan suara lima besar dari 47 kandidat. Lima besar inilah yang berhak mendapatkan kursi DPD RI periode 2004-2009. Raihan suara yang diperoleh Halim sangat mencolok ketimbang kandidat DPD yang lain. Kejadian ini diklaim sebagai bukti bekerjanya roda organisasi dan massa organisasi al-Washliyah dalam memberikan dukungannya kepada elit mereka. Hal ini juga dianggap oleh kader sebagai awal berlakunya organisasi untuk digunakan sebagai kendaraan politik.

Pada pemilihan kepala daerah tahun 2005, para kader al-Washliyah belum menampakkan kepercayaan diri yang penuh untuk menyalonkan diri sebagai kandidat bupati atau walikota. Sehingga posisi organisasi hanya sebagai kelompok pendukung bagi kandidat yang menunjukkan visi yang sama dengan organisasi. Demikian halnya pada pemilihan gubernur Sumatera Utara tahun 2008 al-Washliyah memberikan dukungan kepada salah satu pasangan kandidat yaitu Syamsul Arifin dan Gatot Pujro Nugroho. Tahun 2010 merupakan gelombang kedua pemilihan kepala daerah di Sumatera Utara. Sekitar 23 kabupaten kota di Sumatera Utara yang melaksanakan pemilihan langsung. Di sini, terdapat

polarisasi sikap organisasi berbasis pada keputusan politiknya di masing-masing daerah. Di beberapa daerah seperti di Medan, Langkat, Binjai, Serdang Bedagai, Tebing Tinggi, al-Washliyah hanya memberikan dukungan politiknya kepada salah satu kandidat non-kader. Tetapi, di Tanjung Balai al-Washliyah mencalonkan ketua pimpinan daerah yaitu M. Haryono dan ini didukung penuh anggota organisasi. Posisi Haryono di sini adalah sebagai calon wakil walikota Tanjung Balai, ia mendampingi Khairul Fuat. Ketika pasangan ini mendaftarkan diri ke KPUD Tanjung Balai, para pendukungnya ikut serta mengiringi sambil mengibarkan bendera al-Washliyah. Meskipun kemudian, dalam perhelatan pemilihan tersebut pasangan ini dinyatakan kalah oleh KPU.

Langkah al-Washliyah semakin berani dalam berpolitik ketika menjelang pemilihan Gubernur Sumatera Utara tahun 2012 ini. Kali ini al-Washliyah mencalonkan Hasbullah Hadi sebagai calon Gubernur Sumatera Utara. Hasbullah Hadi merupakan kader tulen al-Washliyah, sejak menjadi mahasiswa Hasbullah aktif di organisasi sayap al-Washliyah sampai kemudian ia menjabat sebagai ketua wilayah al-Washliyah Sumatera Utara 2010-2015. Karir politik Hasbullah juga melesat ketika dia aktif di partai Demokrat, pada pemilu 2004 ia berhasil mendapatkan satu kursi untuk DPRD Sumatera utara dan menjabat sebagai wakil pimpinan DPRD. Kemudian, pemilu tahun 2009 Hasbullah juga kembali mendapatkan tiket sebagai yang sama. Keputusan mencalonkan Hasbullah Hadi berdasarkan Rakerwil II Al-Washliyah Sumatera Utara yang diselenggarakan pada tanggal 31 Maret 2012, di surat tersebut dinyatakan memutuskan mengusung Hasbullah Hadi sebagai calon gubernur Sumatera Utara 2013 lewat jalur perseorangan (non-partai). Hasil rapat tersebut yang diamini seluruh



pimpinan daerah menjelaskan geliat politik yang bergelora di dalam tubuh organisasi Islam terbesar di Sumut itu. Instruksi dikeluarkan untuk meminta kepada seluruh organisasi sayap dan para kader untuk turut memperjuangkan dan mendukung pencalonan ini. Menariknya, pada saat yang bersamaan, Hasbullah Hadi sebagai kader partai Demokrat adalah satu dari beberapa orang yang ditunjuk oleh Partai Demokrat untuk masuk dalam anggota tim sembilan melalui SK DPP Partai Demokrat No. 172/INT/DPP.PD/IV/2012 tanggal 5 April 2012 terkait penjaringan bakal calon Gubernur dan Wakil Gubernur Sumatera Utara pada Pilgubsu 2013. Hasbullah Hadi berpasangan dengan Aziddin sebagai calon wakil gubernur. Aziddin merupakan mantan pengurus besar Al-Washliyah di Jakarta dan mantan anggota DPR RI dari partai Demokrat.

Sebagai calon yang didukung penuh organisasi al-Washliyah di Sumatera Utara merupakan suatu langkah baru bagi sejarah al-Washliyah sendiri dan Sumatera Utara. Sebab baru ini ada ormas Islam mencalonkan kadernya sebagai kandidat di Pemilihan Kepala daerah di Provinsi, dan baru ini pula ada calon independen. Di sini, al-Washliyah benar-benar sudah menjadi parpol tanpa deklarasi. Ismet Batubara mengatakan bahwa al-Washliyah tidak ingin menjadi pendukung, sebagaimana dukungan penuh organisasi dalam kemenangan Syamsul Arifin-Gatot Pujo Nugroho pada Pilgubsu 2008 tetapi lebih dari itu al-Washliyah ingin menjadi pemain utama, aktor panggung yang signifikan.<sup>17</sup> Namun, langkah al-Washliyah mengusung ketuanya sebagai calon gubernur Sumatera Utara digagalkan oleh KPU Sumatera Utara

---

<sup>17</sup> Wawancara dengan Ismet Batubara 6 November 2012

sebab tidak memenuhi persyaratan administrasi.<sup>18</sup> Dalam menyikapi kegagalan ini Hasbullah Hadi mengatakan bahwa setidaknya upaya al-Washliyah mencalonkan dirinya bermaksud ingin mengurangi dominasi partai politik yang sering kali tidak memperhatikan kualitas kandidat yang dicalonkannya, karena partai politik lebih mengedepankan bentuk-bentuk transaksional dalam menetapkan siapa kandidat kepala daerah.<sup>19</sup> Dengan demikian, al-Washliyah merasa penting memberikan kritik dalam proses seleksi kandidat di partai politik, al-Washliyah juga tidak ingin posisi politiknya diremehkan oleh partai politik, kekuatan politik yang ada di organisasi ini sejak lama hanya digunakan sebagai media transaksi politik oleh kader al-Washliyah yang sekaligus aktif di partai politik sehingga organisasi tidak mendapatkan manfaat yang lebih baik yang membantu kepentingan organisasi dan masyarakat secara menyeluruh.<sup>20</sup> Dalam menjaga konsistensi sikap politik organisasi, al-Washliyah tidak menentukan dukungan kepada kandidat gubernur-wakil gubernur manapun, organisasi netral, tetapi terkait pilihan politik kader individual, organisasi memberikan kebebasan untuk memilih.

## Kesimpulan

Peran yang paling berguna bagi organisasi masyarakat sipil seperti al-Washliyah adalah mendukung dan memperkuat pemerintahan yang membina pranata-pranata masyarakat sipil, dan untuk selalu waspada

---

<sup>18</sup>[http://www.waspada.co.id/index.php?option=com\\_content&view=article&id=263957:cagub-jalur-independen-dinyatakan-gugur&catid=41:pilkada-sumut&Itemid=64](http://www.waspada.co.id/index.php?option=com_content&view=article&id=263957:cagub-jalur-independen-dinyatakan-gugur&catid=41:pilkada-sumut&Itemid=64), diakses tanggal 31 oktober 2012

<sup>19</sup> Wawancara dengan Hasbullah Hadi, 21 November 2012

<sup>20</sup> Wawancara dengan Hasbullah Hadi, 21 November 2012

supaya pranata-pranata masyarakat sipil tidak menyimpang dari tujuan pro-demokratis mereka. Partai-partai politik merupakan alat untuk menyalurkan aspirasi masyarakat dan jika mereka tidak dapat menunjukkan fungsi ini, masyarakat sipil juga yang kalah. Di Indonesia, partai-partai politik pada saat ini sangat tidak mengakomodasi aspirasi masyarakat dan memberikan kontribusi bagi masyarakat dalam sikap yang independen dan kritis. Kerap dipahami mereka mirip oligarki dalam struktur dan kepemimpinan, putus hubungan dari pemilihnya, dan tidak dapat menyuarakan aspirasi sejati para pendukungnya dari “akar rumput”. Penting untuk membicarakan apa yang perlu dilakukan untuk membuat partai-partai politik lebih memikirkan keinginan organisasi-organisasi masyarakat tersebut yang memberi sumbangan bagi masyarakat sipil.

Di sini, al-Washliyah perlu meningkatkan kapasitasnya dalam melihat isu-isu pemerintahan dan pembangunan dan mereka harus sanggup menganalisis kebijakan dan memikirkannya dari persepektif masyarakat. Mereka harus dapat mengucapkan secara jelas tujuan mereka, untuk membangun koalisi masyarakat dan organisasi masyarakat yang kuat dan untuk memahami bagaimana membuat argumentasi mereka baik kepada masyarakat dan tempat-tempat keputusan dibuat.

Tampaknya, proses transformasi al-Washliyah masih berada pada posisi kegalauan. Keadaan ini mencerminkan faktor-faktor dan kondisi-kondisi sejarah yang dihadapi oleh kelompok-kelompok serupa itu selama Orde Baru. Masalah-masalah ini juga menunjukkan bahwa asosiasi dan organisasi perlu beradaptasi terhadap keadaan sekarang dan mencari

bentuk kerja yang efektif dan dapat berjalan terus. Satu dari langkah-langkah paling progresif yang dijalankan dalam masa transisi adalah desentralisasi kekuasaan pemerintahan dan sumber daya kepada daerah-daerah, organisasi-organisasi masyarakat sipil seperti al-Washliyah perlu memahami bagaimana bekerja di bawah struktur baru ini sekaligus di tingkat nasional - yaitu, dengan DPRD I pada tingkat propinsi dan DPRD II pada tingkat kabupaten atau kota, dan juga dengan DPR. Hal ini juga harus mempertimbangkan keyakinan bahwa jalur politik elektoral bukanlah jalan satu-satunya, ia hanya salah satu di antara banyak jalur non-elektoral yang dapat dikerjakan untuk membantu tercapainya program-program organisasi.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga Alwashliyah pasal 2
- Bappenas RI, Dokumen Laporan Indeks Demokrasi Indonesia Tahun 2009
- Batubara, Dedi. I., *Keterlibatan Pengurus Aljam'iyatul Washliyah Pada Pemilihan Umum Legislatif Tahun 2004: Suatu Study Deskriptif Terpilihnya Drs. H. Abdul Halim Harahap Menjadi Anggota DPD RI*, Tesis Magister Studi Pembangunan, USU, 2010
- Batubara, Ismed, *Aljam'iyatul Washliyah Potret yang Berubah*, (eds) Ja'far, *Al Jam'iyatul Washliyah; Potret Histori, Edukasi, dan Filosofi*, Medan: Perdana Publishing, 2011
- Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971
- Hadiz, Vedi. R., (2003), *Power and Politics in North Sumatra: the uncompleted reformasi*, in E. aspinall and G. Fealy (eds), *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003
- <http://www.kemitraan.or.id/govindex/propprofil.php?prop=3>, diakses tanggal 22 Februari 2013

[http://www.waspada.co.id/index.php?option=com\\_content&view=article&id=263957:cagub-jalur-independen-dinyatakan-gugur&catid=41:pilkada-sumut&Itemid=64](http://www.waspada.co.id/index.php?option=com_content&view=article&id=263957:cagub-jalur-independen-dinyatakan-gugur&catid=41:pilkada-sumut&Itemid=64), diakses tanggal 31 oktober 2012

Nakamura, Mitsuo, *The Reformist Ideology of Muhammadiyah*, (eds) J.J. Fox, *Indonesia: The Making of A Culture*, Canberra: The Australian National University, 1980

Parsons, Talcott, *Structure and Process in Modern Societies*, New York: John Willey, 1960

Pengurus Besar AlJam'iyatul Washliyah, *Peringatan Seperempat abad Al Washliyah*, Medan: Pengurus Besan AlJam'iyatul Washliyah, 1956

Sulaiman, Nukman, *Al Washliyah ¼ Abad*, Medan: PB Al Washliyah, 1995

Surat rekomendasi PB Al Washliyah nomor: EXT-30/PB-AW/XIX/XII/2003 dikeluarkan tanggal 3 Desember 2003

Turner, Mark and Podger, Owen., (eds), *Decentralisation in Indonesia: Redesigning the State*, Canberra: Asia Pasific Press, 2003

**Gerakan  
Perempuan Islam:  
Muslimat  
Al-Washliyah di  
Sumatera Timur  
1930-1945**

Para sarjana belakangan ini telah mulai mempertimbangkan Islam sebagai variabel yang memengaruhi perempuan Indonesia. Susan Blackburn<sup>1</sup> melihat ke dalam wacana abad kedua puluh peran perempuan Muslim Indonesia dalam politik, dan

---

<sup>1</sup> Susan Blackburn, *Women and the Nation. In: Inside Indonesia* 66, 2001, h. 6-8.

kemudian lebih lanjut meneliti sejarah perempuan Indonesia dalam Islam politik.<sup>2</sup> Kathryn Robinson menawarkan analisis terbaru terhadap kajian Islam dan perempuan Indonesia setelah 1998, di mana dia memberikan beberapa contoh dari adaptasi lokal seperti di Jawa dengan Islam di awal 1920-an.<sup>3</sup> Semua studi di atas mengonfirmasi bahwa ada kesenjangan antara situasi empiris perempuan Jawa dengan Islam, yang merupakan elemen penting membentuk identitas perempuan, dan sebagian besar penelitian yang baru-baru ini telah dimulai untuk mengatasinya. Selain itu, studi mengenai hal yang sama lebih banyak difokuskan terhadap Islam dan perempuan di Jawa yang tidak memungkinkan penyediaan terhadap pemahaman yang lebih melengkapinya terhadap Islam di Indonesia. Karena itu pembahasan ini ingin menjembatani kesenjangan tersebut dengan menyediakan potret peran Islam dalam pembentukan identitas perempuan Muslim di luar Jawa, dengan fokus pada gerakan politik perempuan Islam di Sumatera Timur dari seperempat pertama abad kedua puluh sampai era Kemerdekaan.

Sejarah pergerakan perempuan Indonesia merupakan suatu gerakan yang mempunyai proses panjang, hal itu terbentuk karena adanya peristiwa-peristiwa masa lalu dalam masyarakat yang menginginkan perubahan yang kemudian dinyatakan dalam suatu tindakan kolektif.

Belanda telah memperoleh keuntungan yang melimpah-ruah dari sistem tanam paksa (*cultuurstelsel*) yang telah dilakukan sejak tahun 1830, sementara rakyat

---

<sup>2</sup> Susan Blackburn, *Indonesian Women and Political Islam*. In: *Journal of Southeast Asian Studies* 39 (1), 2008, h. 83-105.

<sup>3</sup> Kathryn Robinson, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, London, 2009



pribumi menderita kemiskinan. Hal ini dapat dilihat dari data yang diperoleh bahwa upah buruh yang diterima oleh buruh perkebunan antara laki-laki dan perempuan pada masa sebelum penyerahan kedaulatan sudah menunjukkan perbedaan. Jumlah gaji yang telah ditetapkan bagi kuli-kuli kontrak di Sumatera Timur paling rendah 42 sen bagi buruh laki-laki dan 30 sen bagi buruh perempuan. Pada tahun 1930 perkebunan tembakau di Jawa sudah membayar 57.5 sen kepada buruh laki-laki dan 44 sen bagi buruh perempuan, dan pabrik-pabrik gula membayar 46 sen kepada laki-laki dan 37 sen kepada perempuan. Selain dari itu Anthony Reid juga menulis bahwa pada tahun 1935-1937 upah terendah di Sumatera Timur bagi buruh laki-laki diberikan 30 sen sehari dan bagi buruh perempuan diberikan 24 sen sehari. Sementara upah terendah yang diterima oleh pekerja pabrik di Sumatera Timur masa itu 53.5 sen, sedangkan buruh yang tidak mempunyai kepakaran menerima upah 80 sen.<sup>4</sup>

Dengan perbedaan upah yang dibayar antara laki-laki dan perempuan, merupakan salah satu dari sekian banyak hak-hak perempuan yang terabaikan. Hal ini menimbulkan gerakan untuk membela hak-hak mereka, sehingga kaum perempuan dengan segala upaya melakukan perbaikan dalam segala bidang di antaranya bidang pendidikan. Hal ini dilakukan untuk memperoleh kesempatan yang sama dengan kaum laki-laki.

Dalam konteks pergerakan nasional pada 22 Desember 1928 diadakan kongres perempuan Indonesia pertama di Yogyakarta. Kongres ini diikuti oleh 30 organisasi perempuan dari seluruh Indonesia. Pesertanya terdiri dari berbagai perhimpunan di antaranya

---

<sup>4</sup>Anthony Reid, *Perjuangan Rakyat: Revolusi dan Hancurnya Kerajaan di Sumatra*, Jakarta: Sinar Harapan, 1987, h. 82.

perhimpunan pelajar, keagamaan, sosial, dan organisasi politik.<sup>5</sup> Mereka bersatu untuk merumuskan suatu gagasan, membahas berbagai masalah, di antaranya mengenai pendidikan bagi kaum perempuan, mengenai nasib ibu tunggal, reformasi undang-undang perkawinan, anti poligami, dan mengenai kawin paksa.

Pada kongres tersebut bentuk gabungan badan-badan perhimpunan (federasi) diberi nama Perikatan Perkumpulan Perempuan Indonesia (PPPI), merupakan gabungan dari tujuh organisasi perempuan yaitu Wanito Utomo (Perempuan Utama), Perempuan Taman Siswa, Putri Indonesia, Aisyiyah, Jong Islamieten Bond Bagian Perempuan, Perempuan Katolik dan Jong Jawa Bagian Perempuan.<sup>6</sup> Pada awal penubuhannya PPPI pada 28 Oktober 1928 yang diketuai oleh R.AY.Sukanto dari organisasi Wanito Utomo, bertujuan mendirikan *studifonds* bagi membantu anak-anak perempuan yang tidak berkemampuan untuk bersekolah, dan memajukan pendidikan pramuka perempuan. Selain itu mencegah perkawinan anak-anak di bawah umur. Pada tahun 1929 PPPI namanya bertukar menjadi Perikatan Perkoempulan Isteri Indonesia (PPII).

Beberapa organisasi perempuan mulai menunjukkan wacana politik dalam kegiatannya, dan pada tahun 1930 muncul organisasi Isteri Sedar di Bandung dipimpin oleh Sudinah, yang bertujuan mengajak kaum perempuan untuk bekerjasama dengan kaum laki-laki dalam memperjuangkan terwujudnya

---

<sup>5</sup> Darsiti Soeratman, *Perempuan Indonesia: Lampau, Kini, Dan Mendatang*, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1991, h. 11.

<sup>6</sup> Suratmin, dkk, *Biografi Tokoh Kongres Perempuan Indonesia Pertama*, (ed) Sri Sutjiatiningsih, Departemen P&K Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Jakarta, 1991, h. 42.

kemerdekaan Indonesia dari penjajahan Belanda. Meskipun Isteri Sedar merupakan organisasi yang bercorak politik namun kegiatannya terkait erat dengan kepentingan perempuan, terutama meningkatkan keadaan kaum buruh perempuan. Pada tahun 1938 Kongres Perempuan Indonesia menyerukan semboyan baru yaitu "Pergerakan perempuan Indonesia sebahagian dari pergerakan kebangsaan Indonesia". Gerakan yang dilakukan masa itu tidak hanya menghubungkan hak perempuan dengan nasionalisme, tetapi juga menggunakan pendapat nasionalisme untuk menuntut hak perempuan dan kesetaraan.

Gagasan kemajuan kaum bumiputera terpelajar berpengaruh terhadap pandangan mereka tentang perempuan. Mereka tetap melihat peran utama perempuan adalah melahirkan dan merawat anak, tetapi kepedulian mereka terhadap perlunya satu generasi baru dengan kualitas moral dan intelektual yang lebih baik membuat mereka berpikir tentang pentingnya pendidikan bagi kaum perempuan sebagai ibu. Sementara, kaum perempuan terdidik melihat bahwa sistem kolonialisme dan feodalisme sudah menyebabkan kehidupan perempuan secara umum terpuruk. Di tingkat elit, perempuan semata-mata dijadikan perhiasan rumah tangga, tidak berpengetahuan, tidak memiliki wawasan, dan menjadi korban poligami. Di tingkat bawah, kemiskinan mendorong perempuan menerima kawin paksa sejak usia dini, yang bisa menggiring mereka pada perceraian tidak adil secara berulang, prostitusi dan pergundikan. Mereka berpendapat, dengan bekal pendidikan dan keterampilan, perempuan akan mampu mengusahakan hidup sendiri dan tidak bergantung secara ekonomi pada laki-laki. Sedangkan pengetahuan kerumahtanggaan, kesehatan ibu dan anak, gizi,

kebersihan akan membuat perempuan mampu merawat keluarga dengan lebih baik.

Semangat inilah yang mendorong perempuan-perempuan terdidik di beberapa tempat menyelenggarakan sekolah-sekolah bagi perempuan. Pada tanggal 16 Januari 1904 sekolah perempuan pertama Sekolah Istri didirikan oleh Dewi Sartika. Delapan tahun kemudian berubah nama menjadi Sekolah Kautamaan Istri dan meluas menjadi sembilan sekolah yang memberi perhatian terbesar pada anak-anak perempuan dari kalangan rakyat biasa. Di Kotogadang, Roehana Koeddoes mendirikan Sekolah Kerajinan Amai Setia pada tahun 1911; dan di Manado Maria Walanda Maramis mendirikan Sekolah PIKAT (Percintaan Ibu Kepada Anak Temurunnya) pada 1917. Sementara itu ide Kartini dilanjutkan oleh C. Th. Van Deventer beserta istrinya dengan mendirikan Sekolah Kartini pada 1913 di Semarang.

Di kalangan organisasi Islam, seperti Muhammadiyah, pada tahun 1917 di Yogyakarta membentuk Aisyiyah yang menyelenggarakan sekolah berkurikulum modern bagi anak-anak perempuan dengan tekanan pada pendidikan agama. Sedangkan di luar pulau Jawa gerakan Rahma El Joenoesia, pada tahun 1922, mendirikan pesantren perempuan di Padang Panjang yang diberi nama *Dinijah Poetri*, dan di Sumatera Timur ada *Puteri Alwashliyah*. Pada saat yang hampir bersamaan pula, didirikan organisasi-organisasi perempuan Katolik dan Protestan. Walaupun masing-masing organisasi tersebut masih bersifat kedaerahan namun secara garis besar masalah-masalah yang mereka angkat dalam organisasi hampir sama seperti masalah perempuan pada jaman itu seputar soal pendidikan dan hak-hak yang harus mereka peroleh sebagai seorang perempuan.

## Sosial Politik di Sumatera Timur

Awal abad ke-20 merupakan kondisi puncak ekonomi perkebunan dan Pemerintah Belanda di Sumatera Timur sekaligus menampakkan gejala-gejala keruntuhannya yang terkonfirmasi belakangan di tahun 1945. Capaian hebat tersebut menimbulkan perubahan drastis terhadap masyarakat Sumatera Timur, khususnya kaum aristokrat Melayu. Kekuasaan kolonial Belanda dengan sistem ekonomi perkebunannya telah meningkatkan kesejahteraan hampir semua raja-raja di Sumatera Timur. Di antara raja-raja yang paling banyak mendapat keuntungan adalah Sultan Deli, Sultan Langkat, Sultan Serdang, dan Sultan Asahan. Perjanjian Politik Kontrak dengan Pemerintah Belanda, masih membolehkan mereka menjalankan kekuasaan hukum adat mereka, antara lain yang terpenting adalah tanah. Imbalan honorarium dari perusahaan perkebunan terus-menerus mengalir ke kantong pribadi para sultan dan datuk yang berkuasa di Sumatera Timur. Pada tahun 1915, 39, 2 persen penghasilan pajak di Deli, 37, 9 persen di Langkat, dan 51,9 persen di Serdang masuk ke kantong pribadi sultan dan datuk-datuknya. Keuntungan dari pajak itu masih ditambah lagi dengan gaji resmi dan honorarium.<sup>7</sup>

Kekayaan melimpah ini memunculkan perubahan gaya hidup sebagian sultan dan bangsawan Sumatera Timur, khususnya Melayu. Kaum bangsawan Melayu termasuk sultan-sultannya sebelum kedatangan Belanda berada dalam keadaan yang melarat. Setelah hadirnya sistem ekonomi perkebunan mereka mampu membangun istana yang megah, membeli mobil mewah, dan pesiar ke Eropa. Gaya hidup mewah pada gilirannya mewarnai kehidupan mereka sehari-hari, para Sultan Melayu kerap

---

<sup>7</sup> Anthony Reid, *Perjuangan Rakyat...*, h. 89

kali mengadakan pesta-pesta untuk menyambut tamu-tamu penting terutama orang-orang Eropa.

Pengaruh penting lainnya dari perkembangan ekonomi perkebunan adalah terjadi disparitas sosial ekonomi yang lebar antara kaum elite Eropa dan kerajaan dengan orang Jawa, India, Banjar<sup>8</sup>, Sunda, suku-suku migran yang berlaku sebagai buruh perkebunan. Begitu juga terhadap suku Mandailing, Bawean, Batak, Gayo, Alas, sebagai pendatang yang mengadu nasib di tanah yang disebut oleh Tan malaka sebagai Gould Land, tanah emas. Kompleksitas dari susunan golongan di Sumatera Timur pada masa ini digambarkan oleh Lengenberg menggambarkan sebagai berikut:

“Pada lapisan atas terdapat kaum elite penguasa kolonial yang terdiri dari beberapa lapisan. Pertama, orang-orang Eropa, yaitu pejabat-pejabat kolonial, administrator perkebunan, dan para pengusaha. Kedua, keluarga enam kesultanan Melayu, Langkat, Deli, Serdang dan Asahan, Kota Pinang, dan Siak. Ketiga adalah para raja Karo dan Simalungun, kaum intelektual Indonesia berpendidikan barat (dokter, pengacara, pejabat, sipil kolonial senior), dan para pedagang kaya, Cina, India, dan Indonesia.”<sup>9</sup>

Sementara itu dampak perkembangan ekonomi perkebunan juga telah mengubah komposisi demografi. Perkembangan perusahaan perkebunan telah

---

<sup>8</sup> Faisal Riza, *Politik Urang Banjar: Studi Terhadap Perilaku Politik Banjar Perantauan di Perbaungan Serdang Bedagai Tahun 2004-2008*, Bandung: PT. Aksara Pustaka, 2010

<sup>9</sup> Michael, Langenberg, *Regional Dynamic of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*. Honolulu, Hawaii, 1985, h. 115.

menciptakan perubahan besar dalam aspek kependudukan dan perkotaan di Sumatera Timur. Pada pertengahan abad ke-19, jumlah penduduk Sumatera Timur diperkirakan berjumlah 150.000 jiwa. Dalam tempo delapan puluh tahun terjadi peningkatan beberapa kali lipat yakni menjadi 1.693.200 jiwa. Penyebab semua ini adalah masuknya kuli-kuli dari Jawa dan Cina dalam jumlah besar ke perkebunan perkebunan di Sumatera Timur dan adanya migrasi orang-orang dari Tapanuli, Aceh, dan Sumatera Barat. Dalam tahun 1929 diperkirakan terdapat 301.936 orang kuli yang bekerja di perkebunan.

Jumlah ini terdiri dari 275.233 kuli dari Jawa dan 26.703 kuli asal Cina dan penduduk dari keseluruhan penduduk Sumatera Timur. Dengan demikian, jumlah penduduk Sumatera Timur lebih dari separuhnya adalah para penduduk pendatang yang bukan berasal dari Sumatera. Adanya komposisi penduduk yang demikian itu menjadi penting dilihat dari perbedaan kultur dan aspirasi politik di masa pergerakan kebangsaan Indonesia. Jumlah penduduk asli (Melayu, Karo dan Simalungun) pada tahun 1929 secara keseluruhan kurang dari empat puluh persen dari seluruh penduduk Sumatera Timur. Dengan jumlah kerajaan-kerajaan seperti Deli, Serdang, Langkat, dan Asahan. Di empat kesultanan Melayu itu penduduk Jawa dan Cina menempati posisi mayoritas. Ini terjadi karena adanya pemusatan perkebunan di daerah itu. Kondisi yang serupa juga terjadi di tujuh kerajaan yang lebih kecil, yaitu Suku Siantar, dan Panai. Hanya di empat kerajaan yaitu Karo, Lingga, Berusjahe, Suka dan Sarinembah, orang-orang Batak dan Melayu menjadi penduduk mayoritas.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> h. 93-99

Kemewahan yang dinikmati oleh kaum elit tersebut tidak sama sekali dialami oleh para buruh perkebunan yang pada dasarnya adalah sebagai ujung tombak hidup matinya ekonomi perkebunan di Sumatera Timur.<sup>11</sup>

Buruh-buruh perkebunan itu seringkali mendapat perlakuan buruk dari majikannya dan mereka kebanyakan tidak mengetahui isi kontrak yang mereka tandatangani dengan pihak perkebunan. Sistem rekrutmen kuli kontrak itu didukung oleh tiga peraturan pemerintah. Pertama, *Koeli Ordonantie* yang diajukan pada tahun 1880, 1884, dan 1893. Peraturan itu memberikan kewenangan hukum kepada para menejer perkebunan selama masih berlaku kontrak. Kedua, *Ponalie Sanctie* dimasukkan ke dalam pasal kerja kuli-kuli untuk menghukum kuli-kuli yang melanggar pasal-pasal kontrak kerja mereka. Mereka yang melarikan diri dari perkebunan dapat ditangkap dan dipaksa kembali oleh polisi untuk meneruskan kontrak kerja mereka di perkebunan atau dihukum dengan cara lain. Ketiga, untuk mempertahankan sistem kuli kontrak adalah melalui peranan perkumpulan para pengusaha perkebunan, Deli Planters Vereniging (DPV) yang dibentuk pada 1897. DPV dibentuk dengan tujuan untuk menyuarakan kepentingan para pengusaha perkebunan seperti mengatur pembagian kuli-kuli kebun.

Buruh-buruh yang kondisinya sangat miskin itu terus bertambah. Yakni dari 31.454 pada tahun 1883 menjadi 186.556 tahun 1912 dan 336.000 tahun 1932.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*,

<sup>12</sup> Para kuli perkebunan pada tahun 1926 hanya mendapat gaji sebesar f.19.50, sementara gaji terendah asisten perkebunan Eropa berjumlah dua puluh kali lebih besar dari gaji kuli orang Jawa dan Cina, yakni f.350 sampai f.540 dan gaji menajer perkebunan sebesar



Mereka sebagian besar adalah para buruh Jawa. Mereka adalah sekelompok masyarakat yang terpisah secara sosial. Gambaran tentang kehidupan buruh-buruh perkebunan itu dilukiskan dengan baik oleh Liddle sebagai berikut:

“... fasilitas kesehatan sangat minim dan mereka tinggal berdesak-desakan di dalam pondok-pondok yang berfungsi sebagai tempat tinggal mereka. Dari tahun 1915 sampai 1919 menurut laporan Tideman, ribuan buruh-buruh perkebunan yang meninggal terus meningkat dibandingkan dengan seluruh penduduk Sumatera Timur. Selama periode ini rasio antara laki-laki dan perempuan tinggi dan mereka sulit untuk membangun hubungan kekeluargaan yang normal. Usaha-usaha untuk mengembangkan rasa memiliki terhadap komunitas di dalam pondok juga tidak berhasil karena pekerja-pekerja baru terus didatangkan dan yang lain dipindahkan ke tempat lain.<sup>13</sup>

Lukitaningsih<sup>14</sup> dan Iyos Rosidah<sup>15</sup> mendapatkan data yang kurang lebih sama ketika melakukan risetnya

---

f.675. Suatu peristiwa penyiksaan terhadap kuli kebun dengan diberlakukannya poenale sanctie adalah peristiwa Pulau Mandi yang terjadi pada tahun 1926. Pada bulan Oktober tahun itu seorang asisten perkebunan bangsa Jepang bernama Kozo Oriuchu dinyatakan bersalah karena melakukan penganiayaan dan menyekap para kuli perkebunan Pulau Mandi. Para kuli yang jumlahnya tujuh orang dipukuli dan dikurung selama satu bulan dalam ruangan yang luasnya tidak kurang dari dua meter persegi dan dipaksa memakan kotoran manusia dan kuda. Kuli-kuli itu diancam akan dibunuh bila melaporkan kejadian yang dialaminya kepada orang lain.

<sup>13</sup> Langenberg, *Regional...* h. 106.

<sup>14</sup> Lukitaningsih, *Buruh Perempuan di Perkebunan Karet Sumatera Timur 1900-1940*, Thesis Pascasarjana UGM, 2003.

masing-masing tentang keadaan buruh perempuan di Sumatera Timur. Buruh perempuan yang bekerja di perkebunan diikat dengan sistem kontrak kerja selama tiga tahun dengan biaya transportasi dan tempat tinggal ditanggung oleh pengusaha perkebunan. Sistem kerja buruh perempuan dibedakan secara struktur berdasarkan ras dan etnis untuk mempertahankan kontrol penguasa. Secara struktur pembagian kerja dibedakan dalam 4 golongan: pertama administrator yaitu dari orang Eropa, kedua, pegawai staf terdiri atas para asisten, dokter orang Eropa, ketiga, pegawai nonstaf terdiri atas pribumi, perawat pribumi, karyawan perkebunan, orang Cina atau dari etnis Jawa, Keling, dan Batak. Penempatan dan pembagian pekerjaan buruh perempuan ditentukan oleh pihak perkebunan, yang buruh perempuan bertugas di bagian pembibitan, penanaman, pemeliharaan, menderes, dan di bagian pabrik.

Setiap kelompok buruh wanita terdiri dari 12 orang dan diawasi ketua kelompok, dan beberapa kelompok diawasi satu mandor perempuan. Jam kerja sudah diatur dalam *Koeli Ordonantie*, yang jam kerja buruh perempuan dan laki-laki adalah 10 jam setiap hari di maulai dari jam 05.30 sampai 17.30 dengan waktu istirahat pada pukul 11.00 samai 12.00. Sistem pembayaran upah kerja buruh perempuan dan laki-laki di perkebunan karet ditentukan oleh AVROS (Algemene Vereeniging van Rubberplanters ter Oostkust van Sumatra) serta DPV (Deli Planter Vereniging) dengan tujuan keseragaman upah kerja. Pembayaran upah buruh wanita terdiri atas uang tunai pada setiap tanggal 1 awal bulan dan kupon kertas untuk

---

<sup>15</sup> Iyos, Rosidah, *Eksplotasi Pekerja Perempuan di Perkebunan Deli Sumatera Timur 1870-1930*, Master Thesis, Program pascasarjana UNDIP, 2012.

ditukar dengan beras setiap 2 kali dalam seminggu. Besarnya upah yang diterima buruh perempuan antara 20-40 sen/hari dan pada perpanjangan kontrak antara 25-45 sen/hari dan tunjangan beras sebanyak 9 liter setiap 14 hari.

Karena upah yang diberikan jauh dari kesepakatan pengawas buruh dan juga dengan perumahan, makanan, dan kesehatan para buruh perempuan tidak memenuhi kesehatan sehingga banyak yang terserang penyakit malaria, disentri, cacangan. Banyaknya kekerasan, kematian, hukuman seperti cambuk rotan dan penyiksaan terhadap kemaluan perempuan. Buruh perempuan yang cantik dan muda bekerja sebagai pembantu dari orang Eropa yang pekerjaannya merangkap sebagai pemuas seks tuannya. Jika pembantu perempuan tidak mau melayani tuannya maka pembantu perempuan akan kena hukum dan jika mau melayani tuannya pembantu wanita akan di angkat menjadi nyai yang akan menjadi mediator. Bagi seorang buruh perempuan yang mau membeli perhiasan dan selembur kain panjang harus menabung dulu karena rendahnya upah yang diterima atau ada juga yang melacurkan diri kepada tuan kebun dan buruh laki-laki cina yang dapat membayar dengan mahal. Ada beberapa faktor yang menyebabkan prostitusi yaitu faktor ekonomi, yaitu rendahnya upah yang di dapat buruh perempuan sehingga untuk memenuhi kebutuhan hidupnya ada sebagian perempuan yang terpaksa menjalankan prostitusi. Kedua, wabah prostitusi memang sengaja diciptakan oleh para tuan-tuan kebun, supaya buruh laki-laki tidak pergi dari perkebunan.

Dengan pesatnya perkembangan perkebunan, maka satu aspek lagi yang menjadi prasarana pendukungnya adalah munculnya kota-kota di Sumatera Timur. Medan sebagai pusat administrasi pemerintahan

dan ekonomi perkebunan telah berkembang dengan cepat. Kota-kota besar lainnya dengan cepat berkembang di seluruh Sumatera Timur dengan sebab-sebab yang sama. Siantar khususnya, menjadi sebuah pusat administrasi dan ekonomi yang penting dan sekaligus menjadi jalur silang yang menghubungkan wilayah Tapanuli, Karo, Simalungun, dan dataran rendah Sumatera Timur.

Bersamaan dengan perkembangan kota-kota itu muncullah sebuah budaya baru di perkotaan. Para perantau dari daerah lain yang datang ke Sumatera Timur sebagian besar tinggal di daerah perkotaan. Mereka bekerja sebagai kerani, guru sekolah, pedagang kaki lima, pengrajin, dan pekerja di sektor jasa. Jumlah mereka sangat cepat berkembang dari tahun ke tahun. Di Medan misalnya jumlah penduduk kota ini meningkat dari 42, 5 ribu pada tahun 1920 menjadi 76, 6 ribu pada tahun 1930. Secara detail jumlah penduduk kota-kota Sumatera Timur adalah sebagai berikut; Medan (76.584), Pematang Siantar (15.328), Tebingtinggi (14.026), Binjai (9.176), Tanjung Balai (6.823).<sup>16</sup>

## Muslimat Alwashliyah

Di antara hiruk pikuk industrialisasi, pesatnya ekonomi Sumatera Timur, dan wacana kuat nasionalisme, sejumlah pelajar di Maktab Islamiyah Tapanuli di Medan bergelut pada isu-isu dan gerakan keislaman dan kebangsaan.<sup>17</sup> Pada 30 Nopember 1930 Para pelajar

---

<sup>16</sup> Anthony Reid. *Perjuangan Rakyat...*, h. 108-109.

<sup>17</sup> Maktab Islam Tapanuli Merupakan Sekolah formal modern pertama di awal abad 20 di Medan wilayah Sumatera Timur ketika itu, bersamaan dengan itu juga terdapat sekolah pribumi yang lain yang bersifat umum seperti sekolah DERMA, Sekolah Melayu dan lainnya. Selanjutnya lihat Muaz Tanjung, *Maktab Islamiyah Tapanuli*

Maktab tersebut bersama para ulamanya kemudian mendirikan sebuah organisasi yang disebut Aljam'iyatu Alwashliyah, atau disebut Alwashliyah. Gagasan utama berdirinya Alwashliyah seputar Islam, Politik dan Kebangsaan Indonesia sebagai wacana anti penjajahan dan mendukung kemerdekaan Indonesia.<sup>18</sup> Alwashliyah dalam satu dekade telah memiliki 48 cabang di berbagai daerah kawasan Sumatera Timur.<sup>19</sup>

Dalam usaha-usaha memberdayakan kaum perempuan Islam, Alwashliyah mendirikan Organisasi sayap yang menaungi perempuan mereka pada 12 Nopember 1935 dengan nama Aljam'iyatul Washliyah Afdeeling Putri.<sup>20</sup> Organisasi sayap ini muncul berkat inisiasi aktifis Alwashliyah cabang Siantar.<sup>21</sup> Dalam Kongres I Al Washliyah yang diadakan pada tanggal 10-18 Oktober 1936, para pendiri Al Washliyah sepakat mendirikan organisasi sayap untuk memberdayakan perempuan yaitu puteri Al Washliyah dengan nama Al Jam'iyatul Washliyah Afdeeling Putri.<sup>22</sup> Dalam Kongres Ke-III Al Washliyah yang diadakan pada tanggal 9-15

---

1918-1942: *Menelusuri Sejarah Pendidikan Islam Awal abad Ke-20 di Medan*, Medan, IAIN Press, 2012

<sup>18</sup> Faisal Riza, *Contesting the Space In Indonesia: a Case From Alwashliyah in North Sumatra*, *Journal Afkaruna*, Vol. 10, No. 2. Pp. 149-162

<sup>19</sup> Anthony Reid, *Perjuangan Rakyat...*, h. 80

<sup>20</sup> Susunan pengurus di masa pembentukannya tercatat beberapa nama sebagai berikut: Ketua I: H. Hamidah, Ketua II: Halimah. Penulis I: Syarifah Penulis II: Aidah. Bendahara: H. Syarifah, wan Asmah, H. Aisyah, Siti Mariyam, Asmah, Maredjen. Penasehat: H. Fatimah, Siti Rahmah, H. Zabedah. Lihat, Nukman Sulaiman, *Alwashliyah Seperempat Abad*, Medan, Pengurus Besar Aljam'iyatul Washliyah, 1956, h. 68

<sup>21</sup> Kota Siantar berjarak kurang lebih 100 KM atau waktu tempuh sekira 4 jam dari Kota Medan.

<sup>22</sup> Nukman Sulaiman, *Alwashliyah...*, h.78

Januari 1941 di Medan, sidang memutuskan pendirian Puteri AlWashliyah, dan Afdeeling Puteri menjadi Keputrian AlWashliyah. 1 maret 1937 disahkan berdirinya pertama kali afdeeling Puteri Alwashliyah cabang Medan. Atas desakan kongres yang pertama bahwa bahagian puteri Alwashliyah merupakan afdeeling dari satu-satu cabang dengan pengertian bahwa afdeeling puteri adalah termasuk urusan cabang setempat.<sup>23</sup>

Kemunculan organisasi sayap perempuan Islam ini merupakan respon ulama terhadap perempuan dan keadaan mereka pada saat itu. Respon terhadap kolonialisme yang membuat kalangan Islam terbelakang, bodoh, dan miskin, modernisme dan sekulerisme yang menjauhkan umat Islam dan perempuan Islam dari nilai ajaran Islam, industrialisasi perkebunan yang mendorong perempuan-perempuan menjadi buruh di mana keadaan itu dianggap belum begitu lazim di kalangan Islam ortodoks ketika itu.

Keprihatinan para ulama terhadap kondisi yang demikian diwujudkan dalam kerja di masa-masa awal berdirinya Alwashliyah dengan mendorong terbukanya akses umat terhadap pendidikan modern. Di sini Alwashliyah menyediakan akses yang sangat terbuka terhadap perempuan untuk mendapatkan pelayanan pendidikan. Di masa awal gerakannya mereka melancarkan proyek islamisasi di ruang-ruang publik di mana kerja-kerja ini pasti mengalami tantangan dan hambatan berat di tengah sekulerisasi dan kebudayaan Eropa yang dianggap tidak sama sekali Islam. Salah satu Isu strategis yang dilancarkan oleh kalangan ulama mereka adalah penggunaan Tudung Kepala (Jilbab) di

---

<sup>23</sup> h. 78

ruang publik, dalam hal ini di sekolah baik sekolah Islam maupun sekolah umum milik Belanda dan lainnya.<sup>24</sup>

Penggunaan Tudung merupakan salah satu keputusan kongres pertama organisasi ini yang agak berat dan asing bagi masyarakat. Dalam perkembangannya keputusan mengenai pemakaian Tudung bagi puteri Alwashliyah yang sekolah di perguruan umum baru bisa dilaksanakan satu tahun kemudian pada 1937 dengan telah melakukan sosialisasi kepada guru-guru di sekolah Alwashliyah dan juga guru-guru di sekolah umum. Pengurus teras organisasi ini mengeluarkan Maklumat kepada masyarakat.

### **“Ma’lumat ‘umum”**

Keputusan congress Al Dj. Washlijah jang dihadiri atas nama 5000 murid<sup>2</sup> dan 2585 anggota dari hal,,urusan kudung”. Dima’limkan pada:

1. Bestuur<sup>2</sup> Tjabang, Afdeeling, Ranting Al Dj. Washlijah seumumnya.
2. Guru<sup>2</sup> disegenap madrasah (perguruan) Al Dj. Washlijah.
3. Seluruhnja perhimpunan<sup>2</sup>, persjerikatan<sup>2</sup>, comite<sup>2</sup>, dan perguruan<sup>2</sup>

Islam serta umum kaum muslim dan muslimat.

Bahwa: di congress ke I Oktober 1936 dari Al Dj. Washlijah adalah satu hal jang dikemukakan ialah darihal kudung jang terutama ditudjukan pada murid<sup>2</sup> perempuan diseluruh perguruan<sup>2</sup> agar kalau mereka pergi ke perguruan hendaklah

---

<sup>24</sup> Nukman Sulaiman, *Alwashliyah...*, h. 74

dengan memakai kudung (pakaian setjara puteri Islam Indonesia). Setelah usul ini diperbintjangkan dan ditimbang dengan seksama, maka dengan kata semufakat usul ini diterima. Untuk mengichtiarkan agar melakukan keputusan ini dapat dengan tenteram, maka pekerdjaan jang bersangkutan dengan ini, diserahkan atas kebijaksanaan Pengurus Besar Al Dj. Washlijah.

Upaya-upaya yang dilakukan untuk melancarkan anjuran pakaian kudung itupun dilakukan di antaranya; melakukan rapat dan sosialisasi kepada kepala-kepala perguruan, sosialisasi dihadiri 2000 orang putera dan puteri dan disiarkan dan didakwahkan.<sup>25</sup> Maksud dari keputusan ini adalah menjunjung tinggi perintah agama Islam, mengangkat derajat kaum puteri. Tantangan yang dihadapi dari upaya pakaian kudung ini. Dianggap kolot oleh sebagian kalangan, sentiment terhadap urusan publik. Ada insiden ketidakpuasan dari guru sekolah umum di antaranya *coenstraat* jalan Gajah Mada dan Sei Kera (sekarang). Dan karena itu pengurus besar meminta klarifikasi dari pihak berwenang dan mendapatkan tanggapan sebagai berikut:

“No.2945/1

Doordruk aangeboden a/h hoofdbestuur  
Dj. Washlijah te Medan Ter kennisgeving.

Medan, 9 agustus 1937

Dengan ini dichabarkan kepada tuan, bahasa kami tidak berkeberatan bila murid-murid perempuan memakai kudung dating sekolah.

---

<sup>25</sup> h. 82



Murid-murid jang memakai kudung tiada boleh sekali-kali disuruh pulang.

De wd. Plv. Inspecteur van het

Inlandsch Onderwijs in het

1ste resort

Wg. B. Lobstein.

Upaya pemberdayaan perempuan Islam melalui pendidikan dibuktikan oleh para aktifisnya dengan menyelenggarakan pembelajaran di sekolah. Penyelenggaraan ini membuka jalan bagi anak-anak perempuan dari keluarga muslim untuk dapat menikmati sekolah modern sekaligus yang dianggap sesuai dengan ajaran yang mereka pahami. Tahun 1938 tercatat bahwa sekolah Alwashliyah sudah menamatkan 58 murid Ibtidai terdiri dari laki dan perempuan di Medan.<sup>26</sup>

Calcuttastraat Medan	35 orang Laki-laki
Jalan Puri Medan	7 orang laki-laki
Pematang Siantar	4 orang laki-laki 5 perempuan
Serbelawan	7 orang laki-laki
Labuhan bilik	2 orang laki-laki 3 Perempuan
Petisah Medan	- 15 perempuan
Jumlah total	55 laki-laki  23 perempuan

---

<sup>26</sup> h. 89

Jumlah lulus ujian	38 laki
	20 perempuan

Pada kongres II Perempuan Alwashliyah sudah mendapat tempat dalam rapat-rapat umum di dalamnya. Dalam memeriahkan kongres kedua tersebut diadakan seminar tentang wacana-wacana aktual. Di sana tercatat S. Salmah Dja-Alinuddin membawa makalah tentang “Riwayat Puteri dalam Islam” dan S. Zuraidah Nuruddin tentang “Pemandangan dalam Masyarakat kaum Ibu”, dan Aminah Nur tentang “Perguruan dan Keputerian”.

Setelah sukses mendirikan madrasah rintisan, Alwashliyah membuka jalan lebih lebar bagi perempuan muslim ketika itu dengan membangun madrasah khusus puteri di beberapa tempat. Tahun 1938 ada madrasah khusus puteri di Padangbulan dan 1940 atas inisiatif H. A. Rahman Sjihab dan Udin Samsudin didirikan madrasah yang sama di daerah Petisah Sinagar Medan.<sup>27</sup> Banyak tantangan yang dihadapi, sebab masyarakat belum sepenuhnya terima pandangan perempuan bersekolah, apalagi sekolah agama. Dari sini kemudian banyak perempuan Muslim mendapatkan pelayanan pendidikan tidak hanya di jenjang Ibtidai (sekolah Dasar) tetapi juga di tingkat Tsanawiyah (sekolah menengah pertama), juga tingkat Qismul ‘ali (‘alimah atau setara Sekolah Menengah Atas).

Sebab semakin tingginya antusiasme masyarakat dan semakin besarnya tantangan kerja yang dihadapi terutama kaum perempuan di Sumatera Timur maka pada Kongres III 1941 Alwashliyah memutuskan untuk mengangkat derajat gerakan organisasi sayap perempuannya untuk lebih setara besarnya dengan

---

<sup>27</sup> h. 109

pengurus besar yaitu mendirikan *Madjelis Keputrian*. Majelis ini untuk memayungi secara khusus afdeeling putri Alwashliyah yang sebelumnya berdiri berdasarkan cabang masing-masing. Dengan demikian, cabang-cabang keputrian yang sebelumnya bekerja secara lokal kemudian memiliki ruang sosial politik lebih leluasa dan progresif dengan didirikannya Majelis Keputrian Alwashliyah.

Selain kebijakan kolonialisme, tantangan berat bagi Kalangan Muslimat Alwashliyah datang dari kalangan gerakan perempuan poros Nasionalisme sekuler dan sosialis, komunis. Terutama dalam isu yang menyangkut poligami. Sebagaimana kalangan tersebut dalam perjuangannya adalah mendapatkan hak-hak yang sama dengan kaum laki-laki. Kalangan tersebut mengajukan draft hukum kepada pemerintah kolonial di antaranya klausul tentang pelarangan poligami disebabkan poligami merupakan kebiasaan yang tidak adil dan menindas perempuan. Alwashliyah justru menentang gerakan anti poligami ini sebab mereka menganggap poligami sebagai bagian yang tidak dilarang dalam ajaran Islam, hal ini hanya merupakan upaya kaum nasionalis, sosialis, komunis menjauhkan umat Islam dari ajarannya. Tegasnya, Alwashliyah menolak ordonansi yang diajukan oleh pemerintahan kolonial ini. Dan hasilnya peraturan anti poligami ini batal dilaksanakan.

Dalam konteks ini gerakan Alwashliyah dalam berupaya mengangkat harkat martabat perempuan muslim berdiri pada posisi yang terbatas, tidak seperti feminis nasionalis yang lebih progresif dalam gerakannya termasuk soal penyeteraan hak laki-laki dan perempuan. Tetapi dalam keadaan khusus seperti isu poligami Alwashliyah dan organisasi sayap perempuannya menerima poligami sebagai bagian dari ajaran Islam dan

menolak gerak anti poligami sebagai bagian dari agenda sekulerisme untuk menjauhkan umat dari ajaran Islam.

## **Kesimpulan**

Merujuk pada apa yang telah diuraikan di atas bahwa gerakan pemberdayaan perempuan yang dilakukan oleh Alwashliyah dan organisasi sayap perempuan mereka berbasis pada nilai Islam yang sangat kuat dan memegang ortodoksi Islam secara ketat. Meski begitu mereka tetap bekerja dalam isu-isu feminisme yang terbatas di antaranya posisi sosial perempuan dan hak-hak mereka di ruang publik. Mereka fokus pada kerja-kerja pemberdayaan secara gradual yaitu melalui pendidikan dan upaya-upaya pencerahan terhadap perempuan. Dengan melalui proses ini kesadaran perempuan dapat terbangun dan perempuan dapat bergerak memperjuangkan keadilan bagi diri mereka.

Sebagaimana Islam telah menjadi basis gerak Alwashliyah yang paling fundamental maka Islam telah memainkan peranan yang sangat berarti terutama sebagai semangat dan nilai dasar perjuangan nasionalisme, anti kolonialisme, dan meningkatkan derajat kehidupan perempuan Islam di Sumatera Timur. Dengan demikian gerakan muslimat Alwashliyah dapat dikatakan sebagai agen yang signifikan dan terukur untuk menggerakkan perempuan-perempuan mereka dengan tetap membedakan diri dari gerakan feminist sekuler atau feminis nasionalis pada zamannya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Blackburn, Susan, 2001, *Women and the Nation. In: Inside Indonesia* 66, pp. 6-8.
- , 2004, *Women and the State in Modern Indonesia*, Cambridge.
- , 2008, *Indonesian Women and Political Islam. In: Journal of Southeast Asian Studies* 39 (1), pp. 83-105.
- Darsiti, Soeratman, 1991, *Perempuan Indonesia: Lampau, Kini, Dan Mendatang*, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada
- Langenberg, Michael, 1985, *Regional Dynamic of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*. Honolulu, Hawaii
- Lukitaningsih, 2012, *Buruh Perempuan di Perkebunan Karet Sumatera Timur 1900-1940*, Thesis Pascasarjana UGM, 2003.
- Iyos, Rosidah, *Eksplorasi Pekerja Perempuan di Perkebunan Deli Sumatera Timur 1870-1930*, Thesis, Program pascasarjana UNDIP
- Reid, Anthony, 1987, *Perjuangan Rakyat: Revolusi dan Hancurnya Kerajaan di Sumatra*, Jakarta: Sinar Harapan
- Riza, Faisal, 2014, *Contesting the Space In Indonesia: a Case From Alwashliyah in North Sumatra*, *Journal Afkaruna* Vol. 10, No. 2. Pp. 149-162

- , 2010, *Politik Urang Banjar: Studi Terhadap Perilaku Politik Banjar Perantauan di Perbaungan Serdang Bedagai Tahun 2004-2008*, Jakarta: PT. Aksara Pustaka
- Robinson, Kathryn, 2009, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, London
- Sulaiman, Nukman, 1956, *Alwashliyah Seperempat Abad*, Medan: Pengurus Besar Aljam'iyatul Washliyah
- Suratmin, dkk, (ed) Sri Sutjiatiningsih, 1991, *Biografi Tokoh Kongres Perempuan Indonesia Pertama*, Departemen P&K Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Jakarta
- Tanjung, Muaz, 2012, *Maktab Islamiyah Tapanuli 1918-1942: Menelusuri Sejarah Pendidikan Islam awal Abad ke 20 di Medan*, Medan: IAIN Press

# **Gerakan Islam, Politik Lokal dan Kontradiksi Demokratisasi**

Pertanyaan pokok yang diajukan untuk memulai pembahasan ini adalah ruang yang seperti apa yang memberikan keleluasaan dan umur panjang bagi gerakan aktivisme Islam? Apakah ruang demokratisasi yang terlalu luas dan proses yang belum selesai atau gagal telah memberikan kontribusi bagi pelangngan gerakan aktivisme Islam tersebut?. Gerakan Aksi Bela Islam di DKI

Jakarta 2016 yang menuntut hukuman bagi Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) karena menista Alquran merupakan gerakan yang fenomenal yang memiliki sisi yang khas seperti Aksi Damai dan gaungnya sampai ke berbagai pelosok daerah di Indonesia. Banyak kalangan pengamat menganggap bahwa gerakan solidaritas Islam yaitu Aksi Bela Islam berjilid-jilid tidak bertahan lama, di antara salah satu penyebabnya adalah anggapan bahwa gerakan itu merupakan gerakan politik jangka pendek yaitu Pilkada DKI Jakarta 2016, selanjutnya, gerakan ini akan berakhir saat tuntutan vonis Ahok berlaku inkrah. Walaupun di beberapa daerah bisa didapatkan konfirmasi terhadap anggapan ini, tetapi keadaan tersebut berbeda dengan yang terjadi di Sumatera Utara. Gerakan ini semakin mendapatkan momentum karena beberapa alasan. Pertama, sejak awal gerakan solidaritas Islam di akhir 2016 memang Sumatera Utara termasuk daerah yang gegap gempita melakukan aksi ini. Kedua, keadaan yang hampir serupa pernah di alami kaum muslim di Medan ketika Pilkada kota Medan 2010. Waktu itu, salah satu figur yang berlaga di ajang Pilkada tersebut adalah Sofyan Tan, figur ini mendapatkan resistensi dari kalangan Islam sebab dia berasal dari etnis Tionghoa, beragama Kristen, dan didukung oleh PDIP.

Ketiga, ada ajang Pemilihan kepala daerah di level provinsi dan kabupaten yang secara serentak dilakukan di sini. Kebetulan figur yang berperan serta dalam ajang ini adalah figur yang teridentifikasi sebagai orang yang lekat dengan figur Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) yaitu Djarot Saiful Hidayat, mantan wakil gubernur DKI Jakarta di masa kepemimpinan Ahok dan kembali berpasangan di ajang Pilgub DKI 2017. Resistensi kaum muslim semakin menjadi-jadi karena mereka menganggap bahwa Djarot adalah figur yang sama bermasalah ketika memimpin Jakarta, lalu, keadaan inilah yang memberi peluang baru



bagi gerakan Islam seperti GNPF Sumut dan GAPAI SU untuk melakukan kerja panjang seperti dalam kasus Ahok di Jakarta.

### **Teori Daya Tahan Gerakan**

Gerakan sosial dipahami sebagai sekelompok orang atau organisasi yang terorganisir secara difusif yang berjuang menuju tujuan bersama yang berkaitan dengan masyarakat manusia atau perubahan sosial. Selain itu, gerakan sosial, merupakan kampanye yang diorganisir secara longgar tetapi berkelanjutan untuk mendukung tujuan sosial, biasanya penerapan atau pencegahan perubahan dalam struktur atau nilai masyarakat. Meskipun gerakan sosial berbeda ukurannya semua pada dasarnya bersifat kolektif. Artinya, mereka datang bersama secara spontan tetapi hubungannya tidak didefinisikan oleh aturan dan prosedur melainkan hanya berbagi pandangan umum di masyarakat.<sup>1</sup>

Semua definisi gerakan sosial mencerminkan gagasan bahwa gerakan sosial secara intrinsik terkait dengan perubahan sosial. Mereka tidak mencakup kegiatan orang-orang sebagai anggota kelompok sosial yang stabil dengan struktur, norma, dan nilai yang mapan dan tidak diragukan. Perilaku anggota gerakan sosial tidak mencerminkan anggapan bahwa tatanan sosial akan terus berlanjut sebagaimana adanya. Ini mencerminkan, sebaliknya, keyakinan bahwa orang secara kolektif dapat membawa atau mencegah perubahan sosial jika mereka akan mendedikasikan diri mereka untuk mengejar tujuan. Pengamat yang tidak berkomitmen mungkin menganggap tujuan-tujuan ini sebagai ilusi, tetapi bagi para anggota

---

<sup>1</sup><https://www.britannica.com/topic/social-movement>, diakses tanggal 16-10-2018

mereka adalah harapan yang cukup mampu diwujudkan. Gerakan sosial bukanlah gerakan sehari-hari, kebiasaan, tetapi perilaku yang dipengaruhi oleh tujuan gerakan yaitu untuk membawa perubahan dalam cara hal-hal "selalu" telah dilakukan atau kadang-kadang mencegah terjadinya perubahan.

Beberapa teori utama gerakan sosial yang telah diajukan selama bertahun-tahun dan bagaimana teori-teori ini dapat menjelaskan kelahiran dan pertumbuhan dan atau bubarinya gerakan sosial tertentu. Di sini juga dilihat bagaimana beberapa teori ini berjalan dalam berurusan dengan gerakan-gerakan sosial era internet, seperti gerakan anti-globalisasi yang kontroversial. Dalam teori deprivasi, beberapa gerakan sosial dilahirkan ketika orang-orang tertentu atau kelompok orang tertentu dalam masyarakat merasa bahwa mereka tidak memiliki barang, jasa, atau sumber daya tertentu. Sebagian kalangan Islam, terutama yang tergabung dalam gerakan Aksi Bela Islam merasakan bahwa hak-hak mereka kurang dipenuhi oleh rezim sekarang. Hak-hak yang mereka anggap sebagai hak mengekspresikan nilai dan ajaran Islam tidak diakomodir oleh pemerintahan sekarang. Tetapi, gerakan ini mengandaikan perjuangan merebut sumber daya. Mereka menganggap bahwa penguasaan Islam dalam hal sumber daya dinilai sangat minim karena alokasi dan distribusi sumberdaya lebih dikuasai orang-orang yang mereka anggap sebagai agen kapitalisme liberal dan komunisme China. Istilah "sumber daya" dalam konteks ini mengacu pada hal-hal seperti uang, tenaga kerja, status sosial, pengetahuan, dukungan media dan elit politik, dan lain-lain.

Salah satu keuntungan besar dari teori ini adalah bahwa ia menawarkan penjelasan yang meyakinkan tentang mengapa dalam beberapa situasi, beberapa

keluhan dapat melahirkan gerakan sosial yang sukses, sedangkan dalam situasi lain jenis keluhan yang sama mungkin tidak melahirkan sesuatu yang serupa.<sup>2</sup> Namun, ada gerakan sosial yang lahir bahkan ketika sumber daya terutama dalam hal keuangan langka, Starr membahas secara rinci berapa banyak gerakan sosial “baru” yang dikategorikan oleh banyak orang di bawah payung istilah “gerakan antiglobalisasi” mencoba untuk memobilisasi sumber daya, terutama sumber daya manusia, dengan mengajukan permohonan kepada para organisator akar rumput. Para organisator akar rumput ini pertama kali mencoba mengumpulkan buruh di daerah mereka, kemudian menyatukan mereka dalam pertemuan regional tingkat menengah, dan akhirnya mengatur protes (dan bahkan boikot) di tingkat nasional dan internasional. Sekarang model-model mobilisasi untuk aksi protes seperti itu hampir bergeser pada kehadiran dan pengaruh yang luar biasa dari teknologi modern (Internet, telepon seluler). petisi, protes, dan gugatan dimobilisir melalui situs-situs.

Teori selanjutnya adalah teori proses politik. Konsep ini memperlakukan gerakan sosial sebagai jenis gerakan politik di mana asal-usul gerakan sosial ditelusuri ke ruang ketersediaan peluang politik. Lebih tepatnya, teori ini melihat gerakan sosial yang dipertanyakan kepada negara atau kekuasaan pemerintah yang bertanggung jawab. Jika posisi pemerintah sangat mengakar kuat dan juga rentan terhadap perilaku represif, maka kemungkinan besar bahwa gerakan sosial mungkin gagal. Sebaliknya, jika pemerintah lemah atau lebih toleran terhadap perbedaan sikap, maka

---

<sup>2</sup>McAdam, D., McCarthy, J. D., & Zald, M. N., *Social Movements*. In N. J. Smelser (Ed.), *Handbook of sociology* (pp. 695-737). Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc. 1988

kemungkinan besar bahwa setiap gerakan sosial yang lahir mungkin memiliki kesempatan untuk tumbuh dan berkembang. Namun, masalah utama dengan teori proses politik ini yaitu pendekatan ini menekankan pentingnya kondisi politik dan peluang politik pendamping dalam menentukan peluang keberhasilan untuk gerakan sosial yang baru lahir.

Dalam diskursus gerakan Islam beberapa literature mengajukan istilah berbeda dan mungkin secara konsep berdekatan. Istilah gerakan Islam telah digeneralisir sebagai Islamisme. Islamisme telah nampak memiliki ragam representasi dan digunakan untuk menggambarkan fenomena kompleksitasnya. Misalnya, istilah Fundamentalisme Islam yang dimaknai sebagai payung besar dari banyak istilah termasuk 'gerakan Islami', 'politik Islam', 'aktivisme Islam', 'kebangkitan Islam' atau 'kebangkitan kembali', dan 'gerakan neo politik keagamaan', dan 'Islamisme'.<sup>3</sup> Konsepsi fundamentalisme menekankan hakikat penafsiran harfiah skriptural, pola ini lebih menekankan pada tradisionalisme gerakan. Dalam versi yang berbeda fundamentalisme adalah keyakinan dalam posesi eksklusif dari sebuah kebenaran yang unik.<sup>4</sup> Istilah alternatif dari fundamentalisme adalah neo politik keagamaan atau 'new religious politics'. Istilah ini diajukan oleh Keddie untuk membuatnya lebih netral dan jelas membedakan antara politik dan bobot gerakan.<sup>5</sup> Selain itu, ada juga istilah 'Revivalism' atau 'resurgence'

---

<sup>3</sup> Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly* 26, no. 6 (2005): 891-908, <https://doi.org/10.1080/01436590500089240>.

<sup>4</sup> Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason, and Religion*, London: Routledge, (1992)

<sup>5</sup> Nikki R. Keddie, *The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism* 1998

yang menekankan bahwa keagamaan sarat dengan konten politik pada gerakan ini. Dalam konteks istilah 'Islam politik', ini dimaknai untuk sebuah gerakan Islam yang menekankan pada sifat politik mereka. Oleh kalangan islamisme kadang hal ini dilepaskan, padahal kontrol negara atas kehidupan orang dan hampir setiap praktik kehidupan Islam baik di keluarga, sekolah, dan di ruang publik lainnya, menjadi politis.

Terakhir, istilah 'aktivisme Islam'. Istilah ini dimaknai untuk melihat dan memperhitungkan masuknya berbagai jenis kegiatan, politik, sosial dan budaya, yang muncul di bawah rubrik gerakan Islam<sup>6</sup>. Konsepnya kata Bayat, tidak memiliki kekhususan untuk menunjuk pada kenaikan aksi yang terjadi baru-baru ini di Indonesia. Analisis wacana teks, kata-kata dan simbol dapat menjelaskan orientasi metodologis yang berlaku untuk menemukan sifat gerakan Islamis. Dan banyak argumen 'fundamentalisme' mendapatkan bahan mentah mereka dari jenis data ini. Mereka cenderung untuk mengakui Islam sebagai agama dan Islamisme sebagai proyek politik dengan mengabaikan variasi dari waktu ke waktu dalam persepsi agama, praktik dan institusi di antara berbagai segmen populasi dalam masyarakat tertentu dan antara negara-negara Muslim yang berbeda. Pandangan yang dinamis dan berubah dari gerakan sering dibayangi oleh visi statis. Gerakan Islamis sering disajikan sebagai unit sosial yang sangat homogen dan koheren yang harus diidentifikasi oleh wacana ideologi mereka. Ada sedikit minat dalam membedah gerakan untuk mengungkap lapisan dan orientasi konstituen mereka. Banyak narasi Islamisme memperlakukannya dengan sederhana dalam hal revivalisme agama, ekspresi kesetiaan primordial, atau sebagai sesuatu yang khas dan

---

<sup>6</sup> Bayat, Islamism...,

unik yang tidak dapat dianalisis oleh ilmu sosial konvensional.

### **Fabrikasi Isu Agama**

Mengapa sebuah gerakan dapat bertahan lebih lama dari yang diperkirakan? Seorang teoritis gerakan sosial Asef Bayat mengatakan bahwa elemen kunci dari sebuah gerakan protes adalah keberlanjutan.<sup>7</sup> sementara itu, Hilman Latief ketika mengomentari gerakan Aksi Bela Islam menekankan bahwa gerakan solidaritas dan protes sangat berpotensi bertransformasi menjadi sebuah gerakan sosial jangka panjang bila ditopang oleh diskursus yang kuat.<sup>8</sup>

Dalam hiruk pikuk ABI tahun 2016 lalu, beberapa masalah yang diangkat oleh para pendukung ABI mencakup banyak hal. Di luar masalah penistaan agama, persoalan-persoalan lain yang cakupannya lebih muncul dan menjadi bahan diskusi publik. Beberapa hal yang diperdebatkan antara lain tentang masalah keadilan sosial, dominasi ekonomi oleh kelompok tertentu, datangnya ribuan pekerja asal China, kebangkitan komunisme dan atau lebih tepatnya PKI, dominasi Barat atas dunia Islam, upaya pihak lain untuk mengancam Islam di Indonesia dan sebagainya. Teori Bayat dan Hilman tersebut dapat dijadikan alat analisis untuk melihat bagaimana efektifitas gerakan GAPAI dan GNPF, terutama bagaimana ketika mereka mendapatkan momentum. Diskursus politik sentimental merupakan tantangan utama dalam proyek pengembangan demokratisasi di Sumatera Utara, dan jejak politik kebencian ini pada dasarnya bukanlah yang pertama

---

<sup>7</sup> Asef Bayat, *Islamism...*,

<sup>8</sup> Hilman Lathief, 2017: 213

terjadi di ajang pemilihan kepala daerah secara langsung di sini setidaknya pasca reformasi di Indonesia. Memang, untuk daerah dengan masyarakat majemuk pemeliharaan harmoni sosial politik tidaklah mudah. Pembangunan yang diharapkan dapat menciptakan budaya demokratis yang dilepaskan dari ikatan tradisional ternyata memiliki kompleksitas tersendiri. Masalah "Native Sons", "Native and Non-native Groups", aturan agama yang setia, dan tribalisme tidak dapat absen dari agenda pemerintah.

Kerusuhan anti Cina tahun 1998 menggambarkan bagaimana puncak ketegangan rasisme di sini, kemudian pada Tahun 2008 ketika terjadi pemilihan gubernur Sumatera Utara ketika Rudolf Pardede, seorang kristiani menjabat sebagai Gubernur pengganti Tengku Rizal Nurdin di paruh akhir periode kepemimpinan, ingin menyalonkan diri sebagai Gubernur Sumatera Utara 2008-2013. Segera saja resistensi dari kalangan Islam muncul, Manuver sentiment anti pluralitas muncul dalam bentuk "Koalisi Ummat", ketika itu. Selanjutnya, pada tahun 2010 di ajang Pilkada Kota Medan, ketika salah satu figur yang berlaga di ajang Pilkada tersebut adalah Sofyan Tan, figur ini mendapatkan resistensi dari kalangan Islam sebab dia berasal dari etnis Tionghoa, beragama Kristen, dan didukung oleh PDIP. Hasilnya, Sofyan Tan kalah dengan faktor-faktor identitas ini<sup>9</sup>. Kemudian, tahun 2018 ada ajang Pemilihan kepala daerah di level provinsi dan kabupaten yang secara serentak dilakukan di sini. Kebetulan figur yang berperan serta dalam ajang ini adalah figur yang teridentifikasi sebagai orang yang lekat dengan figur Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) yaitu Djarot

---

<sup>9</sup> Edward Aspinall, Sebastian Dettman, and Eve Warburton, "When Religion Trumps Ethnicity: A Regional Election Case Study from Indonesia," *South East Asia Research* 19, no. 1 (2011): 27-58, <https://doi.org/10.5367/sear.2011.0034>.

Saiful Hidayat, mantan wakil gubernur DKI Jakarta di masa kepemimpinan Ahok dan kembali berpasangan di ajang Pilgub DKI 2017. Resistensi kaum muslim semakin menjadi-jadi karena mereka menganggap bahwa Djarot adalah figur yang sama bermasalah ketika memimpin Jakarta, lalu, keadaan inilah yang memberi peluang baru bagi gerakan Islam seperti GNPf Sumut dan GAPAI SU untuk melakukan kerja panjang seperti dalam kasus Ahok di Jakarta. Mereka membangun narasi pada tiga hal sekaligus yang menghambat kerja pemenangan Djarot di Sumatera Utara. Pertama, isu penistaan Alquran yang dilakukan Ahok di Jakarta 2016, di mana Djarot dianggap terlibat di dalamnya karena dirinya sebagai calon wakil Gubernur Basuki Tjahaja Purnama, PDIP sebagai partainya Djarot juga mendukung dan membackup Ahok. Kedua, Djarot sebagai bukan putra daerah, Djarot sendiri berasal dari Blitar Jawa Timur, pernah menjadi walikota di sana selama dua periode, kemudian ditugaskan partainya untuk mendampingi Ahok di Jakarta sejak 2015. Ketiga, Djarot dalam kepesertaannya sebagai Gubernur didampingi oleh Sihar Sitorus, seorang keturunan Batak Toba dan beragama Kristen yang berlaku sebagai calon Wakilnya.

Selain fabrikasi wacana juga terdapat amplifikasi wacana melalui media sosial seperti Facebook, Twitter, WhatsApp, dan Youtube. Jaringan GAPAI menggunakan sarana amplifikasi ini dengan efektif dan massif sehingga mobilisasi massa dalam setiap agenda gerakan selalu dapat dikatakan ramai dan berhasil. Singkatnya, disini dapat diajukan argument bahwa gerakan Islam ini dapat bertahan lama dan mendapatkan dukungan karena kemampuan mereka ini memproduksi isu agama dan mengamplifikasinya kemudian disesuaikan dengan alam pikiran dan keadaan bathin masyarakatnya, kemampuan ini juga mengandaikan adaptasi pada situasi sosial dan



momentum politik, kemudian, fabrikasi isu juga didukung dengan kekuatan media sosial seperti FB, Twitter, dan WA, sehingga lebih cepat menyebar dan massif.

### **Fragmentasi Elit**

Fenomena Aksi Bela Islam sejak awal menunjukkan gejala pluralitas dan fragmentasi otoritas Islam di Indonesia. Figur Rizik Shihab yang di daulat sebagai Imam Besar Umat Islam Indonesia menarik banyak pendukung dan menjadikannya otoritas baru di luar figur-figur dari organisasi mainstream seperti NU dan Muhammadiyah<sup>10</sup>. Selain itu, secara internal, sebagai sebuah gerakan selain menguatkan kerja-kerja juga harus bisa menjaga soliditas organisasi dan manajemen konflik, ketika konflik gagal dikelola maka fragmentasi dan perpecahan tidak bisa dielakkan. GAPAI SU tidak luput dari pengalaman terfragmentasi, keadaan itu dapat dilihat disebabkan oleh beberapa faktor antara lain; pertama, jebakan pragmatisme politik. Wacana politik sentimental gerakan ini memang mendapatkan dukungan dan simpati publik karena terlihat sebagai aksi simpatik dan Islami. Namun, jika dilihat dari tipikal masalah atau isu yang dikemukakan gerakan ini belakangan dapat dipahami bahwa isu serupa selalu menjadi pragmatisme politik. Banyaknya keanggotaan GAPAI SU dan GNPf (sekitar 40-an Ormas Islam) pada dasarnya memunculkan beberapa pertanyaan mendasar terutama tentang bagaimana mereka mengelola isu untuk menjaga tensi gerakan, dan stabilitas rasa kebersamaan, bagaimana. Polarisasi dan pluralitas ormas yang tergabung dalam

---

<sup>10</sup> Najib Burhani, "Aksi Bela Islam Konservatisme: Konservatisme Dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan," *Jurnal Maarif* Vol.11, No (2016): 135-56.

gerakan ini tentu tidak bisa disederhanakan dan apa lagi diseragamkan dalam hal kepentingan. Beragamnya latar belakang dan karakteristik ormas Islam yang berada dalam GAPAI menjadi tantangan tersendiri bagi mereka dalam menjaga kohesivitasnya, apalagi pasca demonstrasi isu politik semakin liar diwarnai saling klaim antar-elit soal siapa yang paling berhak membawa aspirasi umat Islam. Sebagai sebuah gerakan solidaritas, kekuatan isu menjadi kunci untuk menjaga kohesivitas antar kelompok yang berbeda untuk tetap sejalan dan mentransformasikan energi yang mereka miliki untuk membuat perubahan yang diinginkan.

Kedua, pragmatisme politik gerakan ini berhubung erat dengan elit internal organisasi dan elit politik lokal yang memiliki kepentingan di ajang pemilihan kepala daerah. Di Medan, pada masa gerakan solidaritas Aksi Bela Islam di Jakarta 2016, demonstrasi solidaritas yang ada di sini sudah sejak awal terlihat dalam bayang-bayang beberapa tokoh yang kemudian hari mencalonkan diri sebagai Gubernur. Di masa awal, di antara tokoh politik yang sempat hadir dalam demonstrasi tersebut adalah Tengku Erry Nuradi, di mana saat itu dia juga berlaku sebagai Gubernur. Kehadirannya dalam aksi ini tidak bisa hanya dimaknai sebagai kehadiran sebagai seorang Gubernur, tetapi kedatangannya di forum ini membuka peluang interpretasi terhadap kesempatan politik yang mungkin bisa diraihinya terutama simpati dari ribuan demonstran.<sup>11</sup> Banyak tokoh pejabat negara yang ingin datang dalam berbagai aksi tetapi tidak semua diterima oleh GNPF dan GAPAI SU. Salah satunya adalah

---

<sup>11</sup> <https://sumutpos.co/2016/12/03/gubsu-saya-bilang-ahok-kalian-bilang-tangkap/> diakses tanggal 25 September 2018

KAPOLRI Tito Karnavian.<sup>12</sup> Sampai di sini, kita bisa melihat bahwa gerakan ini tampak sangat dekat dengan Tengku Erry Nuradi, kedetakan ini semakin terlihat ketika muncul scenario penolakan dari GAPAI dan GNPf terhadap calon-calon yang direkomendasikan oleh partai politik. Singkatnya, skenario ini adalah mereka meneguhkan diri sebagai penyalur aspirasi umat Islam dengan cara siapapun calon Gubernur dan wakil Gubernur yang akan direkomendasikan oleh partai politik harus berkonsultasi dan mendapat rekomendasi dari GAPAI dan GNPf.

Lalu, pada masa pemilihan Gubernur Sumatera Utara 2018 memasuki tahapan pendaftaran, ada gejolak internal GAPAI yang merespon keputusan Partai Gerindra bersama koalisi PKS, PAN, Nasdem, dan Golkar untuk mengusung Edy Rahmayadi dan Musa Rajekshah di Pilgub Sumatera Utara. Keputusan Gerindra tersebut rupanya mendapat penolakan oleh Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) Ulama Sumatera Utara. Mereka bahkan mendesak agar Gerindra mencabut dukungannya terhadap calon Gubernur dan Wakil Gubernur yang sudah diusung. Penolakan GNPf tersebut disampaikan langsung oleh Ketua Umum GNPf Sumut, Heriansyah, melalui surat tertanggal 6 Januari 2018 yang ditujukan kepada Ketua Umum DPP Gerindra, Prabowo Subianto. Selain karena alasan calon yang didukung oleh Gerindra dianggap sebagai sosok yang ikut mendegradasi spirit 212, alasan lain yang dikemukakan oleh GNPf atas penolakan tersebut adalah karena ikut bergabungnya "Partai Pendukung Penista Agama" dalam koalisi. Seperti diketahui, penista agama yang dimaksud oleh GNPf

---

<sup>12</sup> <https://nasional.tempo.co/read/843220/gapai-sumatera-utara-menolak-kehadiran-kapolri-di-medan> diakses tanggal 25 September 2018

adalah Basuki Tjahaja Purnama alias Ahok, sedangkan partai yang dianggap sebagai partai pendukung penista agama adalah partai yang mengusung Ahok di Pilgub DKI Jakarta 2016 lalu, yaitu Hanura, Nasdem, Golkar, dan PDIP. Dalam suratnya, GNPf menyebutkan jika Partai Gerindra tetap mengusung bakal calon yang direkomendasikan saat ini, maka Partai tersebut akan kehilangan kepercayaan dari GNPf Ulama Sumut dan Organisasi masyarakat Islam yang tergabung didalamnya serta kaum muslimin secara umum. Namun, seiring dinamika politik yang berjalan, sikap politik GAPAI dan GNPf ini semakin tidak terarah dan sangat pragmatis. Sebelumnya mereka menolak pasangan Edi Rahmayadi dan Musa Rajekshah<sup>13</sup>, tetapi kemudian mereka menerima.<sup>14</sup>

Manuver lain dari internal GAPAI SU dan GNPf adalah usaha para tokoh-tokohnya ikut serta dalam ajang pemilihan kepala daerah. Ada yang di level provinsi dan yang lainnya di level kabupaten. Di level provinsi, Rabualam selaku ketua GAPAI SU mendeklarasikan diri sebagai calon Gubernur Sumatera Utara 2018-2023.<sup>15</sup> Keinginan Rabualam sebagai calon Gubernur sempat menimbulkan polemic dalam internal GAPAI dan GNPf. Rabu dianggap melakukan itu sebagai hal di luar kesepakatan organisasi dan keputusan ulama di GNPf, karena itu dia dianggap mengklaim diri mengatasnamakan umat Islam demi ambisi pribadinya. Rabualam sendiri meyakini bahwa usahanya

---

<sup>13</sup><https://www.cnnindonesia.com/pilkadaserentak/nasional/20180313054232-32-282484/gnpf-ulama-bantah-buat-perjanjian-dengan-edy-rahmayadi?>

<sup>14</sup><http://www.medanbisnisdaily.com/news/read/2018/02/26/338695/gnpf-ulama-deklarasikan-dukung-eramas/>

<sup>15</sup><http://www.medanbisnisdaily.com/news/read/2017/11/22/327426/pembina-gnpf-mui-sumut-rabualam-deklarasi-cagub/>

mendeklarasikan diri demi meningkatkan kesejahteraan umat Islam yang belum tercapai selama ini, umat Islam belum merdeka seutuhnya, katanya. Heriansyah sebagai ketua GNPF MUI Sumut menyalonkan diri sebagai wakil bupati kabupaten langkat pada pemilukada 2018 di kabupaten itu.<sup>16</sup> Sekali lagi, bahwa langkah Rabualam dan Heriansyah ini sebenarnya tidak terlalu mengagetkan. Sebab mimpi mereka menjadi pemimpin dalam era otonomi daerah sudah lama tertanam, Rabualam sudah dua kali menjajal pemilihan kepala daerah di Deli Serdang tahun 2008 dan 2013, sementara hal yang kurang lebih sama juga terjadi pada Heriansyah.<sup>17</sup>

## Kesimpulan

Gerakan Islam yang terlihat dalam Aksi Bela Islam berjilid-jilid dan memiliki organ pendukung sampai ketinggian wilayah daerah di Indonesia memperlihatkan bahwa solidaritas Islam masih menjadi faktor perekat kebersamaan. Fabrikasi wacana, Isu sentimental keagamaan, kedaerahan, dan politik identitas telah menjadi faktor kunci pendukung bertahannya gerakan ini lebih dari yang diperkirakan banyak pengamat. Namun, gerakan model ini dan wacana yang mereka bawa sesungguhnya memberikan rasa kekhawatiran akan ruang demokratisasi yang hilang. Pemaksaan narasi publik, narasi politik yang sentimental, berbasis kebencian, dan anti pluralitas tentu saja sangat membahayakan perkembangan proyek demokratisasi di Indonesia karena proyek ini membutuhkan dukungan dari gerakan sipil yang moderat, pluralis, dan toleran.

---

<sup>16</sup><http://www.rmolumut.com/read/2018/02/18/54707/Pasangan-Sulistianto-Heriansyah-Jalani-Sidang-Kedua-Sengketa-Pilkada-Langkat-?page=1>

<sup>17</sup><https://www.facebook.com/heriansyahuntuklangkat/>

## DAFTAR PUSTAKA

Aspinall, Edward, Sebastian Dettman, and Eve Warburton. "When Religion Trumps Ethnicity: A Regional Election Case Study from Indonesia." *South East Asia Research* 19, no. 1 (2011): 27-58. <https://doi.org/10.5367/sear.2011.0034>.

Bayat, Asef. "Islamism and Sosial Movement Theory." *Third World Quarterly* 26, no. 6 (2005): 891-908. <https://doi.org/10.1080/01436590500089240>.

Burhani, Najib. "Aksi Bela Islam Konservatisme: Konservatisme Dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan." *Jurnal Maarif* Vol.11, No (2016): 135-56.

Gellner, Ernest. *Postmodernism , Reason And*, n.d.

Riza, Faisal. "The Involvement of Ulama in the Medan Mayoral Election of 2010 Faisal Riza." In *Workshop on Muslim Religious Authority in Contemporary Asia*. Singapore: Asia Research Institute, NUS, 2011.

### Website

<https://www.britannica.com/topic/sosial-movement>, diakses tanggal 16-10-2018

<https://sumutpos.co/2016/12/03/gubsu-saya-bilang-ahok-kalian-bilang-tangkap/> diakses tanggal 25 September 2018

<https://nasional.tempo.co/read/843220/gapai-sumatera-utara-menolak-kehadiran-kapolri-di-medan> diakses tanggal 25 September 2018

<https://www.cnnindonesia.com/pilkadaserentak/nasional/20180313054232-32-282484/gnpf-ulama-bantah-buat-perjanjian-dengan-edy-rahmayadi?>

<http://www.medanbisnisdaily.com/news/read/2018/02/26/338695/gnpf-ulama-deklarasikan-dukung-eramas/>

<http://www.medanbisnisdaily.com/news/read/2017/11/22/327426/pembina-gnpf-mui-sumut-rabualam-deklarasi-cagub/>

<http://www.rmolsumut.com/read/2018/02/18/54707/Pasangan-Sulistianto-Heriansyah-Jalani-Sidang-Kedua-Sengketa-Pilkada-Langkat-?page=1>

<https://www.facebook.com/heriansyahuntuklangkat/>

<https://www.facebook.com/heriansyahuntuklangkat/>

## **Islam dan Oligarki: Kontestasi dan Kooperasi dalam Pacuan Elektoral**

Banyak pengamat mengatakan bahwa gelombang gerakan massa Islam yang dipicu oleh pernyataan kontroversial Basuki Tjahaja Purnama di kepulauan seribu, dalam masa pemilihan Gubernur Jakarta 2017, merupakan gerakan populisme Islam yang berhasil tetapi sekaligus mengkhawatirkan bagi perkembangan demokrasi di Indonesia. Bagaimana jika kekuatan Islam populist ini bertransformasi menjadi kekuatan utama dalam lanskap demokrasi Indonesia kontemporer?



Apakah mereka menggantikan peran poros-poros lama seperti yang diperankan oligarki selama ini atau justru menjadi bagian yang menyediakan jalan bagi oligarki dan kekuatan non demokratis lainnya.

Sejumlah paradoks yang terjadi di lapangan, antara lain; Pertama, sejak lama Sumatera Utara ini sudah kosmopolit, banyak bangsa-bangsa berdatangan ke sini untuk mengadu peruntungan sehingga struktur lingkungan kebudayaan jauh lebih pluralistik. Namun, di sisi lain nampaknya alam pikiran masyarakatnya lebih sentimental dan konservatif. Misalnya, isu putra daerah, pribumi non pribumi, anti “liyan” secara tentatif menyeruak di ruang publik. Kedua, Sumatera Utara merupakan lahan bisnis dan industri perkebunan yang terluas kedua di Indonesia. Ini memungkinkan menguatnya retorika kiri yang biasa digunakan gerakan buruh yang signifikan, dengan kata lain dalam struktur sosial ekonomi seperti ini menguatkannya gerakan buruh adalah keniscayaan. Namun, justru yang muncul adalah kelas menengah yang labil dan emosional, kelompok-kelompok pemuda dalam perebutan dan pengamanan lahan bisnis. Ketiga, di sini ada sejumlah indikator baik struktural maupun kultural untuk melihat betapa kuatnya jejak Orde Baru. Namun, di sisi lain, gerakan populisme Islam juga sangat kuat dan relatif lebih atraktif ketimbang gerakan serupa di daerah lain seperti Jakarta dan Jawa Barat.

Di Sumatera Utara gerakan Islam Populism muncul cukup signifikan dan menjadi gerakan yang ampuh dan menjadi tempat bagi aktivisme politik Islam. Selain menyambut gema dari gerakan Aksi Bela Islam di Jakarta, sejumlah momentum politik seperti Pemilihan Gubernur Sumatera Utara 2018, telah memperpanjang kerja Islam

populis, mereplikasi narasi, propaganda berbasis agama, dan mengamplifikasi wacana melalui media sosial, memobilisasi aksi dukungan. Kemunculan ini menambah aktor dan gerakan sosial yang berpengaruh di antara patron lama, di mana oligarki dan orang kuat lokal sejak lama mendominasi ruang dan akses kekuasaan dan bisnis di sini. Di era demokrasi populis, di mana pemilihan kepala daerah membutuhkan biaya tinggi, maka ruang-ruang politik dipenuhi mayoritas para pebisnis, birokrasi, aktivis partai, atau organisasi pemuda parastatal. Dalam sebuah survei terhadap 50 pemilihan lokal pada tahun 2005, Marcus Mietzner menemukan bahwa hampir dua pertiga kandidat adalah birokrat atau pengusaha, dan bahwa dua puluh dua persen lainnya adalah pejabat partai.<sup>1</sup> Vedi Hadiz menegaskan hal serupa “Sosiologi politik elite lokal,” mencatat bahwa politik lokal telah didominasi oleh birokrat, pengusaha, dan “preman dan preman” yang terkait dengan organisasi pemuda korporatis Orde Baru.<sup>2</sup> Malley yang mencatat absennya perwira militer dalam pemilihan kepala daerah, yang pada masa pasca-reformasi Indonesia jarang menang,<sup>3</sup> telah dikoreksi oleh fakta pemilihan Gubernur Sumatera Utara 2018, di mana dalam konteks ini perwira militer ikut berlaga sebagai kandidat dan menang. Mietzner menyebut politisi ini anggota “elit oligarki,”<sup>4</sup> Kontestasi

---

<sup>1</sup> Marcus Mietzner, “Local Democracy: Old Elites are Still in Power, But Direct Elections Now Give Voters a Chance,” *Inside Indonesia* 85 (Jan-Mar 2006), 17-18.

<sup>2</sup> Vedi R Hadiz. *Localising power in post-authoritarian Indonesia: A Southeast Asia perspective*, Stanford University Press, 2010, 92-93.

<sup>3</sup> Michael Malley, “New Rules, Old Structures and the Limits of Democratic Decentralisation,” in *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation & Democratisation*, Edward Aspinall and Greg Fealy (eds.) Singapore: ISEAS, 2003: 102-116.

<sup>4</sup> Marcus Mietzner, “Indonesia and the Pitfalls of low-quality Democracy: a Case Study of the Gubernatorial Elections in North

ruang di antara aktor sosial terlihat dalam kemunculan narasi-narasi, simbol-simbol dan pendudukan lahan di kota.

Dalam melihat lebih dalam gerakan Populisme Islam di Sumatera Utara, diajukan beberapa pertanyaan pokok seperti, bagaimana setting sosial dan perubahan yang menyebabkan kemunculan gerakan populisme Islam di sini? Bagaimana mereka bisa beradaptasi dalam berbagai momentum dan berumur lebih panjang dari gerakan sejenis di daerah lain di Indonesia? Bagaimana politik elektoral mempertemukan gerakan ini dengan para rente bisnis dan oligarki?. Untuk mengelaborasi jawaban-jawaban dari pertanyaan ini, pembahasan akan dilakukan dalam beberapa bagian. Pertama, setting sosial dan perubahan ekonomi di Medan. Kedua, kemunculan gerakan populisme Islam sebagai respon dari perubahan tersebut. Ketiga, bagaimana gerakan populisme Islam membangun aliansi politik dengan oligarki dan memberi ruang pada para pemburu rente. Ini semua mengandaikan terjadinya katalisasi perubahan umat, tetapi di sisi lain juga mengarah pada kecenderungan kemunculan gaya-gaya neo-orde baru.

### **Perubahan Ekonomi dan Perebutan Ruang Kuasa**

Sejak lama Sumatera Utara dikenal sebagai lahan subur bagi ragam komoditi seperti perkebunan sawit dan karet, beragam perusahaan baik lokal maupun internasional memiliki kontrak dagang di sini. Beragam bangsa datang ke sini untuk melakukan kontak dagang, mulai dari Eropa, India, Tionghoa, Arab, dan lainnya. Tan Malaka menyebut daerah ini dengan istilah "tanah emas".

---

Sulawesi," in *Democratization in Post-Suharto Indonesia*, Marco Bunte and Andreas Ufen (eds.) New York, Routledge, 2009, 141.

“Goudland, tanah emas surga buat kaum kapitalis. Tetapi tanah keringat air mata maut, neraka buat kaum Proletar. Di sana berlaku pertentangan yang tajam antara modal dan tenaga, serta antara penjajah dan terjajah”.<sup>5</sup> Tulisan Tan Malaka ini merupakan keprihatinan sebagai asisten inspektur di sekolah-sekolah untuk anak-anak buruh Indonesia yang dikelola Senembah Company, perkebunan besar milik Belanda yang paling maju di Sumatera Timur.<sup>6</sup> Selama kurang lebih dua tahun di Deli, Desember 1919 hingga Juni 1921, dia dibayangi kenangan memilukan tentang kehidupan nestapa golongan buruh, kaum pekerja Indonesia terhisap dan tertindas, yang kala itu disebut kuli kontrak. Puncak dari krisis ini adalah respon para ulama republikan yang mengeluarkan fatwa mendukung revolusi sosial 1946, melawan feodalisme kerajaan dan imperialisme Belanda.

Medan sebagai ibu kota Sumatera Utara pernah dijuluki sebagai kota terbesar ketiga di Indonesia yang berfungsi sebagai kota satelit dan memicu pertumbuhan ekonomi di wilayah Sumatera. Secara nasional Sumatera Utara merupakan daerah dengan lahan perkebunan sawit terbesar kedua setelah Riau Pekanbaru dan menjadikan komoditi ini sebagai primadona ekonomi. Selain itu, industri pertambangan, ekspansi properti dan pusat-pusat perbelanjaan di kota juga semakin pesat, diiringi juga dengan kegiatan bisnis lain secara atraktif. Namun, praktek politik dan penyelenggaraan pemerintahan yang tidak bersih dan profesional, koruptif secara gradual memperburuk keadaan secara umum daerah ini. Pasca reformasi, dua gubernur secara berturut-turut di sini

---

<sup>5</sup> Tan Malaka, *“Dari Penjara ke penjara I”*. Jakarta: LPPM Tan Malaka, 2007

<sup>6</sup> Anthony Reid. *The Blood of the People: Revolution and the end of Traditional Rule in Northern Sumatra*. NUS Press, 2014

tersangkut kasus korupsi. Di Medan kasus serupa juga terjadi, di mana dua walikota secara berturut juga tersangkut masalah korupsi dan kemudian dipenjara.

Di kota, pusat-pusat perdagangan banyak didominasi oleh pebisnis Tionghoa, menyusul setelahnya pebisnis Minang, dan etnis lainnya. Dominasi Etnis Tionghoa sebagai Borjuasi Dagang setidaknya sudah kokoh sejak peralihan abad 19 ke 20. Tokoh fenomenal dalam hal adalah Tjong A Fie, seorang pebisnis sekaligus orang kuat yang berpengaruh secara ekonomi dan politik.<sup>7</sup> Di sini, dilihat orang-orang muslim dan tidak terbatas pada mereka menjadi kelas pekerja dengan majikan Etnis Tionghoa. Selain dominasi bisnis, kemudian, perkembangan mereka mengarah pada gerak politik yang lebih terbuka pada kerja kebudayaan dan keagamaan secara lebih massif. Mereka mendirikan rumah-rumah Ibadah dengan bangunan tinggi, patung-patung sesembahan yang mereka hormati dibangun secara besar. Dominasi simbol dalam ruang-ruang kota ini yang antara lain memicu konflik di beberapa tempat seperti di Tanjung Balai 2016.

Sebagaimana di kota lainnya, kehadiran Tionghoa telah dianggap menjadi salah satu penyebab konflik, pandangan dan perlakuan tersebut bukan hanya dianggap sebagai warisan politik kolonial, melainkan sudah dianggap sebagai suatu kenyataan sejarah yang tidak pernah berubah.<sup>8</sup> Selanjutnya, pertumbuhan rata-rata ekonomi Sumatera Utara dalam satu decade terakhir berkisar di antara 5 persen, secara mencolok terlihat ekspansi lahan bisnis dan pusat perbelanjaan modern di

---

<sup>7</sup> Usman Pelly, *Urbanisasi dan adaptasi. Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing*, Jakarta:LP3ES, 1998, 139-140 dan 164-165

<sup>8</sup> Nasrul Hamdani, *Komunitas Cina di Medan; Dalam Lintasan Tiga Kekuasaan 1930-1960*, Jakarta: LIPI Press, 9

kota, di mana selain menunjukkan kemegahan dan gemerlap kota juga menimbulkan konflik dengan gerakan Islam. Sejak 2012 terdapat belasan lokasi Mesjid yang dibongkar dan atau digantikan tempatnya dengan pusat-pusat bisnis modern. Kasus ini membuat gerakan Islam dalam hal ini dimotori oleh Forum Umat Islam (FUI) melakukan perlawanan baik melalui jalur hukum, melalui pengadilan, dan sejumlah demonstrasi. Mereka menganggap bahwa pembongkaran bangunan masjid dan ditukar fungsi menjadi pusat perbelanjaan modern adalah penistaan terhadap agama. Kasus ini tentu saja sempat menjadi berita panas yang menyita perhatian publik selama berbulan-bulan. Hingga kini, bahkan di beberapa lokasi konflik antara pengembang dengan pihak pengelola masjid masih terjadi.

Poros lain yang eksis dan berkembang di sini adalah para orang kuat lokal, bos-bos, yang mengoperasikan kekerasan dan pengamanan bisnis. Beberapa catatan para peneliti menegaskan ada beberapa masalah besar yang terkait demokrasi di sini. Desentralisasi yang diterapkan di daerah di Indonesia untuk mengkonter kekuasaan terpusat justru digunakan oleh sejumlah oligarki untuk mengelola dan melokalisir kekuasaan. Oligarki, kata Jefferey Winter adalah rezim di mana segelintir orang berada di atas angin, *de jure* atau *de facto*. Bagi Winters, Oligarki juga bermakna sebagai strategi politik yang diterapkan oligarki untuk mempertahankan status oligarki mereka.<sup>9</sup> Winters menetapkan bahwa kekayaan harus dimiliki secara individual, fokusnya adalah pada individu yang super kaya. Dalam kondisi tertentu, oligarki dapat mengalihdayakan keterlibatan politik mereka kepada

---

<sup>9</sup>Jefferey A Winters. "Oligarchy and Democracy in Indonesia". *Indonesia*, 96, (2013), 11-33.

pihak ketiga dan bertindak secara atomistis dengan cara yang lebih jauh memajukan tujuan bersama mereka..

Maraknya orang kuat lokal dalam praktik pemburuan rente-rente yang terdapat di masyarakat, salah satunya adalah melalui kontrol terhadap proses pengelolaan pemerintahan daerah, termasuk *economical resources* maupun *political resources* yang ada di daerah. Kuatnya fenomena bos lokal tidak hanya mengamankan *economical resources* tetapi juga melakukan pembajakan (*hijacking*) terhadap institusi formal negara maupun non-formal negara. Pembajakan terbukti melalui penguasaan instrumen demokrasi seperti legislatif, aksi massa, birokrasi, maupun lembaga-lembaga seperti koperasi. Sehingga konsepsi bos lokal memberikan sebuah testimoni bahwa demokratisasi yang terjadi di daerah mensyaratkan perubahan dan hambatan masyarakat terhadap peraturan bos.<sup>10</sup> Kemampuan bos lokal diperlihatkan dalam meramu kepentingan politik tertentu, yang bisa secara kompatibel selaras dengan kepentingan masyarakat dalam upaya mempertahankan terhadap penguasaan lahan tersebut. Kemampuannya dalam mengakses sumber-sumber kekuasaan yang ada dimasyarakat membuatnya berperan sentral sebagai penentu ke arah mana kepentingan masyarakat terkooptasi. Bekerjanya sistem patron-klien, asimilasi kepentingan masyarakat dan bos lokal, membuat orang kuat lokal berkuasa mengendalikan kepentingan petani pada tataran mendua (*camouflase interest*).

Gambaran peranan orang kuat lokal dalam menguasai *economical resources* maupun *political resources* didaerah seperti diterangkan oleh Syarif Hidayat di mana terjadi kolaborasi bisnis, jawara, dan bekerjanya kekerasan

---

<sup>10</sup> John Tayer Sidel, *Capital, Coercion, and Crime; Bossisme in Phillipines*, Standford, Standford University Press, 1999, 33-34.

dalam sistem politik maupun birokrasi di Banten.<sup>11</sup> Penelitian ini melihat kecenderungan yang berbeda dalam konteks kasus peneliti dan yang telah diteliti oleh Sidel, Migdal, maupun Syarif Hidayat. Di antaranya adalah mengenai keberlanjutan kekuasaan bos lokal yang terjadi secara otomatis, bergerak secara fleksibel-akomodatif dengan gerakan Islam, dan bagaimana ia menjadi parasit dalam negara formal. Penerapan strategi yang dilakukan oleh bos lokal dalam arena konflik sangat bergantung pada besarnya modal yang dimiliki dan juga struktur modal dalam posisinya di lingkup sosial, modal berperan sebagai penguat manuver bos lokal untuk meningkatkan posisi mereka dalam suatu arena pertarungan, modal memberi peran aktif bagi bos lokal dalam menentukan posisi dan menaikkan jenjang sosial.

Merujuk pada konsep Migdal tentang kemunculan *lokal strongmen*, salah satu sumber-sumber kekuasaan yang mereka miliki di antaranya adalah sumber daya ekonomi atau kekayaan yang dimiliki, misal sebagai tuan tanah atau orang kaya. Migdal mencoba menerangkan tentang orang kuat lokal yang berhasil melakukan kontrol sosial. Dalam konteks ini, Migdal mengatakan: "... Mereka berhasil menempatkan diri atau menaruh anggota keluarga mereka pada sejumlah jabatan penting demi menjamin alokasi sumber-sumber daya berjalan sesuai dengan aturan mereka sendiri ketimbang menurut aturan-aturan yang dilontarkan dalam retorika resmi, pernyataan kebijakan, dan peraturan perundang-undangan yang telah ditetapkan. Kedua, orang kuat lokal melakukan kontrol sosial dengan menyertakan beberapa komponen penting yang dinamakan "strategi bertahan hidup" penduduk setempat. Dengan kondisi seperti itu, orang kuat bukan

---

<sup>11</sup> Syarif Hidayat, "Shadow State...? Bisnis politik di Provinsi Banten", dalam *Politik Lokal di Indonesia* (2007)



saja memiliki legitimasi dan memperoleh banyak dukungan di antara penduduk lokal, tetapi juga hadir untuk memenuhi kebutuhan pokok dan tuntutan para pemilih atas jasa yang diberikan. Para penulis yang mengikuti Migdal cenderung membingkai diskusi mereka dengan istilah “personalisme”, “klientisme”, dan “hubungan patron-klien”. Pola ini kemudian juga terjadi karena orang kuat lokal ditempatkan sebagai patron yang memberi kebaikan personal bagi klien yang melarat dan para pengikut di daerah kekuasaan mereka. Ketiga, berhasilnya orang kuat lokal “menangkap” lembaga-lembaga dan sumber daya negara merintang atau menyetujui upaya pemimpin negara dalam melaksanakan pelbagai kebijakan. Orang kuat lokal membatasi otonomi dan kapasitas negara, penyebab kelemahan negara dalam menjalankan tujuan berorientasi perubahan sosial, serta memperbesar ketakterkendalian dan kekacauan.

Secara organisasional, struktur keorganisasian kelompok-kelompok ini juga mencerminkan struktur negara<sup>12</sup>. Struktur organisasinya tersusun dari para orang kuat lokal atau para jagoan, di mana bos lokal merupakan bawahan dari tingkat cabang yang lebih tinggi, dan sekaligus juga tetap mempertahankan daerah otonom mereka. Sementara negara tak bisa sepenuhnya mengendalikan preman, kondisi di mana organisasi preman tergantung pada patron politik tertentu ini, menjadi ‘tali kekang’ yang bisa ditarik bilamana diperlukan. Pada tahun 1980an dan 1990an, ketika proyek pembangunan membanjiri daerah, orang kuat lokal yang terhimpun dalam organisasi kemasyarakatan pemuda seperti Pemuda Pancasila muncul cukup subur. Kelompok ini merupakan broker politik yang dapat menghalalkan

---

<sup>12</sup> Loren Ryter, “Pemuda Pancasila: The last loyalist free men of Suharto's order?”, *Indonesia*, 66, (1998), 45-73.

segala cara sehingga bersedia menyediakan banyak kekuatan yang dibutuhkan oleh para birokrasi untuk meleraikan aksi mogok buruh, mengacau demonstrasi mahasiswa, menghalau protes kelompok oposisi, dan segala pelayanan yang berhubungan dengan perkara ekonomi politik.<sup>13</sup> Pemuda Pancasila pun dirasa perlu oleh elit politik lokal untuk memastikan kestabilan politik dan yang terpenting adalah untuk memastikan Golongan Karya menang di wilayah kekuasaannya.

Kajian patronase dalam ilmu politik lebih sering dikaitkan dengan konteks politik kepartaian. Patronase sering kali dipahami sebagai sistem insentif atau sebuah 'mata uang' politik yang digunakan untuk membiayai aktivitas dan respon politik.<sup>14</sup> Patronase diyakini sebagai sebuah jalan yang digunakan oleh para politisi di partai politik untuk mendistribusikan sesuatu yang spesifik dalam *public goods* yang akan dipertukarkan dengan dukungan politik dari yang diberi. Dalam patronase politik, pola hubungan kedua pihak lebih berwatak dualistik dan lebih mencerminkan pertukaran politik timbal balik yang asimetris. Sebuah hubungan yang ditandai oleh pemberian sumber daya ekonomi dan politik dari sang patron yang biasanya memiliki kekuasaan yang bersifat personal dan adanya pamrih loyalitas dan dukungan politik dari sang penerima 'derma'.<sup>15</sup> Pola pertukaran politik inilah yang dikenal sebagai bentuk klientelisme.

---

<sup>13</sup> Leo Agustino, "Patronase Politik Era Reformasi: Analisis Pilkada Di Kabupaten Takalar Dan Provinsi Jambi", *Jurnal Administrasi Publik*, 11, 2, 2(014)

<sup>14</sup> Hasrul Hanif. "Politik Klientelisme Baru dan Dilema Demokratisasi di Indonesia", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Volume 12, Nomor 3, (Maret 2009), 257-390.

<sup>15</sup>*Ibid.*,

Terdapat dua elemen penting yang melekat dalam pola hubungan klientelisme.<sup>16</sup>Pertama, pada pola pertukaran ini, dua pihak terlibat dalam penyediaan barang dan layanan dan saling berbagi manfaat yang menguntungkan satu sama lain dalam kondisi relatif sukarela, sehingga pola klientelisme ini tidak bisa ditemukan dalam sistem politik yang otoriter ataupun dalam model hubungan perbudakan. Patron mempertukarkan sumber daya, berupa pekerjaan dan perlindungan, dengan suara, dukungan, dan loyalitas klien. Keduanya terhubung melalui jalinan kepentingan dan 'pertemanan'. Kedua, terdapat ketidaksetaraan yang berlangsung dalam pertukaran tersebut. Ketidaksetaraan ini berlangsung dikarenakan sang patron memiliki beragam sumber daya, sementara klien mentransformasikan pola hubungan tersebut menjadi pola vertikal. Dalam pola hubungan yang klientelistik, sang patron memanfaatkan kedekatannya dengan kliennya untuk membangun relasi hierarkis melalui pemenuhan kebutuhan tertentu (pekerjaan, izin, kontrak, dan sebagainya).<sup>17</sup> Dalam istilah pasaran di Medan, praktek politik dalam logika patron klien dikenal dengan istilah "politik toke" atau "politik bandar", praktek ini bukan hanya dilakukan oleh partai politik, bahkan beberapa aktivis juga bisa masuk dalam permainan ini, di mana biasanya mereka memobilisir para demonstran berbayar yang melakukan aksi demonstrasi tergantung pada siapa 'toke' yang bayar dan mensponsori aksi tersebut.

---

<sup>16</sup>*Ibid.*,

<sup>17</sup> Gerry van Klinken. "The limits of ethnic clientelism in Indonesia", *Review of Indonesia and Malaysian Affairs*, vol 42, no 2 (2008), 35-65.

Seorang peneliti yang tekun mendalami sosiologi politik di Sumatera utara adalah Vedi R. Hadiz, dia menceritakan bagaimana sistem politik pada masa Orde baru dan Reformasi. Studi Vedi R. Hadiz ini sangat membantu dalam menemukan fase perkembangan dari masa Orde Baru ke sistem Reformasi yang menjelaskan bagaimana kemunculan oligarki dan praktek patron klien di sini. Perpindahan sistem Orde Baru ke Reformasi di Indonesia ternyata dalam kasus Sumatera Utara belum tuntas. Sistem Reformasi hanya bayangan saja, karena pengaruh sistem perpolitikan Orde Baru sangat kuat.<sup>18</sup> Menurutnya sangat keliru untuk mengatakan Indonesia sedang dalam suatu masa transisi, justru sebaliknya, pola-pola baru dan dinamika-dinamika penting dari penggunaan kekuasaan sosial, ekonomi, dan politik sedikit banyak telah mendapat bentuk. Karenanya, kekerasan, politik uang, serta dugaan pembunuhan dan penculikan yang bermotif politik yang secara khusus mewarnai sistem politik di banyak daerah seperti Sumatera Utara, bukan sebagai suatu gejala konsolidasi atau pematangan demokrasi, melainkan didasarkan pada logika yang sudah berakar. Keadaan ini tidak membuat orang kuat lokal merasa terancam, mereka justru diuntungkan dengan adanya reformasi politik di Indonesia.<sup>19</sup> Dengan semboyan *good governance*, desentralisasi justru melancarkan jalan bagi kebangkitan dan konsolidasi orang kuat lokal.<sup>20</sup> Marco Bunte dan Andreas Ufen merangkum berbagai efek samping desentralisasi yang cenderung terjadi di Indonesia, yaitu maraknya korupsi dan politik uang, konsolidasi oligarki lokal, dan meningkatnya sektarianisme dan

---

<sup>18</sup> Vedi R Hadiz, "Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia pasca-Soeharto", Jakarta: LP3ES, 2005, 235-253

<sup>19</sup> Vedi R Hadiz, *Localising...*

<sup>20</sup> *Ibid.*, 3-4

primordialisme.<sup>21</sup> Ryan Tans menelusuri sumber-sumber kekuatan yang beraliansi menjaga dan melestarikan kekuasaan di Sumatera Utara. Para mafia bekerja mengoperasikan kekuasaan, didukung oleh mesin partai yang sejak awal mendukung pencalonan kepala daerah, ditambah lagi dengan organisasi mobilisasi dukungan. Ini semua menguatkan operasi perebutan kekuasaan di era demokratisasi.<sup>22</sup> Studi lain mengenai demokrasi di Sumatera Utara di lakukan oleh Deasy Rahmawati. Dalam kajiannya dia menemukan bahwa sementara kepala daerah memainkan kerja-kerja populis yang disukai banyak oleh pendukungnya, tetapi demokrasi di sini terancam tenggelam oleh praktek para oligarki dan dalam genggaman para pemburu rente.<sup>23</sup>

Uswa Harahap meneliti bagaimana transformasi orang kuat di Medan terutama terkait kemunduran pengaruh Olo Panggabean dan kemunculan kontendernya sejak awal 2000an.<sup>24</sup> Mereka memiliki popularitas yang tinggi di Sumatera Utara, khususnya di beberapa daerah seperti Medan, Langkat, dan Mandailing Natal.

---

<sup>21</sup> Marco Bunte. "Indonesia's Protracted Decentralization: Contested Reforms and Their Unintended Consequences" in Marco Bunte and Andreas Ufen (eds), *Democratization in Post-Suharto Indonesia*, 2009

<sup>22</sup> Ryan Tans, *Mafias, Machines and Mobilization: the Sources of Local Power in Three Districts in North Sumatra Indonesia*, a thesis submitted for the degree of Master of Arts Department of Southeast Asian Studies National University of Singapore 2011

<sup>23</sup> Desi Rahmawati, *Demokrasi dalam Genggaman Para Pemburu Rente*, Yogyakarta: PolGov UGM, 2018

<sup>24</sup> Uswatun Hasanah Harahap, *Kelompok Kekerasan Dan Dinasti Politik: Studi tentang Keberlanjutan Aktor Lokal di Sumatera Utara pada Masa Orde Baru dan Reformasi*, Tesis Pascasarjana UGM, 2016

Di Sumatera Utara, terdapat empat model peran *Oligarki*, yaitu: pertama, dalam bentuk Organisasi Kepemudaan. Dengan mengorganisir kekuatan massa dan kekerasan, Organisasi Kepemudaan meraih kepercayaan baik dari aparat pemerintah maupun pengusaha terkait keamanan di wilayah mereka. Kedua, pebisnis-konglomerat, dengan luasnya relasi bisnis, sumber daya ekonomi dapat mereka raih melalui negosiasi dan pola manajerial. Sementara model ketiga berperan sebagai politisi, yang memiliki kewenangan untuk mengatur pihak mana sebagai pengelola sumber daya negara di wilayah kewenangannya. Keempat, filantropi. Kedermawanan Nampak ditunjukkan lewat aksi populis keagamaan lewat sebuah yayasan yang mengerjakan pelayanan pembersihan rumah ibadah di beberapa kota di sini, mengadakan perlombaan, menyantuni anak yatim dan fakir miskin, dan pemberian beasiswa. Selain itu, yayasan ini juga telah memberikan sejumlah donasi untuk pembangunan gedung-gedung untuk aktifitas keagamaan di beberapa organisasi Islam dan beberapa gedung di beberapa kampus di kota.

### **Titik Temu Populisme Islam dan Oligarki**

Populisme selalu berasosiasi secara spesifik kultural dan meniscayakan penggunaan pijakan yang memiliki referensi dan simbolisme bermakna dalam konteks tertentu. Halliday mengatakan bahwa Islam memiliki khazanah nilai, simbol, dan gagasan yang memungkinkan diturunkannya menjadi sistem politik sosial kontemporer.<sup>25</sup> Islam berpotensi menyediakan sumber daya budaya bagi ekspresi keluhan atas kondisi

---

<sup>25</sup> Fred Halliday, *Nation and Religion in the Middle East*, London: Saqi books, 2000

sosial yang memungkinkan berlawanan dengan pemahaman umum tentang apa yang adil dan baik yang secara fakta historis selalu mengalami daur ulang makna dan tidak selalu sesuai dengan dan berhubungan dengan doktrin Islam. Di sini, agen sosial Islam berhasil berkat kemampuan mereka mengadaptasi khazanah budaya yang dihormati untuk tujuan-tujuan baru.<sup>26</sup> Untuk tujuan gerakan politik, populisme Islam dapat menjadi tempat bagi hasrat politik Islamisme, mungkin juga gerakan ini bukan untuk mencapai tujuan yang mereka inginkan tetapi sekedar memberi jalan bagi oligarki tetap menguasai sumberdaya ekonomi dan politik. Sementara bagi pemerintah, kekuatan Islam dapat menjadi tandingan untuk mendomestifikasi kekuatan politik kaum kiri yang biasa menjadi kritik bagi pemerintah.

Istilah *Islamic Populism* dalam kajian ini merujuk pada defenisi yang dikembangkan oleh Vedi R. Hadiz. Dia mengatakan bahwa Populisme Islam muncul sebagai respon kaum muslim atas perubahan dan kapitalisme global yang kontradiktif.<sup>27</sup> Respon ini juga berkesan frustatif dari kalangan Islam yang berada dalam kelas yang tidak diuntungkan, kelas menengah yang tanggung dan belum sepenuhnya dapat mengakses ekonomi politik. Dalam berbagai aksi populisme Islam di Sumatera Utara para orator selalu menggaungkan kepada para demonstran tentang retorika politik anti aseng, anti-asing, anti kapitalisme, anti liberalism, anti sekulerisme, dan anti komunisme. Semua ini ditujukan kepada pemerintah Joko Widodo dan golongan yang terafiliasi kepadanya. Mereka

---

<sup>26</sup> Carrie Rosafsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, activism, and political change in Egypt*, Columbia University Press, 2002, 157.

<sup>27</sup> Vedi R Hadiz, "Indonesian Political Islam: Capitalist Development and the Legacies of the Cold War", *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 30, 1, (2011), 3-38.

meyakini bahwa negeri ini sudah dijajah oleh Tionghoa, negeri ini dianggap hancur karena kapitalisme-liberalisme, dan komunisme.

Jenis aliansi kelas dalam gerakan populisme Islam menurut vedit R Hadiz: pertama, Kelas menengah perkotaan. Kelas ini umumnya diasosiasikan kepada agenda sosial politik sekuler dan bersifat teknokratik. Namun, sekarang kelas ini banyak mengisi gerakan populisme Islam. Mereka orang terdidik, tetapi posisi ekonomi politik mereka masih rentan. Kedua, kaum borjuasi ikut mendukung proyek populisme Islam. Ini tampak paradoks ketika melihat sementara kaum borjuasi memiliki akses terhadap modal ekonomi dan politik yang mapan tetapi masuk dalam retorika populisme Islam soal keadilan sosial yang dituntut oleh umat Islam. Ketiga, konstituen populisme Islam berasal dari kaum miskin kota. Kelas ini semakin besar ketika dihadapkan dengan ekspansi kapitalisme global yang merubah lanskap sosial ekonomi di banyak tempat. jadi gabungan dari kelompok masyarakat kelas menengah dan urban, borjuasi urban yang termarginalkan bergabung dengan kaum miskin kota yang tidak terorganisasi.

Politik adalah di mana kekuatan dan relasi, dalam ekonomi, dalam sosial, dan kebudayaan, harus menjadi aktif bekerja untuk memproduksi bentuk partikular kekuasaan, dan bentuk-bentuk dominasi. Dalam logika ini kelompok-kelompok kepentingan seperti oligarki elit bisa saja membangun aliansi dengan poros manapun sepanjang ada kecocokan kepentingan. Kemudian, argumen Hadiz yang kedua tersebut di atas tentang aliansi borjuis yang mendukung proyek populisme Islam juga lebih jelas bagaimana nalar kekuasaan bisa menghasilkan titik temu kepentingan walaupun secara basis pemikiran berseberangan secara diametral.



Ada beberapa arena yang bisa dilihat untuk menjelaskan pertemuan ini. Pertama, diskursus agama di ruang publik. Saat ini agama telah memiliki posisi penting dalam diskursus ruang publik.<sup>28</sup> Tuntutan untuk mengkonsumsi agama masyarakat post sekuler sangat tinggi.<sup>29</sup> Modernitas telah mengalami krisis legitimasi terutama pasca 9/11, kemudian agama dalam konteks ruang publik diproyeksikan untuk menciptakan ruang komunikasi yang setara guna menemukan “*civic virtues*” dalam membangun kehidupan damai.<sup>30</sup> Desakan agama di ruang publik, tuntutan kaum muslim untuk hidup lebih islami, membuat poros-poros kekuatan di luar itu beradaptasi. Kaum Islam populis terus menggaungkan retorika Islam dalam kehidupan politik modern, sementara di sisi lain, terdapat kekosongan demokrasi liberal yang mengandalkan gagasan modern berbasis kompetensi dan program-program kemajuan dan janji kesejahteraan, dan absennya peranan kalangan Islam moderat dalam usaha pengadaban dalam desentralisasi dan disorientasi proyek demokratisasi di daerah.

Di Medan, Pemuda Pancasila yang sebelumnya dipersepsikan sebagai kelompok preman, sering membuat kericuhan sosial dan berkonflik dengan Ikatan Pemuda Karya (IPK) di kota, perlahan merubah citra mereka ke arah yang lebih Islami.<sup>31</sup> Strategi yang mereka

---

<sup>28</sup> J Casanova, “Religion, the new millennium, and globalization”, *Sociology of Religion*, 62, 4, (2001), 415-441.

<sup>29</sup> Bryan S Turner, “Post-secular Society: Consumerism and The Democratization of Religion”. *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, 2012, 135-158.

<sup>30</sup> C Hirschkind. “Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic”, *Cultural Anthropology*, 16, 1, (2001), 3-34. Lihat juga Jurgen Habermas, “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, 14, 1, (2006), 1-25.

<sup>31</sup> Wawancara dengan Nafi, Anggota Organisasi Pemuda Pancasila, di Medan Tanggal 12 Maret 2018

kembangkan untuk kerja perbaikan ini adalah dengan cara merekrut aktivis-aktivis pemuda Islam, aktivis organisasi mahasiswa Islam masuk dalam keanggotaan. Hal ini dilakukan karena elit organisasi menyadari akan citra buruk dari masyarakat terhadap mereka.<sup>32</sup> Aktor-aktor baru inilah yang mewarnai aktifitas organisasi PP. setidaknya ini sudah dilakukan dalam lima tahun terakhir. “kami melaksanakan beberapa kegiatan keagamaan seperti pengajian rutin, peringatan maulid nabi, Isra Mi’raj, safari Ramadhan dan lomba busana muslim.”<sup>33</sup> Di sini mereka mengembangkan kegiatan populis Islam dan berusaha menjelaskan perubahan perspektif organisasi.

Kedua, arena elektoral. Pemilihan Gubernur sejatinya merupakan mekanisme pergantian kepemimpinan demokratis secara berkala lima tahunan. Namun, arena itu berubah menjadi lahan kontestasi kekuasaan yang melibatkan pertarungan identitas, dan kehormatan agama. Anehnya, keadaan seperti ini tidak terjadi pada kasus pemilu legislatif, setidaknya masalah-masalah serupa tidak muncul secara signifikan. Tampaknya pergeseran paradigma politik ini disebabkan antara lain apatisme publik terhadap kemungkinan perubahan yang menguntungkan dari proses pergantian rezim politik. Kemudian, politik elektoral di Indonesia mengalami kebuntuan strategi karena kemenangan hanya membutuhkan syarat modal uang yang banyak. Dengan kata lain, politik elektoral di sini berbiaya tinggi, sementara politik modern dengan gagasan programatik, dengan prinsip meritokrasi sulit diajukan di hadapan

---

<sup>32</sup> Wawancara dengan bang Sitorus, Aktifis Mahasiswa Islam dan Anggota Pemuda Pancasila, di Medan Tanggal 12 Maret 2018

<sup>33</sup> Wawancara dengan ahmad, Aktifis mahasiswa Islam dan Anggota Pemuda Pancasila, di Medan Tanggal 12 Maret 2018

publik. Akhirnya, para *political entrepreneur* mencoba memanfaatkan politik tradisional dengan cara memicu sisi emosional berupa identitas etnik dan agama, strategi ini terasa lebih mudah, murah, dan menang.

Ketiga, Faktor Aktor Elit. Di ajang ini, ada dua pasangan calon gubernur yang berlaga di pemilihan Gubernur Sumatera Utara 2018. Pertama, pasangan Edi Rahmayadi-Musa Rajekshah. Pasangan ini diusung oleh partai Gerindra, Golkar, PKS, Nasdem, Demokrat, PAN, dan PKB. Sementara, kompetitor mereka adalah pasangan Jarot Saiful Hidayat-Sihar Sitorus. Pasangan ini diusung oleh PDIP, PPP, dan PKPI. Ada argumen yang mengatakan bahwa koalisi yang terbangun dipersepsikan secara kuat berdasarkan poros-poros koalisi nasional, dan terkait dengan mendukung atau oposisi pemerintah, serta pendukung presiden Jokowi 2 periode atau tidak. GNPf Sumut dan GAPAI (Gerakan Anti Penistaan Agama Islam Sumatera Utara) lebih sentimentil lagi, mereka mengidentifikasi apakah partai-partai tersebut masuk golongan partai penista agama atau pembela agama (dikaitkan dalam kasus Ahok). Argumen ini semakin kuat merujuk pada kalender kegiatan KPU yang mengkonfirmasi bahwa tahapan pemilihan presiden juga akan dimulai pada paruh kedua tahun 2018 ini juga. Namun, faktanya tidak sesederhana itu karena bangunan koalisi nampak lebih kompleks. Misalnya, pertama, koalisi Edy Rahmayadi-Musa Rajeckshah terdiri dari partai oposisi pemerintah nasional (Gerindra dan PKS) dan juga partai-partai pendukung pemerintah (Golkar-PAN-Nasdem, PKB). Kedua, koalisi partai pendukung pemerintahan Jokowi yaitu PDIP-PPP-PKPI yang mengusung pasangan Djarot Saiful Hidayat-Sihar Sitorus.

Fakta politik ini tidak mengandaikan bahwa koalisi dibangun berdasarkan basis ideologis apalagi berorientasi eskatologis sebagaimana yang dituntut oleh partai berbasis agama dan kalangan islam populist, tetapi varian-varian koalisi tersebut disimplifikasi dengan variabel sederhana seperti kedekatan antar tokoh elit nasional, komposisi besaran kursi legislatif antara partai di daerah, jaringan kekeluargaan antar elit partai di daerah, kecenderungan pada figur populer yang memiliki elektabilitas tinggi, dan terakhir adalah transaksi. Sampai di sini dapat dilihat terang bahwa proses membangun koalisi yang terjadi itu sangat elitik. Konsekuensinya, suara arus bawah atau akar rumput sering kali tidak dipertimbangkan sebagai sesuatu yang benar-benar penting.

Djarot Saiful Hidayat, kader partai PDIP, eks wakil gubernur Ahok di Jakarta, dan Sihar Sitorus, seorang tokoh Kristen berpengaruh. Kedua figur ini dikapitalisir sebagai bahan propaganda untuk mengamplifikasi wacana dan memobilisasi sentiment politis. Sementara itu, lawan dari pasangan ini adalah Edi Ramayadi dan Musa Rajekshah. Pasangan ini berlatar belakang Militer-pengusahaan dan keluarga besar Pemuda Pancasila, tetapi diidentifikasi sebagai pasangan Islam-Islam, timnya membangun narasi keislaman dan atribut-atribut yang menyertainya. Pola gerakan diawali dengan produksi isu sebagai propaganda, kemudian disalurkan melalui media sosial dan diamplifikasi oleh para pendukung gerakan, sehingga menghasilkan gerakan mobilisasi masa di jalanan. Seorang aktivis gerakan ini mengatakan bahwa apa yang mereka lakukan adalah melanjutkan tuntutan akan kehadiran negara dan pemerintah untuk

menegakkan keadilan dan kehidupan yang Islami.<sup>34</sup> “Kita mengidentifikasi mana-mana kelompok pendukung gubernur yang terafiliasi dengan presiden Joko Widodo, yang pro Tionghoa, pro kapitalisme, pro asing, pro liberalism, sekuler dan komunis.”<sup>35</sup> Pernyataan ini lebih terlihat bagian dari framing ketimbang doktrin dasar agama tentang politik karena apa yang tampak sekarang adalah bahwa agama lebih cenderung sebagai komunitas politik daripada ekspresi spiritual, agama menjadi instrument politik jangka pendek tetapi dibayangkan sebagai keadaan yang berjangka panjang bahkan abadi.

Keempat, kompetensi gerakan dalam membangun aliansi lintas kelas atau multi kelas secara konkret. Ini mengandaikan ruang inkulsifitas bukan eksklusif secara wacana. Menguatnya gerakan Islam Populis di Sumatera Utara, tidak bisa hanya dilihat sebagai respon solidaritas dalam kasus penistaan Alquran di Jakarta, tetapi gerakan ini telah memiliki rasionalisasi yang berakar kuat pada kesejarahan di sini. Padahal dalam beberapa hal, aliansi ini bertabrakan secara basis konstituen islam populis dengan aliansi mereka seperti oligarki, juga secara tradisi, terminologi, dan pencitraan yang dipakai oleh islamis populism.

## Kesimpulan

Islam Populis akan terus mendapatkan jalan menggiatkan aktifitasnya ketika sumber-sumber kekuatan untuk menopang mereka bisa dijadikan kawan koalisi

---

<sup>34</sup> Wawancara dengan Afrian, aktifis GNPf Sumatra Utara, 19 Maret 2018. Pernyataannya juga bisa diperkaya dengan beberapa statemen resmi GNPf SU terkait Pilgubsu 2018 yang dirilis di media.

<sup>35</sup> Wawancara dengan Hendra, seorang relawan muslim Cyber Army dan tergabung di GNPf Sumatera Utara, 17 Maret 2018.

politik. Meskipun begitu komposisi dari sumber kekuatan yang ada dapat juga menjelaskan perseteruan politik di antara mereka. Dasar koalisi ini masih seputar memperebutkan kekuasaan dalam hal-hal yang mereka sepakati. Karena Islam populis mendapatkan dukungan dari elit Oligarki, maka hal ini membuat Islam populis terlihat sebagai media, jalan mulus bagi keberlangsungan oligarki. Mereka bisa lebih kuat ketika para pejabat yang mengarahkan kantor eksekutif, birokrasi, dan majelis berkumpul untuk mendistribusikan perlindungan negara di antara mereka sendiri dan kontraktor bisnis sekutu mereka. Demikian halnya dengan mesin partai mengerahkan sumber daya partai, kekuatan legislatif, dan pengaruh di dalam birokrasi supra-lokal untuk mendominasi politik lokal. Ketika oligarki melihat ada organisasi sosial yang berkembang dengan baik seperti gerakan Islam populis ini, maka mereka mencoba untuk mendapatkan keuntungan dengan memobilisasi konstituensi yang sebelumnya dikecualikan.

Koalisi mobilisasi berbasis propaganda agama yang diperluas telah menghasilkan basis pemilih populer yang lebih luas daripada dari sekedar mesin partai dan organisasi pemuda. Strategi-strategi yang dipilih oleh masing-masing poros untuk mendapatkan kekuasaan dibatasi oleh sumber daya yang dapat mereka peroleh dari lembaga-lembaga yang menjadi basis mereka. Peluang kontestasi di antara mereka menyiratkan bahwa kekuatan politik di Indonesia sedang disentralisasi kembali dan demokratisasi masih perlu perbaikan.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Agustino, Leo., "Patronase Politik Era Reformasi: Analisis Pilkada Di Kabupaten Takalar Dan Provinsi Jambi", *Jurnal Administrasi Publik*, 11, 2, 2(014)
- Bunte, M., "Indonesia's Protracted Decentralization: Contested Reforms and Their Unintended Consequences" in Marco Bunte and Andreas Ufen (eds), *Democratization in Post-Suharto Indonesia*, 2009
- Casanova, J., "Religion, the New Millennium, and Globalization", *Sociology of Religion*, 62, 4, (2001), 415-441.
- Habermas, J., "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14, 1, (2006), 1-25.
- Hadiz, Vedi R., "Indonesian Political Islam: Capitalist Development and the Legacies of the Cold War", *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 30, 1, (2011), 3-38.
- \_\_\_\_\_, *Localising Power in Post-authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*, Stanford University Press, 2010, 92-93.
- \_\_\_\_\_, "Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia pasca-Soeharto", Jakarta: LP3ES, 2005, 235-253

- Halliday, Fred., *Nation and Religion in the Middle East*, London: Saqi books, 2000
- Hamdani, Nasrul., *Komunitas Cina di Medan; Dalam Lintasan Tiga Kekuasaan 1930-1960*, Jakarta: LIPI Press, 9
- Hanif, H., "Politik Klientelisme Baru dan Dilema Demokratisasi di Indonesia", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Volume 12, Nomor 3, (Maret 2009), 257-390.
- Harahap, H. Uswatun, *Kelompok Kekerasan Dan Dinasti Politik: Studi tentang Keberlanjutan Aktor Lokal di Sumatera Utara pada Masa Orde Baru dan Reformasi*, Tesis Pascasarjana UGM, 2016
- Hidayat, Syarif., "Shadow State...? Bisnis politik di Provinsi Banten", dalam *Politik Lokal di Indonesia* (2007)
- Hirschkind, C., "Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic", *Cultural Anthropology*, 16, 1, (2001), 3-34.
- Malaka, Tan., *"Dari Penjara ke Penjara I"*. Jakarta: LPPM Tan Malaka, 2007
- Malley, Michael, "New Rules, Old Structures and the Limits of Democratic Decentralisation," in *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation & Democratisation*, Edward Aspinall and Greg Fealy (eds.) Singapore: ISEAS, 2003: 102-116.
- Mietzner, Marcus, "Local Democracy: Old Elites are Still in Power, But Direct Elections Now Give Voters a Chance," *Inside Indonesia* 85 (Jan-Mar 2006), 17-18.
- \_\_\_\_\_, "Indonesia and the Pitfalls of low-quality Democracy: a Case Study of the Gubernatorial Elections in North Sulawesi," in *Democratization in*



- Post-Suharto Indonesia*, Marco Bunte and Andreas Ufen (eds.) New York, Routledge, 2009, 141.
- Pelly, Usman., *Urbanisasi dan Adaptasi. Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing*, Jakarta:LP3ES, 1998, 139-140 dan 164-165
- Rahmawati, Desi., *Demokrasi dalam Genggaman Para Pemburu Rente*, Yogyakarta: PolGov UGM, , 2018
- Reid, A., *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*. NUS Press, 2014
- Ryter, L., "Pemuda Pancasila: The Last Loyalist Free Men of Suharto's Order?", *Indonesia*, 66, (1998), 45-73.
- Sidel, J.T., *Capital, Coercion, and Crime; Bossisme in Phillippines*, Standford, Standford University Press, 1999, 33-34.
- Tans, R., *Mafias, Machines and Mobilization: the Sources of Local Power in Three Districts in North Sumatra Indonesia*, a thesis submitted for the degree of Master of Arts Department of Southeast Asian Studies National University of Singapore 2011
- Turner, Bryan S., "Post-secular Society: Consumerism and The Democratization of Religion". *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, 2012, 135-158.
- Van Klinken. G., "The Limits of Ethnic Clientelism in Indonesia", *Review of Indonesia and Malaysian Affairs*, vol 42, no 2 (2008), 35-65.
- Wickham, Carrie Rosafsky., *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, Columbia University Press, 2002, 157.

Winters, Jefferey. A., "Oligarchy and Democracy in Indonesia". *Indonesia*, 96, (2013), 11-33.

Wawancara dengan Nafi, Anggota Organisasi Pemuda Pancasila, di Medan Tanggal 12 Maret 2018

Wawancara dengan bang Sitorus, Aktivis Mahasiswa Islam dan Anggota Pemuda Pancasila, di Medan Tanggal 12 Maret 2018

Wawancara dengan Deni, Aktivis mahasiswa Islam dan Anggota Pemuda Pancasila, di Medan Tanggal 12 Maret 2018

Wawancara dengan Afrian, aktivis GNPF Sumatra Utara, 19 Maret 2018.

Wawancara dengan Hendra, seorang relawan Muslim Cyber Army dan tergabung di GNPF Sumatera Utara, 17 Maret 2018.

## BIODATA PENULIS



Faisal Riza Lahir di Medan 7 Juni 1982. Ia menyelesaikan pendidikan S1 PAI Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2004, dan S2 Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara 2009, sekarang masih dalam proses penyelesaian program doktoral di Prodi Aqidah Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara.

Sejak memulai karir sebagai dosen di UIN Sumatera Utara, ia telah merilis beberapa artikel terpublikasi jurnal di antaranya; Riza, F. (2011, November). *The Involvement of Ulama in the Medan Mayoral Elections of 2010*. In *Paper for the International Workshop on Muslim Religious Authority in Contemporary Asia*, Asia Research Institute, National University of Singapore, Singapore (pp. 24-25).; Riza, F. (2014). *Contesting the Space in Indonesia: A Case from Al-Washliyah in North Sumatra*. *Jurnal Afkaruna*, 10(2), 149-162.; Riza, F. (2016). *Gerakan Pemberdayaan Perempuan Islam: Muslimat Al-Washliyah di Sumatera Timur 1930-1945*. *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*, 15(2), 189-202.; RIZA, F.

(2017). Perilaku Politik Orang Banjar di Perbaungan. *Politeia: Jurnal Ilmu Politik*, 3(1). RIZA, F. (2017). Transformasi Al-Washliyah: Dari Gerakan Kultural ke Politik Elektoral. *Politeia: Jurnal Ilmu Politik*, 5(2).; Riza, F., & Junaidi, J. (2019). Islamic Activism, Local Politics, and Contradiction of Democratisation in North Sumatra. *Politeia: Jurnal Ilmu Politik*, 11(1), 1-9.

Sementara itu, dalam publikasi buku, Riza telah mengeluarkan dua buku antara lain; *Politik Urang Banjar: Studi Teradap etnis Banjar Perantauan di Perbaungan Serdang Bedagai*, PT. Aksara Pustaka Press, Jakarta, 2010.; *Partai Islam No, Politik Islam Yes: Esai-esai pergulatan Politik Islam*, PT. LKiS, Yogyakarta, 2018.

Selanjutnya, Riza juga telah aktif di beberapa forum nasional dan internasional, di antaranya: Peneliti tamu di Konferensi Internasional “Muslim Religious Authority in Contemporary Asia”, diselenggarakan oleh Asia Research institute in Contemporary Asia, National University of Singapore, 2011.; Peneliti tamu pada Konferensi Internasional Islam, Spiritualism, and Radicalism di UIN Yogyakarta 2012.; Peserta Pelatihan Menejemen Pengembangan Universitas di The University of Newcastle, Australia, 2015.; Peneliti Tamu di Konferensi Internasional ke 10 Jurnal Al Jamiah Forum “Identity in The Age of Populism: Southeast Asian Perspectives”, 10-12 November 2017.; Presenter pada Konferensi Internasional ICONIS2019, 6-7 Agustus 2019 yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjan IAIN Salatiga.

Di antara raihan beasiswa yang pernah ia dapatkan adalah; Beasiswa Peminatan Program Studi Pemikiran Islam Pascasarjana IAIN Sumatera Utara 2006-2008.; Penerima Beasiswa PMU Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI tahun 2015 dalam “Overseas Training Program” di Universitas New Castle Australia.; Penerima Beasiswa Pelatihan Bahasa Inggris Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama Republik Indonesia Tahun 2017 di Bali.; Peserta Program Talent Scouting Beasiswa 5000 Doktor Luar Negeri Direktorat Pendidikan Tinggi Islam di Yogyakarta tahun 2018.

Selain menulis Riza juga sering muncul dalam berbagai forum-forum diskusi yang diinisiasi komunitas di level lokal, memberi komentar di berbagai media Koran Cetak, Koran Online, dan Televisi.