

BAB IV

Masyarakat Sipil dan Penguatan Demokrasi: Kasus Ormas Islam di Bandung

Dundin Zaenuddin

Indonesia adalah negara yang penduduknya memiliki orientasi politik yang sangat beragam. Ada yang menginginkan nilai-nilai agama mengisi politik kenegaraan secara substansial, ada juga yang malah menginginkan Islam menjadi nilai holistik yang mewarnai seluruh aspek kehidupan, di samping ada yang menginginkan agama dijauhkan atau setidaknya dipisahkan dari politik kenegaraan. Pada kelompok kesatu dan kedua, keinginan tersebut disuarakan oleh umat beragama khususnya Islam dari kalangan santri, sementara di kelompok ketiga, keinginan tersebut banyak disuarakan oleh kalangan abangan dan sekuler. Bagi kelompok terakhir ini, walaupun dianggap masih penting, agama cukuplah untuk kehidupan spiritual individu masing-masing.

D. Zaenuddin

Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: dundezen@gmail.com

© 2024 Editor & Penulis

Zaenuddin, D. (2024). Masyarakat sipil dan penguatan demokrasi: Kasus ormas Islam di Bandung.

Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (111–174).

Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c931

E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Sebagai bangsa dengan corak demikian dan ditambah lagi dengan orientasi dari kalangan agama nonislam, toleransi keagamaan, yaitu kesediaan berbagai kelompok masyarakat sipil untuk saling menghargai dan menerima eksistensi masyarakat sipil lain merupakan suatu isu yang sangat penting dalam kehidupan demokrasi bangsa Indonesia. Sebagaimana dikatakan Madjid (1999), perlu kelapangan dada dan sikap optimistik dalam menyikapi kebinekaan. Pengakuan atas pluralitas sosial-politik dan toleransi antara masyarakat sipil sangat strategis menjadi basis pergaulan keberagaman (*diversity*) masyarakat Indonesia. Pengakuan atas pluralitas ini juga menjadi suatu kekayaan sosial budaya sehingga selanjutnya dapat memberi kontribusi penting bagi konsolidasi demokrasi dalam kehidupan sosial-politik bangsa Indonesia dengan tetap memberi tempat pada ekspresi keagamaan masing-masing kelompok sesuai dengan tesis *post-secularism* (pascasekularisme).

Dalam konteks Indonesia yang demikian itu, isu toleransi menjadi demikian penting mengingat kecenderungan yang berkembang saat ini, yakni munculnya gejala memaksakan suatu versi ajaran agama tertentu memasuki kehidupan publik yang sebetulnya menjadi ranah publik dengan kelompok-kelompok masyarakat yang beragam. Di kalangan tertentu, tumbuh perasaan benar sendiri dan menganggap kelompok masyarakat sipil Islam lainnya sebagai kelompok yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, bahkan di antara kelompok itu, terdapat kelompok yang menuduhnya kafir (*takfir*) dan harus disingkirkan. Mereka meyakini bahwa doktrin, interpretasi, atau kepercayaan kelompoknya adalah yang paling benar dan cenderung menafikan interpretasi kelompok masyarakat sipil lain. Akibatnya, norma dan aturan sosial yang merupakan pijakan hidup bersama menjadi kurang dipatuhi, dan tindak kekerasan antarkelompok mengalami peningkatan.

Dalam relasi masyarakat sipil di Indonesia, masyarakat sipil Islam menganggap kelompok masyarakat sipil lain menghalang-halangi visi dan misi mereka. Sebaliknya, kelompok sekuler menganggap kelompok masyarakat sipil Islam terus terobsesi dengan ide negara Islam

yang dianggap bertentangan dengan ideologi Pancasila. Rancangan Undang-Undang Haluan Ideologi Pancasila (RUU HIP) yang sempat menjadi kontroversi merupakan ekspresi kolektif dari kalangan sekuler untuk dijadikan justifikasi legal sikap perlawanannya terhadap masyarakat sipil Islam. Akan tetapi, masyarakat sipil Islam tampaknya sangat kompak menolak RUU HIP tersebut yang diyakini tidak sesuai dengan nilai Pancasila.

Fenomena di atas menunjukkan rendahnya kepercayaan antar-kelompok masyarakat sipil. Fenomena tersebut mengindikasikan bahwa faktor-faktor kultural dan struktural memainkan peran sangat penting, dan karenanya perlu diteliti secara empiris. Secara teoritis dapat diasumsikan bahwa hal itu terjadi karena apa yang disebut sebagai *civic culture* atau *civic tradition* atau belakangan disebut sebagai modal sosial (*social capital*)¹ belum berkembang dalam kehidupan sebagian masyarakat Indonesia, di samping secara struktural prinsip pemerintahan yang baik (*good governance*)² juga belum terbangun

¹ Dalam kajian ini budaya demokrasi diadopsi, dimodifikasi, dan dikembangkan dari konsep *civic culture*. Budaya demokrasi yang kemudian disebut budaya atau modal sosial demokrasi seperti diproposisikan oleh Saiful Mujani dalam bukunya *Muslim demokrat: Islam, budaya, demokrasi, dan partisipasi politik di Indonesia pasca-orde baru* (2007) menunjukkan bahwa Islam mendukung positif modal sosial demokrasi itu. Temuan-temuan baru ini berbeda dari temuan-temuan sebelumnya yang berkorelasi negatif. Islam historis memang dinilai berperan dalam perwujudan masyarakat madani, yaitu masyarakat yang mempunyai karakteristik yang diwarnai oleh sikap dan perilaku penuh keadaban (*civility*) dari masyarakat madani seperti partisipasi aktif dalam kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan, adanya ekualitas, solidaritas, saling percaya, toleransi, dan aktif dalam asosiasi untuk kerja sama kolektif. Lihat visi normatif masyarakat Madani dalam *Transformasi bangsa menuju masyarakat madani*, hlm. 13–19, oleh Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani; Juga “the Civic Community” dalam Putnam, (1993), *Making Democracy Work*, hlm. 86–91.

² Konsep *good governance* memiliki dimensi relasional karena ia merupakan sekumpulan relasi antara masyarakat sipil dan pemerintah yang melakukan praktik-praktik untuk memaksimalkan kebaikan bersama (*the common good*). Beberapa karakter yang harus ditegakkan meliputi: transparansi (*transparency*), keefektifan (*efectivity*), *responsiveness*, keterbukaan (*openness*), ketundukan pada aturan hukum, penerimaan pada keanekaragaman (pluralisme), serta akuntabilitas.

dan terimplementasi dengan baik. Misalnya, keterbukaan dan kesediaan menenggang perbedaan orientasi politik yang diperankan oleh institusi negara, baik dalam lingkup nasional maupun lokal, tampak masih rendah. Menyangkut saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*), misalnya, satu kultur politik masyarakat yang juga bisa berdampak positif, atau sebaliknya, bagi penciptaan demokrasi di Indonesia masih belum sepenuhnya hadir dalam pergaulan sosial politik. Dalam hal ini, kultur politik masyarakat Indonesia tidak begitu mendukung. Hanya 29% yang menyatakan selalu atau sering percaya pada orang lain. Pada umumnya, masyarakat menyatakan bahwa setiap orang harus hati-hati terhadap orang lain, jangan mudah percaya (86%). Proporsi ini sangat besar, dan menunjukkan masih tipisnya kultur politik untuk demokrasi kalau dilihat dari sisi saling percaya sesama warga negara (Mujani, 2002: 21–22).

Munculnya kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam pasca reformasi memang dapat diapresiasi secara positif karena dua alasan penting, *pertama*, meluasnya pilihan dan partisipasi masyarakat dalam kegiatan sosial-budaya dan sosial politik, dan *kedua*, berkembangnya kelembagaan di masyarakat untuk melakukan interaksi sosial dengan lingkungan sendiri dan lingkungan luar menyangkut isu-isu kenegaraan dan kewarganegaraan. Meskipun demikian, hal ini dapat memiliki arti penting dalam kemajuan masyarakat sipil jika kelompok masyarakat sipil ini telah memiliki budaya demokrasi atau modal sosial demokrasi. Menurut Hefner (2000), masyarakat sipil Islam seperti diwakili Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sangat berperan dalam konsolidasi demokrasi. Walaupun demikian, sebagian kecil kelompok Islam ‘garis keras’ menunjukkan bahwa sebagian kelompok umat Islam itu masih menjadi masalah dalam konsolidasi demokrasi.

Kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam yang ada penting dikaji dalam kerangka penguatan demokrasi dalam suatu bangsa yang plural. Kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam itu tetap menjadi variabel penting bagi identifikasi seseorang dalam mengorientasikan dirinya pada acuan nilai bersamanya. Kelompok-kelompok Islam yang

tereprésentasi dalam ormas Islam merupakan identitas kultural yang mewarnai apa yang disebut Berger dan Luckman (2012) sebagai proses internalisasi, objektivasi, maupun eksternalisasi. Identitas kelompok atau aliran ini dalam proses menjadi kelompok yang memiliki budaya demokrasi tersebut tentu tidak bersifat linear, tetapi dinamis dan rekonstruktif. Berbagai pengelompokan itu memiliki nilai positif hanya jika perilaku mereka diwarnai oleh budaya sipil yang memadai. Dengan demikian, mengembangkan budaya demokrasi dalam masyarakat sipil Islam menjadi agenda penting dalam proses demokratisasi di Indonesia untuk mewujudkan masyarakat yang sejahtera secara keseluruhan. Selain itu, pengembangan budaya demokrasi dirasakan urgen mengingat banyaknya kasus konflik sosial politik yang bernuansa agama terjadi di tanah air. Kekerasan masih mewarnai pemilihan legislatif, pemilihan presiden (pilpres), maupun pemilihan kepala daerah (pilkada) di daerah-daerah.

Bertolak dari berbagai masalah dan kenyataan serta harapan seperti dikemukakan sebelumnya maka kajian tentang masyarakat sipil Islam dan konsolidasi atau penguatan demokrasi di era pascasekularisme ini menjadi penting. Kepercayaan dan solidaritas sosial antara kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam maupun dalam hubungannya dengan masyarakat sipil bukan Islam akan mengarah pada kehidupan nasional yang kohesif jika toleransi dan apresiasi antara kelompok hadir secara riil. Selain itu, sebagai bangsa yang sedang dihadapkan pada berbagai krisis yang krusial, termasuk turunnya indeks demokrasi dan krisis ekonomi karena pandemi Covid-19 dan faktor-faktor lain serta kapasitas negara yang masih rendah dalam konsolidasi demokrasi maka peningkatannya secara signifikan baru akan terjadi jika pranata sosial berfungsi kembali dan berbagai kelompok masyarakat sipil keagamaan ini memiliki kemampuan melakukan revitalisasi sosial budaya dengan interpretasi keagamaan yang relevan dengan perkembangan zaman dalam konteks kehidupan bangsa yang plural, modern, dan demokratis.

A. Kajian Teoritik Budaya Demokrasi (Modal Sosial Demokrasi)

Keterkaitan antara budaya demokrasi dan demokratisasi diilhami oleh teori demokrasi multikultural. Teori ini pada mulanya mempertanyakan apakah golongan minoritas memiliki hak untuk memelihara pranata budayanya dan secara sah dapat mempertahankan identitas kulturalnya (Young, 1990; Kukathas, 1992; Kymlicka, 1995; Kymlicka & Norman, 2000). Teori ini mendiskusikan tentang hak-hak sosial, sipil, dan politik, di samping hak akomodasi struktur institusional dari negara bagi minoritas. Proposisinya adalah bahwa komunitas atau kelompok keagamaan dapat menjadi komunitas yang memiliki kultur demokrasi jika mereka terlibat dalam proses demokratisasi. Selanjutnya, dinyatakan bahwa integrasi dan solidaritas ditentukan tidak hanya oleh karakteristik kultural, tetapi juga oleh institusi struktural. Teori demokrasi multikultural ini lebih lanjut menyatakan bahwa terdapat korelasi positif atau hubungan signifikan antara integrasi politik dengan adanya rasa saling percaya, toleransi, dan solidaritas. Temuan penelitian lain juga menunjukkan adanya korelasi positif antara partisipasi sosial politik dan saling percaya dalam politik (*political trust*) di satu pihak dengan kehadiran jaringan organisasi komunitas di pihak lain (Fennema & Tillie, 2010).

Kajian empiris yang secara langsung mengaitkan antara kultur demokrasi dengan Islam telah dilakukan oleh Weinbaum (1996). Dengan memberi contoh kasus Pakistan, Weinbaum menyatakan bahwa kegagalan demokrasi di Pakistan disebabkan antara lain oleh kuatnya *patrimonialism* atau rendahnya kultur demokrasi bangsa itu. Antarpemimpin di Pakistan tidak memiliki saling percaya (*inter personal trust*). Padahal, budaya politik Pakistan tidak diragukan dibangun di atas moralitas Islam yang menjunjung tinggi nilai saling percaya dan egalitarianisme. Oleh karena itu, dengan memberi perhatian yang khusus kepada sumbangan faktor budaya, identifikasi berbagai masalah terkait elemen-elemen, baik yang mendorong maupun yang menghambat tumbuhnya kultur demokrasi dapat dilakukan. Faktor historis juga memengaruhi modal sosial kewarganegaraan. Sistem

politik yang dibangun pada masa kolonial adalah untuk menguasai rakyat, untuk memerintah dan memungut pajak. Feodalisme dan *patrimonialism* masih diwarisi oleh para pemimpin Pakistan masa kini.

Rendahnya kultur demokrasi di Pakistan tampaknya berkaitan dengan pola hubungan antara Islam dan politik. Pakistan mewakili negara di mana wilayah agama dan politik terintegrasi (*al-Din wa al-Daulah*). Penelitian yang dilakukan oleh Hassan (2006) menunjukkan bahwa pola integrasi ini membuahkan resistensi kultur demokrasi seperti tecermin dari rendahnya saling percaya. Dibanding dengan pola integrasi ini, pola diferensiasi di mana wilayah agama dan politik dibedakan seperti dalam kasus Indonesia rasa percaya relatif lebih tinggi. Namun, sejauh mana derajat yang secara komparatif ini lebih tinggi perlu dikaji lebih lanjut. Yang jelas, peluang setiap warga untuk mengartikulasikan hak-hak warga memang lebih besar kesempatannya dalam suatu negara di mana pola hubungan agama dan politik terdiferensiasi atau tidak berbentuk integrasi. Di sini, masyarakat memiliki kesempatan untuk mengkritisi kebijakan negara dan pada saat yang sama dapat menjaga kesucian agama.

Pola diferensiasi sebetulnya pernah diproposisikan oleh ahli Indonesia (*Indonesianist*), seperti Boland (1982) dalam perkataan lengkapnya sebagai berikut:

As a 'Pancasila State with a Ministry of Religion', Indonesia chose a middle way between 'the way of Turkey' and the founding of an 'Islamic State. A 'secular state' would perhaps not suit the Indonesian situation; an 'Islamic State,' as attempted elsewhere, would indeed tend 'to create rather than to solve problems.' For this reason the Indonesian experiment deserves positive evaluation.

Proposal jalan tengah juga dikemukakan oleh Menchik—ahli Indonesia kontemporer—berbasis hasil penelitiannya yang lebih baru. Menchik mengatakan bahwa dalam negara Indonesia yang nasionalis ilahiah ini (*Indonesia's godly nationalists*), kehadiran ormas keagamaan di ruang publik sangat menguntungkan untuk kebaikan publik (*public*

good), daripada mengonsepsikannya secara sekuler-liberal bahwa kehadiran agama di ruang publik menjadi ancaman untuk kebebasan dan modernisasi (Menchik, 2016: 161–168). Dalam kacamata Menchik, agama menyumbangkan kultur demokrasi sebagaimana ditunjukkan oleh kontribusi masyarakat sipil keagamaan dalam mempromosikan kebaikan umum dan demokrasi selama negara itu tidak berpaham sekuler yang memisahkan kehidupan negara agama secara tegas.

Budaya demokrasi dari ormas Islam yang dikaji itu meliputi unsur-unsur berikut.

- 1) Saling percaya, yakni berpikir, bersikap, dan bertindak secara positif terhadap sesama warga.
- 2) Solidaritas, yang dimaknai dengan adanya kesamaan perasaan, kepentingan, dan tujuan dengan sesama warga.
- 3) Toleransi, yang diartikan sebagai adanya kesediaan untuk menenggang perbedaan pendapat, keyakinan, dan kebiasaan tingkah laku.
- 4) Ekuualitas, yaitu kesamaan derajat atau kesetaraan sebagai sesama warga dan adanya kesamaan akses pada sumber-sumber kehidupan (seperti sosial, budaya, politik ekonomi).
- 5) Jaringan sosial (*Social Networking*).
- 6) Organisasi (*Association*), yaitu forum atau organisasi yang menjadi media hubungan sosial.
- 7) Partisipasi aktif (*Civic Engagement*).
- 8) Kerja sama (*cooperation*), yakni keikutsertaan seseorang dalam komunitasnya dan melakukan kerja sama kolektif untuk meraih kebaikan bersama (*the common good*) yang menggambarkan kesadaran sebagai warga negara.

Kedelapan unsur budaya demokrasi tersebut akan dilihat kadarnya di dalam ormas-ormas Islam di daerah kajian. Asumsinya adalah bahwa kadar budaya demokrasi di dalam komunitas-komunitas Islam itu terbentuk oleh pemahaman atas nilai-nilai yang bersumber pada teks dan persepsi mereka tentang konfigurasi sosial, kultural,

politik, dan ekonomi yang melingkunginya. Pemahaman atas teks dan konfigurasi konteks dapat merupakan faktor pendorong maupun penghambat bagi berkembangnya budaya demokrasi. Kadar budaya demokrasi pada gilirannya akan memengaruhi terbentuknya masyarakat demokrasi multikultural. Jika budaya demokrasi baik maka akan tumbuh dengan baik pula masyarakat demokratis multikultural, dan sebaliknya.

Fakta historis menunjukkan bahwa budaya demokrasi dapat tumbuh dengan baik dalam sebuah masyarakat yang dipimpin Nabi Muhammad SAW pada awal pertumbuhan Islam, dan sekarang dirujuk sebagai bentuk masyarakat madani yang ideal. Nabi Muhammad sudah membangun habitus umat Islam yang dalam pernyataan Madjid (1999) sebagai 'pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban' atau "*Genuine engagement of diversities within the bonds of civility*". Bahkan, ide dan praktik demokrasi pada masa Nabi Muhammad itu dinilai sangat maju melebihi perkembangan jamannya. Pada waktu itu, perbedaan agama seperti Islam, Yahudi, dan Kristen justru dijadikan *cultural resources* untuk pengembangan masyarakat dalam menopang kekuatan negara (*state capacity*) yang langsung dipimpin Nabi Muhammad. Kemodernan cara pengelolaan negara yang dipimpin langsung oleh Nabi Muhammad inilah yang kemudian dikatakan Gellner (1981), sosiolog terkenal, bahwa hanya Islam yang dapat mempertahankan sistem keimanannya dalam abad modern tanpa gangguan doktrinnya. Hal ini karena menurutnya pemurnian akidah dapat berjalan serasi dengan proses modernisasi. Adanya kesesuaian ini terjadi karena sifat Islam yang murni egalitarian (menegaskan kesamaan derajat manusia) dan bersemangat ilmiah. Hal ini juga ditunjukkan oleh Hodson (1974), sejarawan ahli keislaman, bahwa investasi inovatif abad XVI di bidang kemanusiaan dan kebendaan yang merupakan faktor transmudasi abad teknologi modern di dunia Barat ternyata sudah dimiliki masyarakat muslim abad pertengahan.

Dari masyarakat ideal seperti dicontohkan pada jaman klasik itu, dan masyarakat yang terbimbing oleh iman dan mengembalikan

segala urusan kepada Allah, masyarakat Islam, seperti digambarkan oleh Al-Khatib (2006), adalah masyarakat yang memiliki karakteristik persistensi budaya demokrasi. Karakteristik masyarakat muslim itu, menurutnya, adalah universal, tidak rasis, tidak fanatik, inklusif, penegak keadilan dan keseimbangan, toleran, mengembangkan persaudaraan universal, serta menegakkan persamaan dan kekeluargaan. Karakter-karakter tersebut diletakkan di atas pondasi takwa kepada Allah SWT.

Sementara itu, menurut Hikam (1996), masyarakat dengan budaya demokrasi yang memadai sebagaimana dilihat dalam *civil society* ditandai adanya transaksi komunikasi yang bebas oleh komunitas-komunitas karena di arena ini terjamin berlangsungnya tindakan dan refleksi yang mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan material dan jaringan kelembagaan politik resmi. Oleh karena itu, di sini memungkinkan terjadinya negosiasi-negosiasi untuk kebaikan bersama seraya tetap mematuhi hukum yang berlaku, sebagai *par excellence* ciri masyarakat madani. Setidaknya, terdapat tiga unsur penting yang menentukan dalam penguatan masyarakat madani, yakni adanya jaringan hubungan sosial (*networks of social relations*), rasa saling percaya (*reciprocal trust*), dan kemauan untuk saling membalas kebaikan (*norm of reciprocity*). Temuan-temuan penelitian Robert Putnam di Italia, seperti yang dilaporkan dalam bukunya *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy* (Putnam, 1993), misalnya, telah mencoba membuktikan bahwa kemajuan ekonomi dan kesejahteraan sosial di suatu daerah sangat bergantung pada seberapa jauh anggota masyarakat memiliki kesadaran tentang pentingnya melibatkan diri dalam jaringan hubungan kelembagaan (*civic engagement*) untuk mencapai tujuan bersama. Wilayah Italia Utara pada umumnya, menurut Putnam, mencapai tingkat keberhasilan sosial dan ekonomi yang tinggi karena sebagian besar anggota masyarakatnya telah lama memiliki tradisi untuk terlibat dalam jaringan hubungan sosial (*networks of social relations*) yang luas sehingga beragam permasalahan sosial, politik, dan ekonomi berhasil diatasi melalui kerja sama kelembagaan. Sebaliknya, di wilayah Italia

Selatan tidak terdapat kultur semacam itu. Masyarakat hidup dalam kelompok yang terpisah antara satu dengan yang lain dan bersaing secara tidak *fair*. Kondisi seperti ini oleh Putnam disimpulkan sebagai faktor penyebab paling menentukan mengapa daerah ini tidak dapat mencapai kemajuan ekonomi dalam demokrasi sebagaimana dinamika progresif yang terjadi di wilayah Italia Utara.

Seperti diutarakan sebelumnya, untuk kondisi Indonesia, Hefner (2000), menunjuk adanya tradisi kuat di kalangan Islam untuk berasosiasi. Dia secara spesifik menyebut Muhammadiyah dan NU sebagai dua organisasi besar dan mapan tempat di mana umat Islam melatih kultur asosiasi, telah memperlihatkan wajah Islam yang damai dan berperan dalam mempromosikan pluralitas dan demokrasi di negeri ini. Dalam kaitannya dengan budaya demokrasi, dia mengatakan bahwa "sayap pluralis *civic* komunitas Muslim yakin bahwa hanya melalui penolakan yang menentukan terhadap politik Islam (dalam pengertian partai politik yang formal) dan komitmen terhadap Indonesia yang plural, demokratis, dan sipil, bangsa itu bisa maju" (Hefner, 2000: 227).

Sementara itu, sebagai upaya untuk melakukan analisis empiris dan dasar pembuatan kategori modal sosial atau budaya demokrasi merupakan refleksi dari keyakinan, norma, dan nilai yang biasa berasal dari ajaran agama. Modal sosial adalah aspek kultural demokrasi yang belakangan menjadi perhatian para ilmuwan. Budaya demokrasi merupakan domain kultural yang berkaitan dengan organisasi sosial yang secara dinamis menentukan hubungan horisontal dan vertikal seseorang atau organisasi. Tumbuhnya rasa saling percaya, solidaritas, kesediaan membantu, dan kerja sama merupakan tanda dari adanya budaya demokrasi (Uphoff, 2000).

Sedangkan Hasbullah (2006) dan Claridge (2020) melihat budaya demokrasi sebagai entitas yang memiliki dimensi, tipologi, dan tingkatan (level). Secara tipologis, budaya demokrasi dapat mengikat hubungan dalam lingkup komunitas yang homogen dan bersifat *inward-looking* dan eksklusif, sementara *bridging social capital* mengikat relasi dalam lingkup masyarakat yang heterogen dan bersifat

outward-looking dan inklusif. Adapun secara tingkatan (*leveling*), budaya demokrasi berbentuk mikro, meso, dan makro. Dalam kata-katanya, Claridge menyampaikan bahwa “*micro level refers to relations between individuals, the meso level refers to relations between groups or firms, and the macro level refers to relations between regions or nations* (Claridge, 2020:2). Selain itu, Claridge melihat dimensinya bersifat struktural, relasional, dan kognitif. Struktural merujuk pada konfigurasi dan pola hubungan termasuk struktur organisasi sosial. Relasional merujuk pada karakteristik dan kualitas hubungan sosial. Sementara itu, kognitif merujuk pada pemahaman bersama yang menyediakan sistem makna.

B. Orientasi Keagamaan, Politik, dan Budaya Demokrasi

Orientasi keagamaan membentuk warna politik dan budaya demokrasi. Hal ini tidak hanya terkonstruksi dalam konseptualisasi teoritis, tetapi juga teruji secara empiris. Subbab ini akan menguraikan adanya keterkaitan tersebut dengan melihat kasus sikap dan perilaku politik dan budaya demokrasi ormas-ormas Islam di Bandung seperti NU, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam (PERSIS), yang berbeda secara orientasi keagamaannya.

1. Orientasi Keagamaan dan Politik

Bagaimana pandangan keagamaan terkait politik di lingkungan ormas Islam di Bandung akan menjadi pembahasan utama dari bagian ini. Terlepas dari pengaruh mana yang lebih dahulu dan dominan, pemahaman teks di mana seseorang anggota ormas terlibat menjadi penting dicermati. Apa dan bagaimana anggota organisasi masyarakat muslim di Bandung memahami teks berkaitan dengan budaya demokrasi. Sebelum lebih jauh membahas faktor pemahaman teks agama dalam budaya demokrasi, terlebih dahulu diberi pembatasan apa dan bagaimana yang dimaksud dengan teks dalam kajian ini. Hal ini penting mengingat kajian ini lebih mencermati interpretasi ajaran Islam oleh warga ormas Islam. Oleh karena itu, pemahaman

atas teks dalam kajian ini pada hakekatnya lebih merupakan cerminan dari paham keagamaan ormas tersebut, yang terefleksi pada kultur keagamaan umum yang berkembang dalam organisasi yang bersangkutan. Ormas NU, sebagai pengikut paham tradisional, misalnya, akan memiliki kecenderungan paham keagamaan yang khas NU tradisional, termasuk Persatuan Umat Islam (PUI), dibandingkan ormas lain yang reformis, seperti Muhammadiyah dan PERSIS.

Ormas tradisional mewarnai penginterpretasian konsepsi hubungan antara kultur dan agama serta relasi agama dengan politik yang cenderung akomodatif. Sementara itu, Muhammadiyah dan PERSIS menampilkan diri dengan kultur dan/atau paham keagamaan modernis, dengan ciri membebaskan umat dari dominasi ajaran fikih suatu mazhab dan kembali kepada pokok ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunah dengan semboyan membebaskan umat dari penyakit "TBC" (Takhayul, Bidah, dan *Churafat* [khurafat]). Dengan demikian, gerakan keagamaan modernis cenderung membatasi pengaruh kultur lokal atas pemahaman dan praktis keagamaan. Logika ini telah menggambarkan tentang apa dan bagaimana perbedaan antara paham keagamaan modernisme dan tradisional yang direpresentasikan oleh Muhammadiyah dan NU ketika memahami atau menyikapi teks dalam kehidupan sosial kemasyarakatannya dan politik. Interpretasi kelompok NU atas hukum-hukum Islam yang terefleksi pada fikih keagamaan (baik dalam konteks ubudiah, maupun dalam konteks yang terkait dengan sosial, kultur, ataupun politik) akan memiliki kekhasan yang kadangkala bisa berhadapan secara diametral dengan kaum modernisme Muhammadiyah, dengan tetap membuka kemungkinan memiliki sikap yang sama dalam kasus sosial budaya dan politik keagamaan tertentu.

Perbedaan pemahaman ajaran agama akan ditemukan pula pada berbagai ormas keagamaan (Islam) lain di luar dua arus utama yang berkembang di Indonesia. Ada yang sifatnya lebih fleksibel terhadap budaya lokal atau dekat ke pemahaman kaum Nahdhiyyin, ada pula yang lebih dekat ke kultur Muhammadiyah, dua kelompok *mainstream* yang disebut sebagai *Washatiyah* Islam (Islam Moderat). Bahkan,

terdapat juga kelompok lain yang biasa disebut fundamentalis, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) karena mengusung negara Islam dalam bentuk kekhalifahan. Sementara itu, Front Pembela Islam (FPI), betapapun secara orientasi keagamaan khususnya ubudiah dapat dikategorikan sebagai tradisional seperti dikemukakan oleh imam besarnya Habib Riziq Shihab dan para habib (habaib) yang menjadi pendukung ormas ini, tidak jarang pula dirujuk sebagai ormas radikal karena aksi-aksinya yang cenderung bernuansa kekerasan, seperti tindakan dalam bentuk *sweeping* ke tempat-tempat yang dianggapnya maksiat. Bahkan, FPI sudah di-*frame* sedemikian khususnya oleh media arus utama, walaupun sekarang ini FPI mengalami perubahan orientasi untuk lebih mengadvokasi kebijakan publik dan menjadi kelompok filantropis yang berupaya membantu kelompok-kelompok masyarakat yang terimbas oleh bencana alam, apapun agamanya.

Paham keagamaan sebagai wujud interpretasi atas teks (ajaran) Islam ini tersosialisasikan (melalui tokoh-tokoh agama) secara luas sehingga menjadi pemahaman umum oleh suatu ormas keagamaan yang bersangkutan. Kultur keagamaan inilah yang secara substantif sebenarnya telah merefleksikan interpretasi teks secara umum oleh kalangan ormas Islam tertentu di wilayah tertentu. Memang, lokalitas umumnya bersifat khas, yang sedikit banyak memberi warna khusus pula kepada penganut agama di suatu wilayah. Akan tetapi, paham pokok sebuah kultur ormas (seperti NU ataupun Muhammadiyah) akan memiliki kesamaan dasar sehingga antara kaum Muhammadiyah di sebuah wilayah dengan penganut Muhammadiyah di wilayah lain secara pokok ajaran memiliki visi yang sama. Paham seperti ini, bahkan jauh lebih kaku ketika menyangkut kelompok-kelompok keagamaan yang diikat oleh sistem kepemimpinan yang sifatnya lebih tertutup, terstruktur, atau bahkan mengarah pada sistem keamiran (imamah) atau sumpah setia bahkan deklarasi kesetiaan (baiat), seperti ormas HTI dan FPI.

Terdapat wacana keagamaan yang menarik dan senantiasa mewarnai spektrum politik di Indonesia, yakni kemungkinan diterapkannya ideologi Islam, atau pada derajat yang lebih rendah berupa

formalisasi syariat dalam ranah kehidupan bermasyarakat dengan merujuk pada Piagam Jakarta di mana kalimat ‘menjalankan syariat bagi pemeluknya’ sebagai cantolan ideologi perjuangannya. Wacana ini sudah mengemuka sejak persiapan pendirian negara Republik Indonesia dan tampaknya terus berlanjut hingga saat sekarang dan terutama menggejala pada awal era reformasi. Pada suatu waktu wacana itu hilang, tetapi pada saat lain ia kembali muncul mewarnai dinamika kenegaraan dan kebangsaan. Hal itu karena ketika wacana itu dimunculkan, genderang dukungan ditabuh di berbagai tempat dan elemen masyarakat. Pada saat yang sama ritme penentangan juga tidak kalah keras, terkadang memunculkan wacana yang sangat panas dan bahkan konflik sosial. Apakah wacana seperti ini juga ikut menggejala di lokasi kajian?

Dalam ranah sosial politik keagamaan di Bandung, pengaruh teks dalam pemikiran sosial politik tampak lebih kental menggejala di lingkungan tokoh-tokoh agamanya. Hal ini tampak senapas dengan perkembangan organisasi dan/atau gerakan Islam yang marak di wilayah Bandung. Mantan tokoh-tokoh HTI di wilayah ini, sebagaimana mantan tokoh HTI di wilayah-wilayah lain, tentu memiliki pemikiran yang sama mengingat organisasi ini memang berskala dan/atau memiliki jejaring internasional. Dalam konteks ini, apa yang mereka perjuangkan adalah keinginan mendirikan negara Islam dengan *mabda* (ideologi) Islam. Dalam pemahaman HTI, negara merupakan struktur penting untuk menerapkan *thariqah* (tarekat) khilafah dengan syariat Islam. Pelan tapi pasti visi HTI ini tersosialisasikan melalui berbagai gebrakan yang dilakukan organisasi ini. Berbagai manuver dilakukan, baik dengan berbagai pemasangan spanduk maupun demonstrasi, dan terutama melalui berbagai diskusi dan seminar sebagai sarana sosialisasi formalisasi syariat Islam terutama ketika legalitas HTI masih diakui sebelum pembatalannya pada tahun 2017. Bagi HTI yang memiliki orientasi politik yang progresif radikal, kampus-kampus yang dijadikan target penggarapan oleh HTI tampaknya menjadi wahana penting dalam melancarkan sosialisasi gagasan pentingnya pembentukan kekhalifahan Islam.

Begitu pula para aktivis FPI³ yang memiliki visi yang sama dalam hal mencita-citakan formalisasi syariat dalam konstelasi politik Indonesia. Hanya saja, berbeda dengan HTI yang tidak percaya pada jalur demokrasi, termasuk perjuangan melalui kepartaian dan pemilu serta memilih menggarap massa, para aktivis FPI memiliki praktik yang sangat berbeda, yakni mengikuti alur demokrasi dalam konteks bernegara. FPI, misalnya, sangat aktif terlibat dalam politik praktis pemilihan gubernur Jakarta dan Gerakan 212 yang disebut para pengamat Islam sebagai gejala *turn of conservatism* atau 'kembalinya konservatisme'. Artinya, mereka memanfaatkan basis massa untuk mewujudkan cita-cita melalui jalur dukungan massa dalam penentuan puncak eksekutif di suatu wilayah tertentu dan formalisasi syariat Islam. Tidak berbeda dengan HTI, ormas ini membangun visi misi untuk formalisasi syariat. Dalam konteks ormas di Bandung, dukungan gerakan 212 juga ditunjukkan secara terang-terangan oleh PUI dan PERSIS, dan secara organisasi tidak didukung oleh Muhammadiyah dan NU, meskipun sebagian anggota-anggotanya secara individual berpartisipasi. Dengan kata lain, ormas Islam PUI, PERSIS, apalagi FPI sangat mengusung apa yang diwacanakan sebagai politik identitas⁴. Ormas-ormas ini sangat menghargai ketokohan Habib Rizieq Shihab sebagai ulama yang berani membela Islam, betapa pun berbagai bentuk kriminalisasi ulama dilakukan oleh para pihak yang terjangkit islamofobia.

³ Front Pembela Islam juga sudah dinyatakan oleh pemerintah sebagai ormas yang status hukumnya dicabut. Namun, tidak lama setelah dinyatakan bubar oleh pemerintah, beberapa tokoh ormas ini kemudian kembali mendeklarasikan FPI, tetapi dengan singkatan lain menjadi Front Persaudaraan Islam. Betapapun ormas ini sepertinya dalam kondisi tiarap, dalam arti tidak lagi banyak melakukan kegiatan-kegiatannya di ruang publik, simpatisan, dan para anggotanya tetap menganggap organisasinya eksis dalam bentuk pengajian-pengajian.

⁴ Politik identitas ini sepertinya menjadi "*the weapon of the weak*" ketika oligarki menguasai perpolitikan dalam pilpres maupun pilkada. Terdapatnya *parliamentary threshold* dan *presidential threshold* merupakan salah satu aturan yang membatasi wakil rakyat untuk duduk di parlemen dan membatasi pilihan rakyat untuk memilih presiden secara lebih terbuka kompetitif dan bebas. Dalam kondisi demikian, saluran-saluran demokrasi konvensional mengalami fungsinya sebagai wahana artikulasi.

Akan tetapi, berbeda dengan HTI, FPI tidak mengungkap visi dan misinya secara demonstratif ala HTI, padahal sebetulnya jika dilihat dari Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Pasal 6, visi dan misi FPI juga berorientasi pada pembentukan khilafah dan formalisasi syariat Islam. Hanya saja, kekhalifahan FPI berbeda dengan HTI. Kekhalifahan FPI lebih mengagendakan Indonesia untuk lebih penuh dalam menerapkan syariat dengan tidak menjadikan Indonesia sebagai bagian entitas dalam tatanan khilafah versi HTI, tetapi tetap menjaga hubungan baik dengan negara-negara muslim.

Walaupun ada unsur ormas Islam yang berorientasi mendirikan negara Islam atau, dalam derajat lebih rendah, formalisasi syariat Islam, dapat dikatakan arus utama muslim di Bandung adalah NU kultural dan, dalam skala yang lebih kecil, modernisme moderat yang tidak berjuang untuk formalisasi syariat Islam, apalagi pendirian negara Islam. Salah seorang tokoh muda Muslim di Bandung menyatakan bahwa dewasa ini tidak ada lagi—dan memang tidak perlu—memperdebatkan atau mempersoalkan antara keislaman dan keindonesiaan. Menurutnya, Indonesia dan Islam merupakan dua hal yang tidak lagi bisa dipisahkan satu sama lain. Islam tidak hanya merupakan agama yang dipeluk mayoritas warga negara Indonesia, tetapi juga telah memberi peran sangat besar dalam proses historis dan sosiologis pembentukan apa yang sekarang menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Tokoh ini selanjutnya menunjuk bukti bahwa banyak sekali tokoh-tokoh nasional Indonesia (sebagian sekarang diakui sebagai pahlawan nasional seperti M. Natsir, K.H. Hasyim Asy'ari, Ki Bagus Hadikusumo, dan lainnya.) yang tidak hanya beragama Islam, tetapi juga menjadikan agama ini sebagai landasan perjuangan untuk kemerdekaan negara.⁵

Posisi Muhammadiyah, NU, PUI, PERSIS, HTI, dan FPI dalam kaitannya dengan orientasi keagamaan dan politik dapat dilihat pada Gambar 4.1. Muhammadiyah dan PERSIS adalah ormas yang berorientasi keagamaan modernisme dan reformis dengan kecen-

⁵ Disimpulkan dari wawancara dengan tokoh Muhammadiyah di Bandung pada 25 November, 2020.

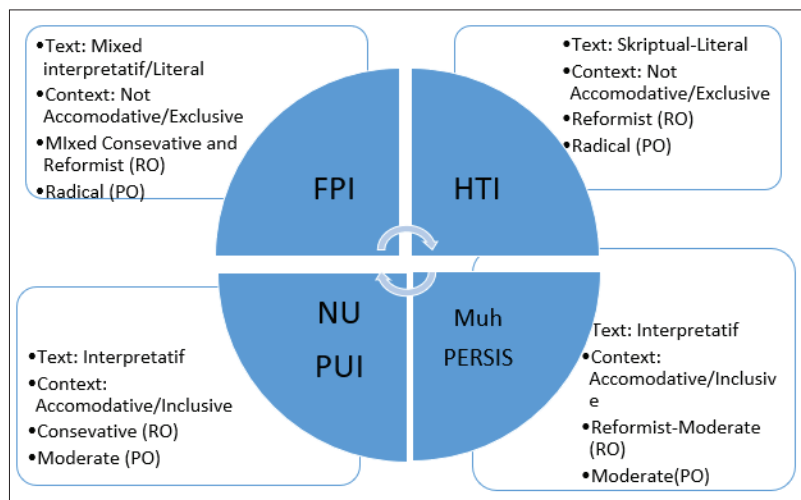
derungan intepretatif dalam memahami teks. Ormas ini memang 'radikal' dalam hal tranformasi adat istiadat yang bercirikan takhayul, khurafat, dan bidah. Sementara itu, dalam orientasi politik, ormas ini cenderung konservatif dan moderat, yang melihat bentuk NKRI sebagai negara perjanjian dan persaksian "*darul 'ahd wa syahadah*" (negara yang dibangun oleh para pendiri negeri karena perjanjian dan kesepatan) yang sudah dirumuskan dan diperjuangkan oleh para *founding parents* dengan dasar Pancasila yang sudah final. NU dan PUI adalah ormas dengan orientasi keagamaan yang tradisional dan moderat-koservatif dengan penghormatan pada khazanah keilmuan ulama abad pertengahan (mazhab empat), tetapi konservatif dan moderat dalam orientasi politik. Indonesia yang berdasarkan Pancasila, misalnya, dianggap sudah final sebagaimana dirumuskan oleh K.H. Siddiq pada tahun 1980-an dan sudah menjadi ideologi NU. Keaktifan unsur PERSIS dan PUI dalam pembentukan negara melalui keterlibatannya dalam BPUPKI membuat ormas-ormas ini juga konservatif dalam orientasi politik, walaupun dalam kasus-kasus tertentu terlibat dalam gerakan politik seperti gerakan massa 212⁶.

Sementara itu, HTI adalah ormas dengan orientasi keagamaan reformis radikal dengan cita-cita gerakan mendirikan negara Islam. Khilafah Islamiah dianggap sebagai *thariqah*⁷ sekaligus struktur atau sarana untuk formalisasi syariat Islam. Dengan demikian, ormas ini dikategorikan sebagai radikal ideologis. Selanjutnya, FPI berada dalam posisi kiri atas dari skema ormas, dilihat dari orientasi keagamaan dan politiknya. Ormas ini memang berhaluan tradisional dari segi pemahaman keagamaan khususnya menyangkut peribadatan (ubudiah) karena sangat menghormati tradisi para ulama terdahulu, tetapi kadang kala radikal dalam menyikapi patologi sosial. Meskipun demikian, dari segi orientasi politiknya, khususnya menyangkut aspek kenegaraan, ormas ini menerima Pancasila dan NKRI walaupun dengan embel-embel bersyariah. Ormas ini memang mengungkapkan ideologi gerakannya terkait khilafah, sebagaimana

⁶ Merupakan informasi yang didapatkan dari wawancara dengan aktivis PERSIS, 23 September, 2020.

⁷ Disampaikan oleh mantan pengurus DPP HTI, 22 September, 2020.

dilakukan oleh HTI, tetapi dengan makna yang berbeda. Persepsi publik tentang ormas FPI yang dianggap radikal lebih merupakan ormas yang peduli dengan nahi mungkar dalam bentuk *sweeping* ke tempat-tempat maksiat. Posisi-posisi ormas-ormas ini dalam skema tersebut tentu memiliki konsekuensinya dalam pandangan, sikap, dan perilaku budaya demokrasi. Dengan merujuk pada Gellner (1995) tentang pola pembangunan masyarakat sipil, pola orientasi politik dan keagamaan beberapa ormas keagamaan Islam di Indonesia bisa digambarkan sebagai berikut (lihat Gambar 4.1).



Keterangan: Vertical : Political Orientasion (PO): Conservative-Radical
Horizontal: Religious Orientation (RO): Moderate conservative-Reformist/radical

Gambar 4.1 Orientasi Keagamaan dan Politik Ormas Islam Bandung

2. Unsur-Unsur Budaya demokrasi

Selanjutnya, bagaimana budaya demokrasi dari ormas-ormas Islam itu? Budaya demokrasi merupakan pandangan, sikap, dan perilaku yang persisten pada atau mendukung demokratisasi. Dalam kaitan ini perlu ditekankan mengenai adanya kesesuaian antara demokrasi dengan Islam. Argumennya adalah bahwa dalam ajaran Islam mengenai masalah sosial politik atau kenegaraan terdapat nilai-nilai yang sesuai

dengan demokrasi, yaitu *syura* (musyawarah dalam pengambilan keputusan), *al-musawah* (egaliter, persamaan derajat), *al-adalah* (*justice*, keadilan), *al-amanah* (jujur dalam melaksanakan tugas), *al-mas'uliyah* (tanggung jawab), *al-hurriyyah* (kebebasan) dan *tasamuh* (toleransi). Hal ini tidak berbeda dengan idiom-idiom demokrasi, seperti *egaliter*, *equality*, *liberty* dan *human right*. Dengan demikian, budaya demokrasi itu adalah sikap yang menghargai pluralitas disertai komunikasi terbuka dan persuasi, budaya yang lebih mengedepankan mufakat (konsensus) dengan akomodasi maksimal pada diversitas sehingga perubahan berjalan secara moderat⁸. Sebaliknya, sikap dan perilaku yang berlawanan dari pluralistik, persuasi, apresiasi pada diversitas, dan moderasi merupakan gambaran dari sikap dan perilaku yang tidak memiliki budaya demokrasi. Pentingnya budaya demokrasi ini digarisbawahi oleh Inglehart & Welzel (1997) dengan mengatakan bahwa saling percaya, salah satu unsur penting budaya demokrasi, sangat berkorelasi positif dengan eksistensi kelembagaan demokrasi yang stabil dan pencapaian kesejahteraan masyarakat. Hal senada dikatakan juga oleh Putnam (1993) yang melihat saling percaya, norma resiprositas, dan jejaring sosial sebagai faktor yang membuat kemajuan-kemajuan ekonomi dan kesejahteraan dapat dicapai. Secara spesifik, Uphof (2000) menyebut elemen-elemennya lebih terinci dan menyebutkan beberapa unsurnya, yaitu partisipasi, ekualitas, solidaritas, saling percaya, toleransi, jejaring sosial, dan tradisi asosiasi untuk kerja sama. Kedelapan unsur budaya demokrasi inilah yang perlu dikembangkan dan menjadi orientasi dalam penumbuhan sikap dan perilaku positif masyarakat sipil maupun dalam formulasi setiap kebijakan berkaitan dengan kehidupan sosial-politik dan sosial keagamaan dari ormas-ormas Islam. Sikap dan perilaku seorang warga negara terhadap unsur-unsur budaya demokrasi ini akan menentukan stabilitas dan berhasil tidaknya konsolidasi demokrasi di Negara Kesatuan Republik Indonesia ini.

⁸ Definisi ini menunjukkan bahwa budaya demokrasi secara positif merupakan elemen-elemen budaya yang persisten dengan demokratisasi (Putnam, 1993; Uphof, 2003; Almond & Verba, 1963:8).

Berikut ini merupakan deskripsi dan analisis delapan unsur budaya demokrasi ormas Islam Muhammadiyah, NU, PUI, PERSIS, HTI, dan FPI. Uraian berikut dimulai dengan partisipasi ormas Islam dalam kehidupan sosial. Unsur modal sosial sebagai budaya demokrasi adalah saling percaya, solidaritas, toleransi, kesetaraan, jaringan sosial, asosiasi, partisipasi, dan kerja sama. Berikut adalah paparan dari tiap unsur tersebut.

a. Saling Percaya

Secara empiris, saling percaya tidak hanya hadir dalam lingkup kegiatan keagamaan, tetapi juga lingkup sosial, politik, dan ekonomi. Dalam hal ini, pengalaman informan dari ormas-ormas Islam dapat menggambarkan dan menjelaskannya. Dalam pandangan beberapa tokoh muslim, saling percaya sudah tumbuh mendalam di masyarakat. Saat ini, sudah tidak ada lagi sikap saling menjelekkan atau saling mengejek hanya karena perbedaan dalam masalah cabang agama (*furu'iyah*). Masyarakat NU sudah biasa salat berjemaah atau salat Jumat di masjid milik Muhammadiyah yang tidak melakukan dua kali azan dan salat sunat *qobliyyah* dengan dua azan pada salat jumat serta melafalkan niat salat (*talafdh al-niyyah*). Begitu juga persoalan salat tarawih atau membaca kunut merupakan hal yang tidak menjadi persoalan dan tidak mengganggu unsur saling percaya. Anggota ormas Islam atau komunitas Islam Bandung percaya bahwa kelompok, asosiasi, atau ormas Islam lain memiliki maksud yang sama (*maqashid al-syariah*)⁹ dalam menjalankan aktivitasnya, yaitu menjadikan Islam

⁹ Maksud ajaran Islam *al-maqasid al-syariah* sebagaimana diformulasikan oleh para ulama, di antaranya al-Gazali, yaitu memelihara keimanan dan moralitas (*al-dien*), jiwa (*nafs*), akal (*aql*), keturunan (*nasl*), dan kekayaan (*mal*). Perlindungan kelima hal ini, sebagai tujuan agama Islam, merupakan hal yang diinginkan (*common good*) dan sesuai dengan kepentingan umum (*public interest, maslahat*). Pemahaman substansial pada Islam atau pemahaman yang formalistik-legalistik terhadap tujuan agama ini telah melahirkan ragam pemahaman serta sikap dan perilaku umat mengenai kaitan antara ajaran agama dan pengelolaan kehidupan negara dan masyarakat. Setidaknya, terdapat tiga varian, yaitu varian Diferensiasi, Integrasi dan Sekularisasi. Varian Integrasi merupakan varian yang gejalanya terlihat pada formalisasi syariat Islam. Semen-

sebagai *rahmatan li al-‘alamin*. Kecurigaan bahwa kelompok atau ormas Islam adalah gerakan yang mengancam keaslian Islam tidak lagi terjadi. Bahkan, saling percaya ini juga terlihat tidak hanya dalam relasi ormas Islam yang mapan seperti NU dan Muhammadiyah, tetapi juga dengan kelompok-kelompok yang sering disebut sebagai Islam garis keras seperti FPI. Bahkan, kelompok ini tampaknya secara gradual bisa menyesuaikan dengan cara-cara dakwah kelompok mapan.¹⁰ Saling percaya juga terlihat dari terbukanya asosiasi-asosiasi, seperti MUI atau Forum Komunikasi antar Umat Beragama (FKUB). Di MUI, misalnya, duduk dalam kepengurusannya adalah aktivis-aktivis Islam dari berbagai ormas Islam, seperti NU, Muhammadiyah, dan ormas Islam lain, seperti PERSIS dan PUI. Bahkan, dalam FKUB aktif berbagai tokoh keagamaan bukan Islam seperti dari agama seperti Protestan, Katolik, dan Buddha. Situasi yang baik ini mendorong rasa saling percaya yang didukung masyarakat sipil Islam.

Bagi Muhammadiyah, kepentingan menjadi saling percaya ini tidak hanya untuk internal umat Islam, tetapi juga dengan warga negara nonmuslim. Rasa saling percaya antara komunitas agama juga dilakukan oleh NU. Momen-momen penting keagamaan biasanya digunakan oleh kalangan NU untuk meneguhkannya. Kalangan NU terbiasa dengan kesediaannya untuk menjaga keamanan pihak nonmuslim ketika menyelenggarakan hari-hari besar keagamaan nonmuslim, seperti hari Natal atau lainnya. Banser NU, misalnya, sebagai badan otonom NU terbiasa melakukan pengamanan ketika hari Natal di gereja-gereja. Hal ini memang sudah menjadi tradisi

tara itu, diferensiasi terlihat pada kelompok yang tidak setuju dengan gerakan tersebut karena akan menurunkan unsur saling percaya antara warga negara. Di samping itu, sekularisasi adalah varian Islam yang ingin memisahkan antara ajaran agama dengan kehidupan sosial politik. Pada aliran kesatu dan kedua merupakan gejala Islam santri, sedangkan aliran ketiga ini umumnya tampak pada sikap dan perilaku Islam abangan.

¹⁰ Ulama tradisional kerap kali menasihati kelompok ini untuk bersikap moderat dalam berdakwah, bersikap realistis dan tidak cenderung fundamentalistik. Dalam pandangan Kiai ini, tampaknya kelompok ini menerima nasihatnya sebagaimana yang ia lihat dalam sepak terjang kelompok ini yang memang cenderung menjadi moderat di tengah kemapanan paham Aswaja di Bandung.

karena beberapa waktu yang lalu gereja kadang-kadang menjadi sasaran kekerasan dari para teroris.

Para informan dari empat ormas, dan lebih ditekankan lagi oleh NU dan Muhammadiyah, mendukung gagasan yang menekankan perlunya membangun saling percaya baik di dalam ormas keagamaan tertentu maupun antara ormas agama dan masyarakat secara umum, dan bahkan dengan pemerintah. Mereka juga cukup percaya dengan pemimpin formal yang akan mewarnai kehidupan sosial dan bahkan kesejahteraannya. Sikap saling percaya sebagaimana diungkapkan oleh para informan tampak mensyaratkan adanya basis kejujuran dan hal ini biasanya didasari oleh adanya kesamaan paham, pandangan hidup, dan prinsip-prinsip tentang kehidupan. Dengan kata lain, ormas Islam mensyaratkan pemimpin harus sealiran (dalam hal agama) dengan corak aliran masyarakat yang dipimpin. Hal ini tampaknya merupakan pengaruh kuat dari teks Islam agar jangan memilih 'wali dari bukan golonganmu (Islam)'. Bagi sebagian informan, tampaknya tidak menjadi pertimbangan konteks sejarah untuk keberlakuan ayat Al-Qur'an yang melarang memilih calon bukan Islam menjadi pemimpin mereka.

Respons ini juga menjadi sinyal kuat bahwa untuk pemilihan pemimpin yang lebih tinggi baik itu bupati, gubernur, atau presiden, dapat diprediksi bahwa mereka lebih memiliki kepentingan yang lebih besar. Dukungan kuat juga dapat dilihat dalam perilaku budaya demokrasi menyangkut saling percaya khususnya di kalangan internal umat Islam. Akan tetapi, kurangnya dukungan bisa dilihat dalam kegiatan-kegiatan sosial yang mempraktikkan nilai-nilai kemasyarakatan berdasarkan perbedaan agama. Hal ini karena kenyataan bahwa di lingkungan mereka hanya sedikit sekali dari tetangga maupun teman yang beragama bukan Islam. Walaupun demikian, mereka berpandangan sangat positif bahwa bersikap jujur merupakan kemestian kepada siapapun termasuk yang berbeda agama untuk membangun saling percaya yang memang diperlukan itu. Mereka sendiri sudah melakukannya baik dalam kegiatan pinjam meminjam uang atau merangkul yang berbeda agama untuk menjadi

anggota perkumpulan sosial. Hal ini tampak lebih positif didukung oleh ormas Islam dari kalangan NU, Muhammadiyah, dan PERSIS.

Adapun beberapa masalah yang dapat menggerus saling percaya di antara warga negara dalam perspektif ormas-ormas Islam adalah penodaan agama, munculnya kelompok-kelompok sempalan, aktivitas penyebaran agama (kepada umat Islam), bantuan asing keagamaan, perkawinan antara pemeluk beda agama, pengambilan anak beda agama, pendirian rumah ibadah, dan penguburan jenazah beda agama.¹¹

Sementara itu, ormas HTI menunjukkan kurangnya kepercayaan (*trust*) terhadap ormas lain yang tidak begitu serius untuk formalisasi syariat. Sebaliknya, upaya formalisasi syariat yang dilakukan HTI menimbulkan kecurigaan dari kelompok masyarakat sipil Islam lain. Hal ini karena perbedaan agenda menyangkut syariat Islam. HTI sangat jelas artikulasinya dalam hal formalisasi syariat yang tidak didukung oleh kedua ormas arus utama tersebut, apalagi jika menyangkut agenda yang lebih mendasar, yaitu upaya mendirikan negara Islam dalam bentuk khilafah, yang malah sudah melahirkan ketidakpercayaan lebih besar lagi. Atas dasar itu pulalah, pemerintah telah membatalkan dasar hukum keberadaan ormas ini pada tahun 2017. Dari kejadian tersebut, terlihat bahwa pengagendaan pendirian negara Islam sebagai sarana formalisasi syariat Islam malah menjadi *counter productive* dalam internalisasi dan sosialisasi penerapan syariat. Oleh karena itu, kalangan NU dan PUI dari kalangan tradisional maupun Muhammadiyah dan PERSIS dari kalangan modernisme semakin yakin bahwa cara-cara kultural dalam bentuk pendidikan dianggap lebih strategis dan produktif dalam internalisasi dan sosialisasi syariat

¹¹ Isu-isu ini disinyalir telah menjadi materi dalam Naskah Akademis dan Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama (RUU KUB), tetapi karena berbagai pertimbangan, RUU KB tersebut sampai sekarang belum diundangkan. RUU KUB ini potensial untuk menjadi UU revisi dari UU no. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan dan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama yang ditolak Mahkamah Konstitusi dengan putusan No. 110/PUU-VII/2009, dengan tetap memberi catatan perlunya revisi atas UU tersebut.

Islam, yang pada gilirannya akan dapat diterapkan secara sukarela oleh masyarakat.

Sementara itu, ketidakpercayaan terhadap FPI tidak sedalam sebagaimana yang dialami HTI. FPI tetap dipercaya sebagai ormas yang setia pada NKRI, meskipun dengan embel-embel NKRI bersyariah, tetapi ormas ini kurang dipercaya dalam hal memilih gerakan keagamaannya yang damai. *Sweeping* yang pernah dilakukan oleh ormas ini telah membuat kecurigaan dirasakan oleh berbagai pihak, baik masyarakat sipil maupun pemerintah. Kemudahan ormas ini terlibat dalam gerakan bernuansa kekerasan tampaknya bukan bersifat ideologis, tetapi lebih merupakan pilihan pragmatis.

Namun belakangan, FPI ini memang menjadi bahan perbincangan di kalangan elite Bandung karena 'keberanian' tokohnya mengambil posisi sebagai 'oposan' dalam memperjuangkan kepentingan umat dan muruah ulama. Bagi kalangan tertentu, hal ini mengisi kekosongan '*leadership*' yang seolah-olah tiarap karena ketakutan, sebagai efek banyaknya 'penahanan' tokoh-tokoh yang kritis terhadap pemerintah sekarang ini. Revolusi akhlak yang didengungkan oleh Habib Rizieq Shihab yang kemudian dianggap sebagai salah satu faktor motif penahanannya oleh penguasa memang disetujui relevan untuk kondisi Indonesia di tengah maraknya penyewelangan kekuasaan (*abuse of power*) dalam bentuk maraknya korupsi di pusat maupun di daerah.

b. Solidaritas

Unsur budaya demokrasi lain yang menjadi keperluan esensial dalam kehidupan sosial dan sebagai warga negara adalah solidaritas karena ia menjadi perekat untuk kohesi sosial. Solidaritas, atau adanya perasaan senasib sepenanggungan antara sesama umat Islam (*ukhuwah Islamiyyah*) dan sesama warga negara (*ukhuwah wathaniyyah*), menunjukkan signifikansi baik dalam masa pergerakan maupun era pembangunan sekarang ini. Solidaritas sosial ini merupakan elemen esensial budaya demokrasi karena menjadi basis yang dapat merekatkan dan memperlancar proses-proses politik dan sikap serta perilaku warga negara dalam menghadapi dan merespons perubahan sosial.

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa solidaritas seperti dikemukakan oleh para ahli sosiologi dan politik merupakan salah satu pilar bagi tegaknya demokrasi. Sikap dan perilaku yang didasari solidaritas akan mendorong warga negara untuk secara aktif membangun jejaring sosial atau asosiasi, dan selanjutnya dijadikan sarana berpartisipasi aktif dalam sosial budaya, sosial politik, dan sosial ekonomi.

Perlu juga dijelaskan bahwa nilai solidaritas sebetulnya merupakan bagian dari basis ajaran Islam. Kesamaan iman Islam, dan kesamaan sebagai warga negara itu sendiri, menimbulkan solidaritas, dan untuk menjaga kesatuan wilayah dan kesamaan tujuan memang memerlukan solidaritas. Dalam pandangan NU, ada tiga bentuk solidaritas, yaitu solidaritas antarsesama muslim (*ukhuwah Islamiyyah*), solidaritas antarwarga negara (*ukhuwah wathaniyah*), dan solidaritas antarsesama manusia (*ukhuwah basyariyah*).¹²

Meskipun banyak muncul organisasi kemasyarakatan Islam pada era reformasi ini dengan watak yang relatif eksklusif, ajaran cara-cara inklusif tetap lebih banyak disuarakan oleh kelompok-kelompok Islam lain. Kecenderungan aktivitas gerakan inklusif ini tampaknya tidak bisa dipisahkan dari cetusan ide solidaritas universal yang muncul pada Munas Alim Ulama NU di Cilacap tahun 1984, yaitu trilogi persaudaraan (*ukhuwah*) sebagaimana dikemukakan oleh seorang informan. Umat Islam hendaknya mengembangkan persaudaraan bukan hanya sesama umat Islam, tetapi juga sesama warga negara Indonesia dan warga negara dunia, yaitu dengan konsep *ukhuwah islamiyah*, *ukhuwah wathoniyah* dan *ukhuwah basyariyah* atau *ukhuwan insaniyah*. *Ukhuwah islamiyah* adalah persaudaraan sesama umat Islam, *ukhuwah wathoniyah* adalah persaudaraan sesama warga negara, dan *ukhuwah basyariyah* adalah persaudaraan sesama umat manusia secara keseluruhan. Konsep ini sangat populer di kalangan umat Islam, walaupun secara kelembagaan masih perlu ditunggu realisasinya. Warga NU kadang kala terpolarisasi dan terlibat dalam "zero sum game" seiring dengan kepentingan politik elitnya ketika

¹² Merupakan hasil wawancara dengan tokoh NU kultural Bandung, 28 November, 2020.

masa-masa pemilu dan pemilihan presiden dan menunjukkan situasi krisis solidaritas.

Walaupun demikian, terlepas dari permainan elite politik sebagian warga NU, secara *das sollen* diharapkan bahwa tiga tipe jenis persaudaraan ini dapat menjadi basis adanya persaudaraan sejati, tidak hanya internal umat Islam, tetapi juga antarumat beragama. Dalam konteks era reformasi ini, ide trilogi persaudaraan ini, bahkan ditindaklanjuti dalam bentuk struktur organisasi di daerah-daerah baik yang berstatus mayoritas Islam maupun minoritas Islam, seperti dalam bentuk Forum Komunikasi antar Umat Beragama (FKUB) yang telah berdiri di semua daerah di Indonesia termasuk di Bandung.

Berdirinya forum-forum keagamaan memang juga distimulasi oleh adanya berbagai konflik bernuansa agama di berbagai daerah pasca-Orde Baru. Konsisten dengan pandangan sebagaimana dijelaskan sebelumnya, para informan memang memperlihatkan dukungan yang tinggi untuk membangun solidaritas yang dikembangkan melalui kegiatan bersama yang dikelola ormas-ormas, forum-forum dan pengajian-pengajian, badan otonom ormas-ormas, bahkan lembaga ekonomi. Tampak bahwa ormas Islam di Bandung memperlihatkan dukungan sepenuhnya terhadap solidaritas sosial baik dalam konteks sesama penganut agama Islam maupun sebagai sesama warga negara. Kedua dimensinya merupakan bagian yang diajarkan secara normatif dan sebagai realitas sosial. Secara konsisten, memang dukungan positif untuk sikap solidaritas ini tampak lebih menonjol diekspresikan oleh ormas arus utama, seperti NU, PUI, Muhammadiyah, dan PERSIS, dan diekspresikan dalam dimensi yang lebih rendah dan sempit oleh ormas seperti HTI (ketika masih aktif). Di sisi lain, FPI giat memberi bantuan sosial kepada kelompok yang terkena musibah dan menyetujui pengumpulan dana sosial di tempat tinggal masing-masing untuk membantu tetangga yang memerlukan betapa pun berbeda agama. Sementara itu, dalam hubungan sosial keseharian, seperti menjenguk orang sakit atau menghadiri undangan perkawinan, meskipun berbeda agama, misalnya, kerap dilakukan oleh ormas-ormas Islam Bandung.

c. Toleransi

Secara empiris, toleransi antaraliran dalam ormas Islam tampak sudah mulai membaik, tetapi toleransi dengan kelompok minoritas, seperti Syiah dan Ahmadiyah serta antaragama masih rendah dan masih sangat perlu untuk dikembangkan. Sejauh menyangkut hubungan di kalangan muslim, perbedaan tidak lagi menjadi persoalan, khususnya menyangkut cara beribadah. Sejauh menyangkut masalah sosial, toleransi juga berlaku antara muslim dan bukan-muslim. Hal ini sangat menarik untuk dicatat di sini. Mereka saling menjaga pergaulan di lingkungan tempat tinggalnya tanpa melihat asal etnis dan agama.

Akan tetapi, munculnya Aliansi Nasional Anti Syiah dan masih adanya penyegelan-penyegelan masjid kelompok Ahmadiyah menunjukkan bahwa toleransi belum transmisi secara merata pada setiap masyarakat sipil Islam di Bandung, meskipun kelompok-kelompok itu hanya didukung oleh sebagian kecil masyarakat. Oleh karena itu, toleransi antarormas Islam justru masih menjadi problem. Di berbagai tempat seperti terjadi di wilayah Jawa Barat, selain adanya penyegelan masjid-masjidnya, penyerangan, dan pengusiran terhadap anggota Ahmadiyah juga masih terjadi dan cukup menyengsarakan kehidupan sosial mereka karena sebagian tempat usahanya juga dirusak.

Penyerangan ini, dalam pola pikir para penyerang, disebabkan karena perbedaan antara umat Islam arus utama (NU, Muhammadiyah, dan lainnya) dan Ahmadiyah bukan lagi masalah *furu'iyah*, melainkan akidah, sesuatu yang prinsipiel yang tidak bisa saling tawar, yakni keimanan tentang nabi terakhir (*khatimun nabiyyin*) bagi Nabi Muhammad. Hal ini tampaknya muncul karena perbedaan paham yang dianggap menyimpang dari ortodoksi Islam.

Ada yang berpendapat lebih baik orang Ahmadiyah itu mengaku sebagai agama tersendiri dari pada mengaku sebagai agama Islam karena paham akidahnya bertentangan dengan ajaran Islam yang benar. Penyerang kampus Mubarak Ahmadiyah dan tempat-tempat lain rupanya yang memiliki pandangan seperti ini. Keyakinan kelompok tertentu pada kesesatan Ahmadiyah tampaknya menjadi justifikasi

dari penyerangan dan pengusiran anggota Ahmadiyah. Mengajukan Ahmadiyah untuk keluar Islam, tentu saja disayangkan oleh beberapa kalangan yang dianggapnya telah keluar dari semangat dakwah Islam, yang harus menjunjung sikap merangkul, bijak, dan tauladan yang baik. Menurut seorang aktivis Muhammadiyah di Bandung, kesesatan Ahmadiyah tidak menjadikan kelompok ini keluar dari Islam. “Ini merupakan bagian dari dakwah kita untuk meluruskan aqidahnya”, demikian diturkannya.¹³

Berbeda dengan sikap terhadap kelompok yang dianggap sesat (*heresy*), sikap toleransi untuk tetap menjadi penganut agama bukan Islam, tetapi pada saat yang sama menjalin hubungan yang semakin baik atau akrab tampak didukung secara sangat positif oleh ormas-ormas Islam di Bandung. Toleransi pasif dalam arti tidak mengganggu keyakinan dan ritual agama lain juga didukung secara positif. Namun, kalangan ormas Islam di daerah Bandung umumnya tidak mau mengembangkan toleransi aktif dalam arti bersedia mengucapkan selamat hari raya pada penganut agama lain. Hal yang sama juga terjadi dalam kasus pemberian izin-izin penjualan makanan atau minuman haram. Konsisten dengan sikapnya, ormas Islam di Bandung umumnya juga tidak melakukan ucapan selamat apalagi menghadiri peringatan hari besar keagamaan bukan Islam. Begitu juga mereka umumnya tidak mau memberikan izin kepada bukan muslim untuk memasuki mesjid.

d. Ekuualitas atau Kesetaraan (*Equality*)

Unsur budaya demokrasi lain yang begitu berdekatan dengan toleransi karena merupakan resultan dari yang lain adalah ekuualitas atau kesetaraan. Dalam tulisan ini, ekuualitas diartikan sebagai satu unsur budaya demokrasi yang menekankan prinsip-prinsip kesetaraan dan kesamaan (*equal opportunity*) dalam gerakan sosial keagamaan masyarakat sipil dan sekaligus merealisasikan hak-hak kewarganegaraan.

Dalam konteks ini, ekuualitas dirumuskan untuk memahami tingkat dukungan masyarakat sipil Islam atau ormas Islam di Bandung

¹³ Wawancara dengan AS, 24 November, 2020.

terhadap kesediaan mengakui ormas lain dari agama yang sama dan berbeda agar berada pada posisi sejajar. Oleh karena itu, setiap anggota ormas memiliki kesempatan yang sama untuk memperoleh pendidikan, kehidupan ekonomi, perlindungan hukum, dan pelayanan sipil yang setara.

Menyangkut isu ekualitas ini, ditemukan bahwa kalangan ormas Islam di Bandung pada umumnya memberikan dukungan yang beragam, sejalan dengan corak isu dan materi yang ditanyakan. Sejauh menyangkut masalah yang bersifat mendasar dan strategis, seperti penempatan pejabat dalam posisi penting dan strategis, ormas Islam tidak semuanya setuju pada ekualitas atau kesetaraan ketika seseorang dijadikan pemimpin. Umumnya, mereka lebih mengutamakan kesamaan agama sesuai dengan petunjuk dalam kitab suci.

Memilih penguasa atau pimpinan daerah yang bukan muslim memang kurang mendapat dukungan muslim. Oleh karena itu, sikap dan perilaku ekualitas masih terbatas pada aspek-aspek tertentu, yang dianggap tidak melanggar ketentuan ajaran Islam. Kalangan ormas Islam masih keberatan jika pejabat daerah (gubernur, walikota, bupati) yang mereka pilih adalah bukan muslim. Dalam pemilihan pimpinan mereka, isu ini memang merupakan penting sehingga mereka lebih setuju dengan kesamaan agama.

Meskipun demikian, dukungan untuk praktik ekualitas ini dapat dilihat pada jawaban terhadap isu-isu yang lebih bersifat publik, yang tidak berkaitan secara langsung dengan masalah keagamaan yang sensitif seperti dibahas sebelumnya. Dalam dunia pendidikan, misalnya kalangan ormas Islam relatif terbuka dan menghargai kelompok ormas keagamaan lain. Informan menyatakan dukungan untuk perlakuan yang sama terhadap murid bukan-muslim yang bersekolah di sekolah Islam. Hal ini sebetulnya sudah dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Sekolah atau universitas Muhammadiyah di daerah mayoritas nonislam, seperti di Papua misalnya, memiliki banyak siswa yang beragama nonislam.

Sementara itu, untuk representasi dalam kehidupan politik, respons kalangan Islam sepertinya bernuansa sama. Kalangan

ormas Islam tampak lebih mendukung keanggotaan DPRD/DPR berdasarkan preferensi kesamaan agama, suku, dan daerah. Dukungan untuk pejabat muslim tampak lebih positif pada ormas Islam NU, Muhammadiyah, PUI, dan PERSIS dibandingkan FPI dan HTI. Mereka berargumen bahwa kepercayaan dan praktik keagamaan merupakan batas yang tidak bisa ditawar-tawar apalagi dipertukarkan, dan karenanya harus diletakkan secara terpisah dari domain bukan keagamaan. Sikap demikian ini, bahkan semakin kuat jika berkaitan dengan hal akidah, bahwa apa yang dipraktikkan bukan muslim termasuk aspek yang dilarang ajaran Islam.

Dalam pandangan kalangan ormas Islam Muhammadiyah, meski mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim, umat Islam tidak dapat memaksakan kehendak mereka. Ada aturan hukum yang harus ditaati seluruh penduduk. Pihak yang mengatur adalah pemerintah, melalui aparatnya, seperti polisi. Masyarakat bukan muslim mempunyai hak hidup di Indonesia, tetapi mereka juga terikat dengan aturan main yang dibuat oleh pemerintah. “Jadi, kalau kita ingin mengingatkan maka yang harus diingatkan itu adalah kepala pasarnya, bukan kepada pedagangnya. Hal ini pun hanya sekedar himbauan. Sementara itu, kalau kita melakukan sendiri, itu namanya kita main hakim sendiri. Kalau seperti ini tidak dibenarkan di Indonesia”¹⁴.

Dengan demikian, dukungan pada nilai-nilai ekualitas bervariasi, tergantung pada jenis persoalan yang dihadapkan kepada mereka. Jika suatu masalah termasuk dalam domain keyakinan dan ritual, respons mereka cenderung rendah atau kurang mendukung kesetaraan tersebut. Jika terkait isu-isu yang tidak berkaitan secara langsung atau tidak langsung dengan keyakinan mereka, kesetaraan itu diapresiasi tinggi. Dalam kesamaan derajat di depan hukum, misalnya, informan menyatakan setuju jika setiap orang harus diperlakukan sama di depan hukum tanpa memandang agamanya. Begitu juga dalam dunia pendidikan, ormas Islam relatif cukup terbuka dan menghargai kelompok ormas keagamaan lain, khususnya Kristen. Kalangan ormas Islam mendukung jika siswa muslim mendapat pelajaran agama di sekolah

¹⁴ Hasil wawancara dengan aktivis Muhammadiyah, 25 November, 2020.

Kristen dan sebaliknya. Persetujuan ini juga tampaknya didukung secara struktural karena sekolah-sekolah Islam di Bandung, misalnya, tidak mengharuskan adanya ketentuan kewajiban tes baca Al-Qura'n bagi siswa bukan muslim, seperti terjadi di beberapa daerah lain.

Dengan demikian, tingkat kesediaan muslim untuk setara dengan bukan muslim menunjukkan dukungan yang rendah untuk bidang-bidang yang dianggap berada di bawah domain akidah agama. Lain halnya dengan masalah-masalah umum (bukan keyakinan) yang tidak fundamental, mereka tampak relatif bersikap positif terhadap kesetaraan. Dalam kaitan dengan hal tersebut, kaum muslim ini umumnya mengatakan bahwa sikap dan praktik keagamaan merupakan batas yang tidak bisa dikompromikan.

e. Jejaring Sosial (*Social Networking*)

Jejaring sosial untuk kerja sama merupakan salah satu isu terpenting jika berbicara mengenai budaya demokrasi. Jejaring sosial dapat dilihat sebagai sarana keterlibatan warga secara sukarela dalam kehidupan sosial di lingkungan di mana mereka tinggal. Di samping itu, jejaring sosial juga bisa menjelaskan sejauh mana seseorang berhubungan baik dengan berbagai kalangan yang pada gilirannya dapat menjadi salah satu faktor pendukung penting untuk tumbuhnya budaya demokrasi. Menyangkut jejaring sosial, perlu dijelaskan bahwa hal tersebut adalah keterlibatan anggota masyarakat sipil dalam hubungan sosial dan hubungan-hubungan organisasi pada intrakelompok maupun ekstraselompok (*cross-cutting affiliation*).

Jejaring sosial dalam tulisan ini dibedakan menjadi dua jenis, yaitu jejaring sosial antara kalangan ormas Islam yang berbeda aliran dan jejaring sosial kalangan ormas Islam dengan ormas bukan-muslim. Dalam hal hubungan dengan sesama organisasi keagamaan, terlihat adanya kekompakan yang didukung oleh kelembagaan berbentuk forum atau konsorsium. Ditemukan apa yang disebut Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang diprakarsai oleh Departemen Agama dengan cara pembentukan yang berbeda-beda. Dalam praktiknya, MUI adalah organisasi semiresmi yang memainkan peranan penting

dalam pembentukan forum ini. MUI sebenarnya juga merupakan aktor utama dalam mengajak organisasi-organisasi keagamaan Islam yang ada di wilayah masing-masing untuk saling berafiliasi.

Dengan demikian, ormas Islam yang direpresentasikan oleh organisasi-organisasi keagamaan yang ada telah mempraktikkan apa yang disebut sebagai *cross cutting affiliation* tadi. Implikasi dari jejaring ini adalah bahwa kelompok-kelompok yang terlibat di dalamnya memiliki sifat moderat, tetapi hal ini kelihatannya terbatas pada jejaring itu sendiri, sementara terhadap kelompok lain di luarnya tingkat moderasi itu tidak begitu terobservasi. Misalnya, FPI apalagi HTI yang tidak berada di dalam MUI maupun FKUB menunjukkan kekurangannya dalam hal moderasi beragama. Di Bandung, kelompok Ahmadiyah dan Syiah juga dibiarkan berada di luar jejaring MUI, bahkan menjadi sasaran tindakan kekerasan. Aksi penurunan papan nama kelompok Islam yang dianggap sesat ini juga dilakukan sebagai upaya menjaga kerukunan. Warga Ahmadiyah tidak begitu lagi bebas melaksanakan aktivitas keagamaan, seperti salat lima waktu, salat Jumat, dan pengajian intern di masjid kelompok ini.

Tampaknya dukungan dalam pengembangan jejaring sosial ini juga sangat positif bagi kalangan ormas Islam di Bandung. Dukungan itu terutama ditujukan sebagai sarana untuk peningkatan kehidupan sosial budaya, politik, dan ekonomi. Dukungan sangat positif, misalnya, terlihat pada jejaring ormas lintas agama untuk penegakkan hukum. Dukungan yang besar juga ditujukan untuk membangun perekonomian masyarakat. Meskipun demikian, secara praktis, keterlibatan dalam jejaring sosial yang lebih luas memang masih rendah. Umumnya, mereka melakukan jejaring sosial secara terbatas terutama di kalangan HTI (ketika masih aktif) dan FPI.

f. Asosiasi (*association*)

Tradisi berasosiasi atau terlibat dalam aktivitas organisasi juga merupakan satu isu penting yang menjadi fokus dalam kajian ini. Tradisi dan aktif berorganisasi dilihat sebagai wujud dari kesadaran untuk terlibat secara suka rela dalam kehidupan sosial di lingkungan

di mana mereka tinggal. Di samping itu, aktif berorganisasi juga bisa menjelaskan tradisi berorganisasi yang dimiliki individu tertentu, yang selanjutnya bisa menjadi potensi untuk tumbuhnya budaya demokrasi. Oleh karena itu, aktif berorganisasi menjadi satu unsur penting untuk melihat budaya demokrasi ormas Islam khususnya di Bandung.

Dalam kajian ini, aktivitas berorganisasi dirumuskan ke dalam sejumlah pertanyaan untuk mengamati keterlibatan informan (anggota aktif, tidak aktif, bukan anggota) dalam kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi sosial bersifat sukarela (*voluntary civic association*), yang memiliki bidang garap baik masalah keagamaan maupun bukan keagamaan. Umumnya, informan menganggap keaktifan dalam organisasi ini sangat penting, dan menunjukkan bahwa aktif terlibat dalam ormas Islam keagamaan adalah ekspresi kepedulian untuk membangun masyarakat yang sesuai dengan nilai-nilai luhur. Hal ini disampaikan terutama oleh aktivis ormas-ormas Islam arus utama, seperti NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan PUI. Memang mereka mengakui bahwa keterlibatan dalam organisasi-organisasi ini, dikombinasikan juga secara *cross cutting affiliation* dengan turut terlibat dalam organisasi nonkeagamaan, seperti organisasi sosial di wilayah masing-masing (karang taruna, dewan desa, lembaga keamanan masyarakat, Pramuka atau Palang Merah, perhimpunan olah raga, perhimpunan seni budaya, serikat pekerja/buruh, koperasi, dan lembaga swadaya masyarakat).

Akan tetapi, kuatnya tingkat keterlibatan kaum muslim di atas tidak berbanding lurus dengan keterlibatan dalam lembaga lintas agama termasuk kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan. Meskipun para informan menyatakan bahwa organisasi mereka memiliki hubungan baik dengan organisasi lain, mereka juga menyatakan bahwa organisasi di mana mereka terlibat aktif sering melakukan kegiatan-kegiatan lintas organisasi atau asosiasi, bahkan sering juga melakukan kegiatan lintas komunitas/aliran. Hal ini menunjukkan bahwa aktivitas organisasi informan lebih sering bersifat keagamaan. Sementara itu, kegiatan nonkeagamaan kadang kala dilakukan secara

bersama dan mereka sebetulnya tidak mau mencampuradukkan ajaran agama yang mereka anut.

Di Bandung juga telah berdiri FKUB. Forum ini terdiri atas tokoh-tokoh umat beragama baik dari Islam, Kristen, dan Buddha. Sebagai sebuah forum lintas agama, FKUB lebih peduli dengan isu toleransi dan kerja sama antarumat. Meskipun forum ini merupakan reaksi dari munculnya konflik-konflik sosial bernuansa agama, mereka cukup efektif untuk dijadikan wahana dialog untuk menghilangkan kecurigaan-kecurigaan yang dapat menjadi penghalang terjadinya kerja sama antarumat.

Munculnya FKUB tidak serta merta mengubah esensi toleransi dalam pergaulan keagamaan. Forum ini tidak mencampur-adukkan ajaran prinsip, tetapi menunjukkan toleransi dalam kehidupan sosial yang di dalamnya dapat terjadi kerja sama antarumat beragama. Hasil penelitian tampak menunjukkan hal demikian. Antara pemeluk agama yang berbeda tidak melakukan kegiatan yang bersifat keagamaan secara bersama. Tokoh Muhammadiyah di Bandung, misalnya, tidak mau melakukan kegiatan doa bersama. Akan tetapi, kerja sama dilakukan dalam dimensi-dimensi sosial kemasyarakatan untuk kerukunan hidup beragama.

Kerja sama yang erat terjadi di antara berbagai elemen umat Islam untuk kepentingan kaum muslim maupun negeri ini. Hasil pengamatan dan wawancara mendalam memang menunjukkan bahwa kalangan Islam baik yang dominan ataupun yang tidak dominan sangat antusias dalam menjalin hubungan dalam jejaring sosial maupun asosiasi.

g. Partisipasi (*Participation*)

Partisipasi sebagai warga masyarakat sipil juga merupakan elemen penting budaya demokrasi karena dengan cara ini seseorang dapat ikut serta dalam mengarahkan dan menentukan *input* maupun *output* dalam proses politik. Secara riil, partisipasi tidak hanya penting dalam peningkatan kualitas demokrasi, tetapi juga dalam merealisasikan hak-hak sebagai warga negara, baik sipil, politik, budaya, maupun

ekonomi. Tingkat kesejahteraan yang diperoleh warga negara juga sangat ditentukan oleh partisipasi ini (*civic engagement*).

Selain berbentuk sikap, budaya demokrasi juga dilihat dalam bentuk perilaku menyangkut keterlibatan mereka dalam kegiatan-kegiatan yang memiliki sifat budaya demokrasi. Praktik-praktik tersebut bisa memahami tingkat kesadaran seorang muslim untuk terlibat dalam kehidupan kolektif guna mencapai tujuan bersama, sebagai anggota masyarakat di mana mereka tinggal dan selanjutnya sebagai warga negara Indonesia.

Dukungan tersebut menunjukkan bukti kuat bahwa tingkat partisipasi muslim Indonesia dalam kegiatan-kegiatan yang dirumuskan di sini sebagai budaya demokrasi tampak tinggi. Hal ini berarti bahwa muslim Indonesia tidak memiliki persoalan serius menyangkut sikap dan perilaku mereka sebagai warga negara. Hal itu memang diakui banyak kalangan muslim di wilayah yang menjadi sasaran kajian ini. Partisipasi perayaan 17 Agustus memang tampak mudah dan sederhana. Akan tetapi, hal ini perlu dilihat tidak semata-mata sebagai keikutsertaan dalam perayaan yang memang kerap dilakukan dan diisi dengan berbagai acara menarik masyarakat umum seperti pentas olah raga, permainan rakyat, dan tentu saja pentas musik, melainkan perlu dilihat maknanya, yang jauh lebih mendalam di balik partisipasi aktif mereka dalam perayaan tersebut. Makna yang dimaksud di sini adalah bahwa partisipasi mereka tersebut dilandasi oleh satu kesadaran sebagai warga negara Indonesia, menghayati nilai-nilai kemerdekaan, dan merupakan ungkapan kesetiaan diri untuk terus menjaga makna kemerdekaan dan eksistensi negara.

Ormas-ormas Islam secara konsisten berpartisipasi dalam mendukung perda-perda yang mendorong terciptanya pemerintahan yang bersih.¹⁵ Bagi mereka, menegakkan pemerintahan yang bersih

¹⁵ Salah satu alasan yang diangkat para tokoh ormas Islam adalah permainan uang dalam pilkada. Diceritakan bahwa pengeluaran salah satu kontestan dalam pilkada, misalnya, mencapai 5 miliar rupiah. Ini memerlukan *'return on investment'* sekitar 12 juta rupiah sehari dalam jangka waktu 5 tahun (satu periode jabatan bupati/walikota). Situasi ini tentu mengakibatkan tekanan yang relatif besar untuk menyasiasi setiap pendanaan program.

merupakan suatu keniscayaan. Khusus berkaitan dengan budaya demokrasi, kondisi muslim dewasa ini merupakan hasil dari proses panjang penerjemahan Islam dalam budaya Indonesia. Dia memberi contoh historis-arkelogis, di mana tidak ditemukan satu bukti berarti bahwa Islam tidak sejalan dengan nilai-nilai ke-Indonesiaan. Bahasa dan bangunan kuno Indonesia, menurutnya, memberi kita banyak sekali bukti bahwa Islam dan Indonesia berjalan secara harmonis dan saling mengisi satu sama lain. Semua itu menjadi satu landasan penting terbentuknya muslim Indonesia yang cinta dengan tanah airnya, Indonesia.¹⁶ Membantu orang yang tertimpa kemalangan (gempa, misalnya), seperti kasus ormas Islam banyak membantu penanggulangan bencana tanpa membeda-bedakan agama meneguhkan sumbangan mereka pada perbaikan kehidupan sosial secara lebih luas. Kenyataan itu memang bukan tidak memiliki basis empiris. Sikap dan praktik budaya demokrasi sebagaimana dirumuskan dalam studi ini memang memperlihatkan tingkat signifikansi dengan dukungannya yang positif atas nilai-nilai budaya demokrasi.

Seorang tokoh muslim dari ormas Islam menuturkan bagaimana perkembangan Islam di Bandung, selain memberikan andil besar dalam pengembangan wilayah dan memberi warna pada masyarakatnya, dengan mengutip sebuah ungkapan. “Mencintai tanah air merupakan bagian dari iman”, ujarnya. Bagi tokoh ini, ormas NU bisa dijadikan model yang dapat mendukung berkembangnya budaya demokrasi di sini. Islam, misalnya, menerima *'urf*, yaitu tradisi yang tidak bertentangan atau sejalan dengan ajaran Islam untuk tetap dilanjutkan dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat. Bentuk tradisi bisa tetap dilanjutkan, walaupun perlu transformasi dalam hal substansi agar sesuai dengan semangat monoteisme Islam. Kelenturan Islam dalam menerima tradisi merupakan daya tarik tersendiri bagi para pemangku tradisi untuk dapat tetap memelihara kebiasaannya tanpa sedikitpun ditolak keberadaannya dalam lingkungan Islam. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa nilai-nilai luhur yang terkandung dalam Pancasila, sebuah ideologi negara yang menjadi sumber budaya

¹⁶ Hasil wawancara dengan tokoh NU di Bandung, November, 2020.

demokrasi negara, adalah sumbangan umat Islam dalam perkembangan sosial-politiknya.¹⁷

Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa budaya demokrasi telah mewujudkan dalam tindakan-tindakan atau perilaku yang dapat dikategorikan sebagai bentuk partisipasi muslim Indonesia dalam sejumlah kegiatan yang bermanfaat untuk kehidupan nasional atau daerah yang bersangkutan. Cukup jelas terlihat bahwa perilaku muslim didasari oleh rasa keagamaan yang kuat. Dengan kata lain, perilaku dukungan terhadap demokrasi itu merupakan kesadaran sebagai warga negara Indonesia dengan dasar yang mereka pahami sebagai perintah agama. Tampak bahwa semakin kuat sikap inklusif keislaman seseorang, semakin tinggi partisipasinya dalam kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Dorongan moral untuk mempraktikkan 'civic engagement' dipermudah dengan situasi kontekstual dan struktural yang mendukung praktik-praktik yang diyakininya dapat memperbaiki kehidupan masyarakat.

h. Kerja Sama (*cooperation*)

Kerja sama antarwarga negara bisa terjadi karena melibatkan unsur-unsur budaya demokrasi. Ormas-ormas Islam yang diteliti menunjukkan dinamika dan lingkup kerja sama yang relatif berbeda. Dapat dikatakan bahwa ormas Islam arus utama di Bandung, (NU, PUI, PERSIS, dan Muhammadiyah) menunjukkan kerja sama yang kuat dengan berbagai pihak. Ormas-ormas ini terlibat penuh dalam kegiatan-kegiatan MUI wilayah Bandung dan menjadi bagian unsur ormas Islam dalam wadah keulamaan ini. Ormas-ormas ini juga aktif berkerja sama di FKUB yang di dalamnya ada unsur ormas nonislam, yaitu dari Kristen, Katolik, dan Buddha. Kerja sama juga dilakukan dengan pihak pemerintah atau eksekutif, seperti kerja sama dengan pihak gubernur atau wali kota.

Kerja sama ini penting karena sebagai warga negara perilaku kooperatif dalam merencanakan dan melaksanakan gerakan-gerakan sosial keagamaan untuk mencapai kondisi yang diharapkan ber-

¹⁷ Hasil wawancara dengan tokoh Muhammadiyah Bandung.

sama merupakan sesuatu yang maslahat untuk kepentingan dan kemanfaatan bersama. Berbagai kerja sama itu sudah berjalan dalam beberapa aspek kegiatan keagamaan. Kerja sama dalam internal Islam tampak tidak hanya dalam lingkup gerakan-gerakan pembangunan moralitas, tetapi juga dalam lingkup strategis kemasyarakatan, seperti pendidikan dan pengembangan ekonomi umat Islam.

Kerja sama antarormas Islam, walaupun masih perlu ditingkatkan, baik lingkup maupun kualitasnya, tampaknya tidak hanya merupakan suatu tuntutan normatif, tetapi juga suatu keharusan sosial. Banyaknya aktivitas ekonomi yang dilakukan oleh kelompok bukan Islam memang telah menimbulkan kekhawatiran dari sebagian kalangan Islam akan adanya agenda terselubung dalam arti sebagai usaha ajakan pindah agama. Sementara itu, kerja sama antara ormas Islam dengan komunitas agama lain hanya muncul dalam bentuk forum untuk menjaga kerukungan hidup beragama. Kerja sama untuk pengembangan ekonomi masyarakat setempat belum berjalan dalam tataran praktis. Mereka hanya baru ada pada level kesadaran perlunya membangun kerja sama untuk tujuan demikian.

Pentingnya kerja sama ini juga dikemukakan oleh aktivis FPI. Ia menyebutkan, konsep *musyarakah* harus dipraktikkan umat Islam jika ingin agenda-agenda kerjanya berhasil. Kerja sama inilah yang ia praktikkan dalam menggalang misi sosial umat Islam di Bandung agar kemiskinan dapat diminimalisasi dan pembangunan dapat dirasakan oleh masyarakat Bandung secara keseluruhan. Menurutnya, kerja sama yang ia lakukan tidak sebatas antarpartai Islam, tetapi juga dengan partai sekular. Menurutnya, kerja sama itu sangat mungkin meskipun dengan organisasi yang berbeda visi.

Kendala utama untuk memelihara atau meningkatkan kerja sama adalah kesibukan masing-masing yang dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam. Muhammadiyah memang banyak melakukan kegiatan untuk lingkup internal komunitasnya. Hal yang sama juga terjadi dengan ormas seperti NU. Akan tetapi, dibandingkan bentuk-bentuk kerja sama antarumat beragama, kerja sama internal umat Islam sudah lebih baik. Terdapat kebiasaan kerja sama dalam

hal mengisi peringatan hari-hari besar Islam yang diselenggarakan oleh pemma atau pemkot. Bahkan, pengajian itu diadakan di rumah gubernur yang sekaligus bertindak sebagai tuan rumah. Kegiatan ini sudah berjalan selama lima tahun terakhir. Acara pengajian dihadiri oleh berbagai kalangan, umumnya para pejabat eksekutif, legislatif, dan masyarakat luas. Yang mengisi pengajian adalah ulama dari Muhammadiyah, PUI atau NU.

Kegiatan keagamaan, seperti yang diselenggarakan oleh pucuk pimpinan Kota Bandung itu tampaknya juga diselenggarakan oleh masyarakat luas dalam bentuk pengajian-pengajian kelompok. Di antara kelompok yang secara rutin menyelenggarakan forum pengajian ini adalah kelompok pengajian yang dipimpin oleh seorang tokoh muda MUI wilayah Bandung. Dalam pengajian-pengajian ini, tidak hanya dibahas pesan-pesan dari teks Al-Qur'an, tetapi juga diamati perkembangan sosial keagamaan dan penyikapan yang wajar menurut seorang muslim sesuai dengan pesan dari teks Al-Qur'an. Pada kesempatan pengajian-pengajian tersebut, ulama Muhammadiyah, PUI, PERSIS, atau NU secara rutin mengisi pengajian di majelis taklim. Salah satu pengajian yang sangat *accessible* adalah pengajian yang diselenggarakan Masjid PUSDAI Bandung setelah melakukan salat zuhur. Misalnya, seorang ulama senior mengisi pengajian ini agar umat Islam mampu melakukan kerja sama. Dia mengutip salah satu ayat Al-Qur'an, '*taawanu al birri wa taqwa wa la taawanu al'ismi wal udwan*', yang diterjemahkan 'saling kerja samalah dalam kebaikan dan takwa, dan jangan kerja sama dalam perbuatan dosa dan permusuhan'. Teks yang dikutip ini, dalam anggapan masyarakat, merupakan bentuk perintah Al-Qur'an yang senantiasa mereka perhatikan dan praktikkan dalam keseharian hidup mereka.

Sebenarnya, terdapat usaha-usaha yang baik dilakukan oleh suatu organisasi yang mengarah pada perbaikan kesejahteraan umat. Umat yang dimaksud tidak terbatas pada kelompoknya saja, dan usaha-usaha ini memiliki potensi untuk digalang secara bersama dengan organisasi lain dalam bentuk kerja sama. Informan mengakui urgennya asosiasi untuk kemajuan ekonomi. Pengakuan seorang informan itu

juga sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh para tokoh organisasi Islam. Salah seorang aktivis Muhammadiyah, misalnya, menjelaskan organisasinya sudah banyak melakukan berbagai kegiatan ekonomi, terutama untuk menunjang masyarakat kelas bawah untuk menangkap pesan dari Al-Qur'an tadi. Mereka sudah melakukan kegiatan simpan pinjam sesuai syariat Islam. Hal ini juga dilakukan oleh ibu-ibu pengajian yang anggotanya tidak hanya dari kalangan Aisyiyah, tetapi juga dari kalangan pengajian ormas lainnya. Pengumpulan zakat untuk membantu kalangan duafa tanpa memandang dari kelompok mana ia berasal juga sudah ramai dilakukan.

Hal yang sama juga dilakukan oleh NU. Organisasi Islam tradisional ini melakukan pengumpulan zakat yang kemudian diberikan kepada kelompok *'asnaf'* delapan, di antaranya fakir miskin. Sebagian juga digunakan untuk menjalankan kegiatan organisasi. Pengumpulan zakat tampak efektif dilakukan dengan kekuatan jejaring organisasi sampai ke tingkat ranting. Budaya demokrasi memang lebih valid jika terlihat dalam keadaan normal sehari-hari, tidak pada kejadian-kejadian yang mengakibatkan kemalangan sebagian masyarakat. Walaupun demikian, penanganan bencana terutama respons masyarakat lokal terhadap korban bencana dapat menjadi sinyal untuk budaya demokrasi tersebut. Bencana gempa bumi dapat menjadi ilustrasi. Bencana ini memang telah menjadi faktor *'calling'*, yang membuat warga negara berpartisipasi meringankan penderitaan yang pernah dirasakan masyarakat. Semua organisasi Islam Bandung ikut terjun langsung membantu korban tanpa melihat asal usul etnis ataupun agama. Mereka juga secara bergiliran membantu dan membangun rumah sederhana serta memberikan dan mengusahakan air bersih dan makanan seperlunya. Permasalahannya adalah kerja sama-kerja sama antarorganisasi Islam untuk meningkatkan kesejahteraan umat pada umumnya memang belum sama fenomenalnya dengan situasi kerja sama dalam situasi normal, tidak sekadar hanya untuk membantu mereka yang kena kemalangan seperti dalam kasus bantuan gempa tadi.

Sementara itu, makna kerja sama di sini berarti perilaku kooperatif dalam merencanakan dan melaksanakan gerakan-gerakan sosial untuk mencapai kondisi yang diharapkan bersama. Kerja sama, khususnya kerja sama yang berkelanjutan, bisa terjalin karena adanya basis sosial dan moral yang relatif kuat, yang dalam kajian ini dikonsepsikan sebagai budaya demokrasi. Kerja sama dapat dikatakan resultan lebih lanjut dari elemen-elemen budaya demokrasi, seperti adanya solidaritas dan saling percaya.

Dalam berbagai kasus yang terjadi di Bandung, kerja sama itu sudah berjalan dalam beberapa aspek kegiatan. Oleh karena berbasis agama sekaligus menjadi bagian dari budaya santri dari ormas-ormas Islam tersebut, kerja sama itu umumnya terjadi dalam gerakan-gerakan pembangunan moral. Dapat dikatakan bahwa kerja sama lebih lanjut dalam kegiatan yang lebih kongkret seperti pendidikan dan kesehatan masih belum terjadi. Kerja sama antarormas Islam dalam hal ini tampak masih belum berjalan dengan baik, apalagi kerja sama antara ormas Islam dengan ormas agama lain. Sebenarnya, mereka memahami dan menghargai pentingnya kerja sama, baik untuk sesama maupun kelompok. Umumnya, kerja sama itu dimulai karena adanya pemahaman yang sama. Dari sinilah kemudian mereka dapat melakukan kegiatan bersama. Sebagaimana sesama penganut Islam, tetapi berbeda dalam organisasi, mereka menyadari bahwa tidak semua paham memiliki titik temu di antara penganutnya. Perbedaan bahkan harus dilihat sebagai tantangan untuk meningkatkan persaudaraan.

Dalam kenyataannya, masing-masing organisasi sibuk dengan urusan dan kegiatan ormasnya. Meskipun demikian, terdapat kerja sama yang telah berjalan dengan baik, misalnya di bidang Pendidikan. Akan tetapi, kerja sama tersebut bukan atas nama organisasi Islam, melainkan organisasi para pendidik. Para guru bidang pelajaran tertentu menghimpun diri dalam suatu forum atau wadah, misalnya guru matematika, sejarah, dan sebagainya. Forum ini merupakan tempat para guru bidang yang sama untuk saling bekerja sama dan meningkatkan kemampuan baik substansi keilmuan maupun metode

mengajar yang lebih efektif. Dalam forum ini guru-guru dari berbagai sekolah, misalnya Muhammadiyah, NU, atau PERSIS, bahkan sekolah Kristen dan yayasan lainnya, berhimpun untuk meningkatkan kualitas mereka.

Di Bandung juga terdapat kebiasaan kerja sama, tetapi masih terbatas dalam hal mengisi peringatan hari-hari besar Islam yang diselenggarakan oleh pemda. Sudah berjalan dua tahun terakhir, acara-acara tersebut diisi oleh pengajian dari ulama NU, PUI, dan Muhammadiyah. Akan tetapi, tablig bersama pada kesempatan di luar forum resmi pemda seperti dijelaskan sebelumnya tidak pernah ada. Ulama Muhammadiyah diundang untuk mengisi pengajian di majelis taklim kaum Nahdiyyin, dan sebaliknya, juga tidak pernah ada.

Sementara itu, kerja sama antarorganisasi keagamaan untuk meningkatkan kemampuan ekonomi dan kesejahteraan anggota dalam bentuk koperasi atau persekutuan usaha lainnya belum terjadi. Pasar swalayan 212, misalnya, masih sangat sedikit jumlahnya dibandingkan potensi umat yang dapat menjadi konsumen retailnya. Sebenarnya, terdapat usaha-usaha yang baik dilakukan oleh suatu organisasi yang mengarah pada perbaikan kesejahteraan umat (tidak terbatas pada kelompoknya saja) yang memiliki potensi untuk digalang secara bersama dengan organisasi lain dalam bentuk kerja sama.

Pengakuan informan tersebut sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh para tokoh organisasi Islam. Seorang tokoh Muhammadiyah Bandung, misalnya, menjelaskan organisasinya sudah banyak melakukan berbagai kegiatan ekonomi, terutama untuk menunjang masyarakat kelas bawah. Mereka sudah melakukan simpan pinjam yang disebut peminjaman tanpa bunga (PMTB). Hal ini dilakukan oleh ibu-ibu pengajian yang anggotanya tidak hanya dari kalangan Aisyiah (organisasi wanita Muhammadiyah). Siapapun yang ikut dalam pengajian dapat meminjam tanpa bunga untuk kepentingan sehari-hari. Tentunya, mereka mempunyai kewajiban untuk mengembalikan pinjaman tersebut dengan cara cicilan.

Muhammadiyah juga sudah melakukan pengumpulan zakat yang sebagian digunakan untuk menjalankan kegiatan organisasi. Untuk

mengumpulkan zakat ini, Muhammadiyah menghimbau kepada semua anggotanya untuk berzakat, tanpa melihat sudah atau belumnya mencapai nisab. Cara ini dipakai untuk menyadarkan akan pentingnya nisab sebagai batasan penghasilan atau kekayaan seseorang bahwa dia sudah berkewajiban mengeluarkan zakat.

Di samping ormas-ormas Islam yang sudah lama eksis di tengah masyarakat, seperti NU, Muhammadiyah, PERSIS, PUI, Aisyiah, dan Muslimat, terdapat lembaga FKUB sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya, yang merupakan gabungan ormas-ormas Islam dan bukan Islam yang tergabung dalam lembaga tersebut. Dipelopori oleh generasi muda dari ormas-ormas Islam yang sudah lama ada, FKUB memperlihatkan satu perkembangan baru di kalangan kalangan ormas Islam yang menghendaki keterlibatan lebih aktif dalam usaha preventif pengelolaan konflik-konflik bernuansa agama. Bahkan, dalam beberapa segi penting, FKUB menangani masalah-masalah yang menjadi sebab kecurigaan antara umat beragama, yaitu misi-misi terselubung untuk mengajak pindah agama.

Sikap informan terhadap pembahasan ini sangat apresiatif dan menganggap penting jejaring sosial dan asosiasi untuk kerja sama. Informan ini menyatakan bahwa keterlibatan aktif dalam organisasi keagamaan maupun nonkeagamaan adalah hal yang penting, seperti koperasi, asosiasi olah raga, maupun asosiasi-asosiasi untuk kemajuan ekonomi. Meskipun demikian, secara riil informan yang mempraktikkan *cross cutting affiliation* lebih didukung oleh ormas Muhammadiyah dan NU. Umumnya, informan hanya terlibat dengan satu organisasi keagamaan. Yang menarik adalah bahwa mereka juga telah mempraktikkan kerja sama sosial ekonomi, meskipun dalam lingkup internal umat Islam, dan bekerja sama lintas organisasi dalam melakukan kegiatan politik untuk mewujudkan Indonesia yang bermartabat.

C. Budaya Demokrasi untuk Penguatan Demokrasi

Dalam berbagai kajian tentang budaya demokrasi, para ahli berpendapat bahwa budaya demokrasi dibentuk oleh teks dan konteks.

Pemahaman teks di sini diartikan sebagai pemahaman subjektif terhadap sumber-sumber ajaran agama, baik hasil pemahaman sendiri (*ijtihad*) maupun mengikuti pendapat ulama atau guru agama (*taqlid* atau *ittiba'*). Sementara itu, konteks adalah pemahaman subjektif baik individual maupun kolektif terhadap kondisi struktural-objektif (konfigurasi sosial-budaya, ekonomi, dan politik).

Konstruksi teoritis ini mendapatkan verifikasi dalam kenyataan ormas Islam di Bandung. Gambar 4.2 menunjukkan bahwa NU, PUI, dan Muhammadiyah, misalnya, dalam memahami teks bersifat interpretatif dan metaforis, ada pemahaman yang *bayani*, *burhani* dan *irfani*¹⁸. Oleh karena itu, ada kelenturan dalam memahami teks kitab suci. PERSIS sendiri cenderung tekstual dalam ayat-ayat yang menyangkut *fiqh ubudiyah* (hukum peribadatan), tetapi interpretatif dalam aspek sosial politik. Pemahaman agama dalam pandangan ini

¹⁸ Pendekatan *bayâni* merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak. Adapun akal hanya menempati kedudukan sekunder, yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Kekuatan pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada tataran gramatikal, struktur, maupun nilai sastranya. Dalam pandangan Muhammadiyah, pendekatan *bayâni* tetap sangat diperlukan dalam rangka menjaga komitmen proses ijtihadnya yang juga selalu konsisten kepada teks, yakni Al-Qur'an dan sunah, meskipun dalam praktiknya tidak harus berlebihan. Untuk ini diperlukan penguasaan kaidah-kaidah *ushûliyyah* dan kaidah-kaidah *fiqhîyyah*. Adapun pendekatan *burhâni* atau pendekatan rasional argumentatif melalui dalil-dalil logika, menjadikan teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam konteks ini metode *ta'lîli*, yakni pola penafsiran yang bertumpu pada 'illah yang diyakini berada pada kandungan ayat atau hadis yang menjadi tambahan ditetapkan suatu norma. Artinya, *lafzh* tidak cukup hanya dipahami berdasarkan arti kebahasaannya, tetapi juga dilihat dalam perspektif sosio-historisnya. Sementara itu, pendekatan *irfâni* adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu pada pengalaman batin dan intuisi (*dzawq, qalb, wijdân, bashîrah*). Muhammadiyah mengupayakan adanya proses pemaduan pemahaman. Mereka melihat ada peluang dan kemungkinan-kemungkinan untuk menghubungkan ketiga pendekatan ini untuk memahami Islam. Kemungkinan-kemungkinan itu bisa berupa saling memberi dan menerima antarpendekatan (*al-akhdz wa al-'ithâ' bayn al-manâhij*), kesinambungan (*al-ittishâl*), saling memengaruhi (*al-ihdikâk*), dan bahkan saling bertabrakan atau kontradiksi (*al-i'tidâm*). Abbas, A. F. (2012). Integrasi pendekatan Bayâni, Burhâni, dan 'Irfâni dalam ijtihad Muhammadiyah. *Ahkam*, 12(1). <http://dx.doi.org/10.15408/ajis.v12i1.979>

menempatkan Islam sesuai dengan perkembangan zaman dan konteks di mana ia hidup. Betapa pun keempatnya berbeda kubu dalam soal menjadi tradisional atau modernisme. Kaum tradisionalisme memang lebih memiliki rujukan yang kaya dalam mengambil sikap terkait hukum atau fikih Islam sehingga tampak begitu fleksibel, tetapi fleksibilitas ini juga dimiliki oleh kaum modernisme, dan tidak ditunjukkan oleh kaum fundamentalis (Mahendra, 1999). Keempat organisasi dominan ini pun memiliki sikap yang sama dalam orientasi politik, yaitu sama-sama bersikap konservatif moderat dalam arti bahwa ormas ini menganggap Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila sebagai bentuk final, dan tidak ada maksud untuk merubahnya menjadi, misalnya, negara Islam yang berdasarkan syariat Islam. Terkait dengan subjektifitas, keempat organisasi di Bandung ini juga cenderung menilai bahwa kondisi sosial politik ekonomi relatif menunjukkan terakomodasinya ajaran Islam dan pada gilirannya cenderung tidak mendukung diformalkannya syariat Islam guna mendapatkan peluang hidup (*life chances*) lebih baik dari warganya. Keempat organisasi ini lebih memilih strategi budaya dengan pendidikan daripada Islamisasi dengan merebut kekuasaan.

Orientasi keagamaan dan politik dari NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan PUI tersebut memberikan konsekuensi yang relatif persisten terhadap budaya demokrasi. Saling percaya internal maupun eksternal dengan ormas lain termasuk dengan ormas nonislam tercipta dari terjalannya hubungan komunikasi dalam forum antariman. Dengan kondisi seperti ini solidaritas juga tumbuh baik dan toleransi antarkelompok juga dipelihara dan ditumbuhkan. Keaktifan dalam forum antariman juga menunjukkan bahwa ormas-ormas ini menjunjung tinggi adanya kesetaraan antarwarga sebagai modal dasar pergaulan antarwarga negara yang kedudukannya sama di depan hukum.

NU dan Muhammadiyah juga memiliki jaringan luas. Jika NU mengandalkan jaringan pesantren sebagai lembaga pendidikan yang menjangkau sampai ke perdesaan, Muhammadiyah mengandalkan jaringan sekolah-sekolah modern, walaupun belakangan juga me-

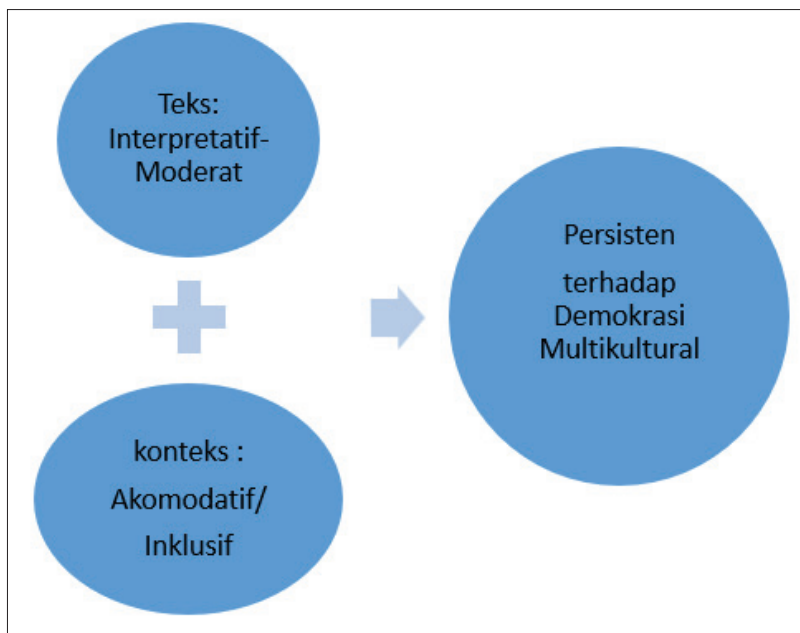
nyelenggarakan pendidikan pesantren. Kedua organisasi besar ini juga aktif dalam media sosial dalam menjalin komunikasi dengan berbagai kalangan. Kedua organisasi ini juga aktif di MUI lokal dalam mempromosikan Islam moderat.

Dalam hal partisipasi dan kerja sama, dalam skala yang lebih kecil dilakukan oleh PERSIS. PERSIS sangat berperan dalam dunia pendidikan dengan pesantren-pesantren yang dalam perkembangan kontemporer tidak hanya menyelenggarakan pendidikan agama semata dengan kitab kuning sebagai sumber ajaran, tetapi juga membuka sekolah-sekolah berkelas baik dalam bentuk madrasah yang menginduk ke Kementerian Agama maupun sekolah-sekolah umum yang menginduk ke Kementerian Pendidikan. Dua kecenderungan ini juga dilakukan oleh Muhammadiyah. Pada mulanya, sebagaimana disebutkan sebelumnya, Muhammadiyah asal mulanya lebih berfokus ke pendidikan modern dalam bentuk kelas-kelas, tetapi belakangan organisasi modern ini juga menyelenggarakan pesantren sebagai apresiasi pada tradisi Islam di Nusantara. Partisipasi yang menonjol lainnya adalah amal usaha Muhammadiyah dalam bidang kesehatan dan ekonomi umat. Dalam bidang kesehatan, misalnya, organisasi ini memiliki sejumlah klinik kesehatan yang tersebar di berbagai sudut wilayah Bandung dan sangat berperan dalam upaya kuratif di era pandemi Covid-19.

Pendidikan juga dilakukan oleh NU, Muhammadiyah, dan PERSIS untuk terlibat aktif dalam dunia politik. Ketiga ormas ini sangat fleksibel dalam memberikan kesempatan kepada kadernya untuk berkarir dalam dunia politik. Warganya dibebaskan untuk memilih partai yang akan menjadi tempat berkarir dalam dunia politik, tidak mengharuskan untuk terlibat hanya dalam partai politik tertentu. Memang ada kedekatan historis antara PERSIS dan Partai Bulan Bintang (PBB) karena pengurus PERSIS pernah terlibat aktif dalam deklarasi partai ini di awal reformasi, tetapi warga PERSIS sekarang ini terlibat dalam hampir semua partai, tidak hanya partai Islam, tetapi juga partai sekuler, seperti Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Jika PERSIS begitu fleksibel dalam memilih

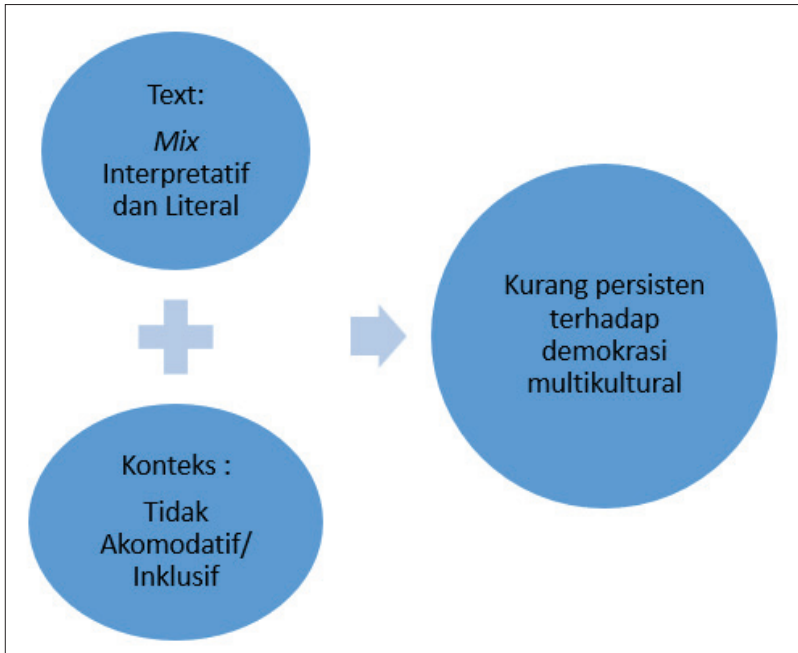
partai, tentu warga NU dan Muhammadiyah lebih fleksibel lagi. Hal yang sama juga terjadi pada PUI yang cenderung lebih dekat dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) karena pengurusnya memiliki kedekatan dengan Gubernur Jawa Barat waktu itu, Ahmad Heryawan atau populer dipanggil Aher, yang juga aktivis dari PKS. Akan tetapi, ormas ini juga fleksibel dalam menyalurkan aspirasi politiknya dan memberikan kebebasan kepada warganya untuk memilih partai sesuai kalkulasinya. Keempat ormas ini sangat memaklumi bahwa kegiatan politik dalam partai memerlukan sikap cukup pragmatis, betapa pun nafas keislaman tetap mereka hembuskan.

Dalam kondisi seperti ini, kerja sama dengan berbagai pihak baik dengan ormas lain, partai, dan pemerintah juga dijalankan agar program-programnya bisa berjalan baik. Ormas-ormas ini dengan dukungan dan artikulasi budaya demokrasi dalam berbagai elemen serta aspeknya, dengan demikian, menjadi persisten terhadap demokrasi.



Gambar 4.2 Budaya Demokrasi NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan PUI

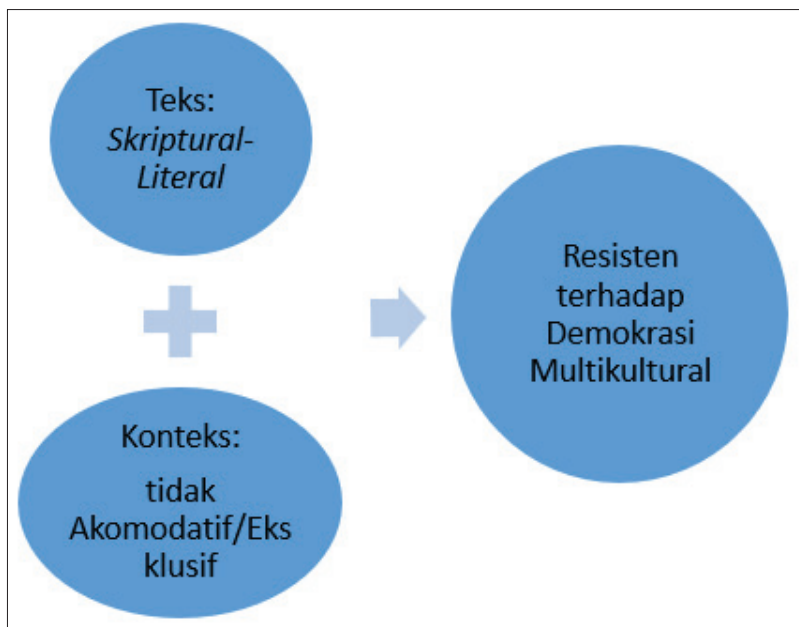
FPI juga dalam masalah keagamaan cenderung mengikuti cara-cara tradisional. Namun, dalam aspek politik cenderung konfrontatif terutama dalam menyikapi rasa ketidakadilan kebijakan atau nuansa yang mencoba mendorong sekularisme. Namun belakangan, setelah status hukum dibatalkan oleh pemerintah dan kemudian bertransformasi menjadi Front Persaudaraan Islam, ormas ini cenderung lebih berfokus pada masalah-masalah ritual dan sosial, tidak seperti sebelumnya sebagaimana terjadi pada pilkada DKI tahun 2017. Ormas ini dapat dikatakan menjadi *leading* ormas dalam Gerakan 212 yang ingin memenangkan Anies Baswedan dan mengalahkan Basuki Cahaya Purnama atau populer dipanggil Ahok, yang dinilainya telah melakukan penodaan agama ketika mengutip soal kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Melihat kecenderungan ini, FPI masih dianggap kurang persisten pada demokrasi (lihat Gambar 4.3). Sementara itu, sikap HTI terhadap sumber rujukan ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an



Gambar 4.3 Budaya Demokrasi FPI

dan hadis cenderung *skripturalis-literalis*. Memahami teks dengan cara demikian biasanya menumbuhkan sikap fundamentalis yang cenderung melahirkan sikap absolut, yakni sikap bahwa paham kelompoknya dianggap yang paling benar sementara yang lain salah. Hal ini pada mengakibatkan rendahnya sikap toleransi dan rendahnya kerja sama kolektif antarkelompok serta agama lain. Toleransi yang rendah menunjukkan derajat budaya demokrasi yang rendah.

Sementara itu, dari sisi konteks, kelompok HTI ini memersepsikannya sebagai situasi yang tidak kondusif. Mereka, misalnya, selalu merasakan ketidakadilan terjadi dalam berbagai sektor kehidupan termasuk dalam hal aksesibilitas pada fasilitas pendidikan dan kesehatan yang diberikan pemerintah. Situasi ini menjadi dorongan psikologis bagi kelompok tersebut untuk hanya menekankan solidaritas antarumat Islam atau bahkan komunitas mereka saja untuk



Gambar 4.4 Budaya Demokrasi HTI

dukungan meraih apa yang diinginkan. Untuk memperjuangkan kepentingan kelompoknya, mereka tentu memerlukan ideologi. Kelompok ini memiliki ekspektasi sangat tinggi pada syariat Islam yang diharapkan dapat merealisasikan keinginan atau aspirasinya. Implikasi sosial yang terjadi adalah bahwa kelompok ini memiliki keinginan yang rendah untuk melakukan dialog dengan komunitas/agama atau pemangku budaya lain. Dalam kasus-kasus tersebut, sisi teks dan sisi konteks pun tampak sama-sama lebih mengarahkan mereka pada budaya demokrasi yang rendah atau resisten terhadap demokrasi. Budaya demokrasi yang dianut atau dimiliki HTI bisa digambarkan seperti dalam Gambar 4.4.

Budaya demokrasi baik yang *relasional* dan struktural tampak terkait dengan orientasi dan kultur keagamaan ormas yang bersangkutan serta persepsi mereka tentang konteks, yaitu kondisi sosial,

ekonomi, dan politik di wilayah mereka hidup dan yang mereka alami sehari-hari. Dengan faktor kultur sebagaimana diproposisikan oleh Weber (1930), misalnya, paham keagamaannya membentuk kualitas dan derajat budaya demokrasi. Begitu juga, aspek struktur memengaruhi bagaimana sikap dan perilaku mereka berkaitan dengan relasi dengan ormas Islam lain atau ormas nonislam. Dalam tulisan ini, pengamatan hanya dilakukan terhadap ormas Islam di Bandung, yaitu Muhammadiyah dan PERSIS di sisi yang modernis serta NU dan PUI sebagai yang beraliran *modernis*/reformis dan tradisionalis dari orientasi keagamaan dan konservatif dalam orientasi politik. Sementara itu, FPI dan HTI merupakan ormas yang tidak dominan. Namun, sering tampak militan adalah ormas yang masing-masing beraliran tradisionalis dan *modernis* dalam orientasi keagamaan dan konservatif serta radikal dalam orientasi politik.

Pendikotomian aliran *modernis* dan tradisional sebetulnya semakin lama semakin cair karena dua kubu ini tampak semakin saling mendekati. Misalnya, kaum tradisionalis banyak yang pandai mengkaji pemikiran-pemikiran dari keilmuan modern dan sebaliknya, Muhammadiyah dan PERSIS, misalnya, sudah mempraktikkan sistem pendidikan tradisional dalam bentuk pesantren-pesantren di mana kitab kuning menjadi rujukan utama dan satu-satunya rujukan serta kajian keseharian. Meskipun demikian, sampai sekarang tampaknya ciri khas mereka belum lebur sama sekali. Masing-masing memang telah menunjukkan sikap dan perilaku yang menunjukkan kesamaan, tetapi tampaknya orientasi keagamaan masing-masing masih dapat tetap terbaca. Kelompok *modernis* tetap konsisten untuk melakukan keberagaman mereka sesuai dengan jiwa pembaruan yang anti-takhayul, khurafat dan bidah, meskipun dalam keseharian tampak lebih bijaksana dalam melihat perbedaan, bahkan menunjukkan toleransi yang cukup besar. Masih dalam sikap konsistensi mereka, kaum *modernis* misalnya, tidak melakukan tahlilan jika warga mereka wafat, meskipun mereka bertoleransi untuk bisa hadir jika diundang oleh kelompok tradisionalis, guna menjaga hubungan baik.

Sikap toleran ini tampaknya juga merupakan resultan dari adanya jejaring sosial (*social networking*) yang berhasil dilakukan oleh afiliasi ormas-ormas Islam melalui MUI. MUI melalui pertemuan-peremuan antarormas sering kali bermusyawarah, berbicara baik-baik tentang hal-hal yang mengganggu harmoni sosial atau kerukunan antarormas Islam khususnya dan dengan ormas nonislam umumnya. Hanya saja, HTI dan FPI tidak memiliki wakilnya di MUI sehingga praktis dua ormas ini tidak mengalami *cross cutting affiliation* yang menurut Putnam (1993) sebetulnya dapat bermanfaat untuk moderasi sikap ormas atau terlibat dalam proses internalisasi dan sosialisasi budaya demokrasi antarormas. Meskipun demikian, melalui kegiatan-kegiatan informal, 'pembinaan' juga dapat dilakukan seperti terjadi pada kelompok FPI karena hubungan sosial yang baik antara guru dan murid, yang pada awalnya sebetulnya masih terkait dengan induk organisasinya sebelum bergabung ke FPI. Oleh karena itu, hubungan guru dan murid memang sering kali merupakan *social networking* yang efektif dalam rangka memengaruhi orientasi keagamaan seseorang baik sebagai umat Islam maupun sebagai warga negara.

Derajat budaya demokrasi itu secara nyata tampak dipengaruhi oleh konteks (konfigurasi sosial, politik, dan ekonomi). Warga ormas Muhammadiyah, NU, PERSIS, apalagi PUI di era Gubernur Aher tampak memiliki peluang hidup (*life chances*) yang baik dalam hal aksesibilitas maupun ketersediaan *resources* yang lebih besar dan ini lebih memudahkan jalan tempuh untuk merealisasikan hak-haknya. Kecenderungan ini tampak berbeda dengan kelompok yang tidak dominan atau *mainstream* seperti FPI dan HTI. Aksesibilitas dan ketersediaan *resources* di Bandung tampak lebih terbatas dan hal ini pada gilirannya membuat kelompok ini lebih radikal dalam menyikapi kenyataan sosial dan pada gilirannya mengentalkan sikap dan perilaku untuk lebih peduli dengan formalisasi syariat yang diharapkan dapat lebih menjamin realisasi hak-hak kewarganegaraannya.

Dengan tetap terdapat pengecualian seperti diulas sekilas sebelumnya, dalam pandangan ormas Islam di Bandung yang umumnya diwarnai NU kultural sebagai habitus, dalam penuturan Bourdieu

(1990), termasuk kategori Islam moderat dengan corak pemahaman yang cenderung interpretatif-inklusif. Kondisi sosial, politik, dan ekonomi dipersepsi sebagai dukungan untuk mengartikulasikan hak-hak sebagai warga negara. Dalam kondisi struktural seperti ini, dapat diprediksikan bahwa budaya demokrasi kelompok-kelompok Islam memiliki derajat tinggi atau sekurang-kurangnya sedang dan relatif lebih persisten dengan demokratisasi, dan sebaliknya resisten untuk konflik sosial atau perilaku yang tidak demokratis atau otoritarianisme. Kenyataan empiris memang menunjukkan hal seperti ini. Meskipun demikian, lemahnya pelaksanaan pemerintahan yang baik (*good governance*) seperti terlihat dalam pelayanan yang belum memuaskan dari aparat, khususnya kepolisian, dalam menjaga ketertiban dan penegakkan hukum positif (*law and social order*) dan banyaknya kasus korupsi telah membangkitkan gerakan-gerakan yang menonjolkan eksklusivisme dan dalam jangka panjang dapat merenggut atau setidaknya menurunkan derajat budaya demokrasi.

Di Bandung, FPI pada masanya diakui melakukan secara swakarsa menindak kriminalitas, seperti minuman keras dan pelacuran karena kinerja kepolisian dianggap kurang maksimal. Mereka beraksi sebetulnya setelah menunggu respons laporan yang telah mereka lakukan terhadap pihak keamanan yang tidak kunjung tiba. 'Main hakim sendiri' di sini terjadi karena *responsiveness* aparat yang tidak memadai. Lemahnya penegakkan hukum juga telah mengundang sikap-sikap yang ingin membuat perda syariat Islam atau peraturan yang mengatur atau/dan melarang berkembangnya penyakit masyarakat seperti judi, prostitusi, dan minuman keras sebagaimana diusung oleh FPI dan HTI pada waktu itu. Legislasi perda syariat Islam memang tidak menjadi agenda politik partai-partai yang menguasai DPRD Kota maupun DPRD Kabupaten Bandung, meskipun partai Islam atau yang berbasis Islam sangat besar untuk konteks Bandung, seperti ditunjukkan oleh perolehan kursi PKS, PPP, dan PKB. Perolehan kursi ketiga partai ini berjumlah hampir setengah dari keseluruhan kursi. Ditambah lagi dengan beberapa aktivis Islam yang juga menjadi anggota legislatif dari Partai Golkar, PDIP, atau Partai Demokrat

(PD). Tampaknya, aktivis muslim yang tersebar di berbagai partai ini mengambil sikap dan berorientasi pada *public interest* (*masalah*). Mereka tampak lebih fokus kepada masalah-masalah strategis yang dihadapi bersama untuk konteks Bandung, yaitu masalah ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan dan kesejahteraan rakyat dalam arti luas. Oleh karena itu, perda syariat, ketika penelitian lapangan dilakukan, tidak menjadi agenda politik yang akan diundangkan. Hal ini tentu saja menjadi daya tarik tersendiri pada segmen masyarakat tertentu yang mengaspirasikan formalisasi syariat menjadi anggota atau simpatisan bagi lahirnya kelompok-kelompok Islam fundamentalis, seperti HTI yang sejak awal memang mengagendakannya.

Dengan demikian, kemunculan simpatisan atau aktivis kelompok 'garis keras' merupakan reaksi dari lemahnya *law enforcement* hukum positif di wilayah ini pada satu sisi. Pada sisi lain, adanya aspirasinya formalisasi syariat merupakan ekspresi belum optimalnya tata pemerintahan yang baik (*good governance*), di samping masih lemahnya orientasi kesetaraan sesama warga negara serta kurang inklusifnya forum-forum lintas ormas dan lintas iman.

Dalam kaitannya dengan artikulasi sosial keagamaannya, ormas-ormas Islam ini tampak aktif berpartisipasi di bidang sosial budaya, politik, dan juga ekonomi. Di Bandung, misalnya, kalangan Muhammadiyah, PUI, PERSIS, aktif di dunia pendidikan dalam bentuk pengelolaan sekolah mulai dari PAUD dan Taman Kanak-Kanak (TK), Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP), Sekolah Menengah Atas (SMA), atau Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Sanawiah (MTs), dan Madrasah Aliyah (MA), sampai perguruan tinggi. Hal yang sama juga dilakukan oleh NU mulai dari TK, SD, atau MI, sampai tingkat perguruan tinggi sebagaimana Muhammadiyah. Ciri khas pendidikan yang diselenggarakan oleh masyarakat Islam ini adalah bahwa muatan pendidikan agama relatif lebih banyak dibandingkan dengan pendidikan agama yang diselenggarakan oleh sekolah-sekolah umum negeri. Ormas-ormas dominan khususnya Muhammadiyah tersebut juga mengelola lembaga kesehatan seperti klinik-klinik yang sangat dibutuhkan masyarakat. Lembaga kesehatan ini merupakan amal usaha yang dikelola oleh pengurus daerah

masing-masing ormas melingkupi lembaga-lembaga kesehatan yang dikelola oleh pemerintah maupun swasta.

Sementara itu, partisipasi dalam sosial politik juga tampak tinggi sebagaimana terlihat dalam antusiasme warganya dalam proses politik. Pilkada yang belum begitu lama diselenggarakan juga tidak luput dari gugatan sebagian warga negara Bandung sebagai ekspresi kepedulian pada perlunya proses politik yang *fair*. Dilihat dari perolehan suara partai-partai di Dewan, mayoritas muslim di Bandung tampaknya tidak menghendaki adanya integrasi antara negara (politik) dan Islam seperti dalam ungkapan *al-Din wa-al-Daulah* (agama dan negara) yang sering diusung oleh kaum 'fundamentalis' seperti HTI. Mereka lebih condong untuk memilih pola diferensiasi dan sekularisasi, yaitu pola yang membedakan antara wilayah agama dan negara, seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Amanat Nasional (PAN), atau Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), atau bahkan memisahkannya sebagaimana ideologi Partai Golkar atau PDIP. Oleh karena itu, muslim moderat tampaknya merupakan warna Islam di Bandung yang kekentalan Islamnya begitu kuat seperti tecermin dalam ungkapan Bandung Bermartabat (Bersih, Makmur, Taat, dan Bersahabat).

Dalam konteks seperti ini, jejaring kerja sama antarwarga negara adalah ormas-ormas Islam yang relatif inklusif dan menjadi bagian dari penganjur toleransi antarkelompok, khususnya hubungan internal umat Islam. *Inclusivism* ini setidaknya dapat dilihat dari orientasi politik kalangan Islam yang cukup menyebar ke berbagai ragam warna partai politik. Kalangan ormas Islam NU, misalnya, berafiliasi pada Partai Golkar, PKB, dan PPP. Begitu juga dengan kalangan Muhammadiyah, selain ke PAN juga ke partai lain, seperti PKS, Golkar, dan PPP. Hal yang sama juga dilakukan PERSIS. Di partai-partai inilah terjadi *cross-cutting affiliation* yang ternyata secara empiris membentuk moderasi sikap dan perilakunya. Akan tetapi karena rasa percaya yang kurang antarormas, gejala *crosscutting affiliation* ini tampak lebih menurun pada ormas FPI dan HTI. Kebutuhan untuk berafiliasi dan praktik yang relatif rendah pada *cross*

cutting affiliation ini secara persis dilihat dari aspirasi mereka. Gejala *cross-cutting affiliation* ini juga terjadi dalam wilayah keorganisasian masyarakat madani (*civil society*). Dalam hal ini, apa yang terjadi di lapangan dapat menjadi ilustrasi. Keterlibatan masyarakat dalam berbagai keorganisasian jelas sekali melibatkan berbagai unsur dalam masyarakat. Kalangan Muhammadiyah maupun NU duduk sebagai pengurus MUI daerah Bandung. Jika ketuanya berasal dari Muhammadiyah, wakil ketuanya berasal dari NU, PUI, dan PERSIS. Dengan cara inilah akomodasi antarkelompok Islam dapat terjadi.

Oleh karena itu, mengatakan Bandung sebagai kota santri memang masih bisa diperdebatkan, tergantung pada perspektif yang digunakan dan pertimbangan dimensi spasialnya. Dalam perspektif hubungan agama dan politik, di mana formasi sosialnya bersifat integratif (kesatuan wilayah agama dan politik), hanya minoritas Islam yang berpandangan demikian. Yang justru mayoritas adalah mereka yang membedakan dan juga memisahkannya, dan menganggap Gerinda, Golkar, PDIP, Nasdem, PD, dan PSI sebagai partai sekuler.

Tabel 4.1 Perolehan Kursi DPRD Kota Bandung Hasil Pemilu 2019

No	Partai	Jumlah Kursi
1	PKS	13
2	Gerinda	8
3	PDIP	7
4	Golkar	6
5	Nasdem	5
6	Demokrat	5
7	PSI	3
8	PKB	2
9	PPP	1

Sumber: DPRD Kota Bandung (2019)

Seperti ditunjukkan Tabel 4.1 tersebut, kursi terbanyak memang ditempati oleh partai Islam PKS yang memiliki 13 kursi. Akan tetapi,

perolehan kursi partai-partai nasionalis seperti Partai Gerindra dengan 8 wakil rakyat, kemudian PDIP dengan 7 anggota wakil rakyat, Golkar dengan 6 anggota, Nasdem dan Demokrat dengan masing-masing 5 anggota dewan. Partai baru seperti PSI saja mampu meraih lebih besar dari partai berbasis Islam dan masyarakat muslim, seperti PKB dan PPP yang hanya meraih masing-masing 2 dan 1 perwakilan.

Oleh karena itu, bisa dimengerti jika formalisasi syariat Islam dapat dikatakan absen di wilayah Bandung ini. Akan tetapi, dalam formasi yang pendukung partainya terdiferensiasi dan sekuler, raihan-raihan partai dalam pemilu tidak dapat menjadi bukti otentik bahwa masyarakat Bandung lebih tepat disebut abangan daripada santri. Walaupun demikian, aspirasi politik Islam tidak sepenuhnya absen dalam masyarakat, khususnya tokoh ormas Islam. Seperti dikatakan oleh tokoh MUI, para politisi Partai Golkar dan PDIP juga banyak berasal dari kalangan santri didikan ulama dan tokoh Islam di kota ini. Bisa jadi ada sebagian yang bersikap pragmatis, yang menjadi salah satu faktor tergabungnya para santri ke kedua partai nasionalis sekuler tersebut. Namun, kemungkinan lain juga bisa terjadi dan ini tampak yang lebih bisa diterima, yaitu bahwa mereka tampaknya lebih mempertimbangkan aspek substansi (“politik garam”) daripada simbolisme dan formalisme (secara populer disebut juga “politik gincu”). Mereka bisa jadi menganggap bahwa wilayah agama dan politik perlu dibedakan untuk menjaga kesucian agama pada satu sisi dan akuntabilitas pengelolaan negara pada sisi lain, meskipun nilai dan moral Islam tetap menjadi bagian tidak terpisahkan dari gerakan keagamaan mereka serta kegiatan dalam proses politiknya.

Tidak bisa disangkal bahwa setidaknya di wilayah Bandung penduduk Islamnya mencapai 90% dari total penduduk, dan berdiri pesantren-pesantren baik yang modern maupun tradisional (salaf). Yang dimaksud dengan pesantren modern adalah pesantren yang selain mempelajari ilmu-ilmu agama juga mempelajari ilmu-ilmu modern dalam bentuk persekolahan yang berjenjang, dari mulai SD atau tingkat ibtidaiah, SMP atau Sanawiah, SMA atau Aliah, bahkan sampai perguruan tinggi. Pesantren ini mengklaim diri sebagai

bukan NU struktural, tetapi berada di atas semua golongan. Tidak hanya kalangan Islam tradisional yang memiliki pesantren, tetapi juga dari kalangan modern, seperti PERSIS dan Muhammadiyah. Meskipun demikian, warna kemodernan tentu saja lebih tampak dalam kehidupan keseharian pesantren yang memiliki sekolah-sekolah itu. Selain tidak hanya mengaji kitab kuning, cara berpakaian yang modern, seperti memakai celana dan baju kemeja bahkan bagi pengajar, (umumnya memakai celana panjang) membuat pesantren-pesantren ini tidak seperti kebanyakan pesantren yang diasuh oleh para kiai dari kelompok NU, khususnya di pesantren-pesantren salaf.

Meskipun demikian, terdapat juga beberapa pesantren yang mengikuti pola pondok pesantren tradisional dengan tetap mengajarkan kitab kuning dengan kiai sebagai tokoh sentralnya. Ke-NU-an, ke-PUI-an dan ke-Muhammadiyah-an atau ke-PERSIS-an merupakan watak yang relatif cair. Ada ungkapan bahwa muslim di Bandung merupakan muslim yang berkarakter tradisionalis dan juga modernis. Ungkapan yang secara sengaja ingin menggambarkan bahwa kelompok *mainstream* ini saling bekerja sama dalam berbagai berbagai aktivitas sosial melalui pengelolaan bersama struktur sosial atau keorganisasian untuk dijadikan wahana kegiatan-kegiatan praktis.

Betapun masih ada kecurigaan-kecurigaan, hubungan dengan bukan Islam dapat dikatakan berjalan baik. Komposisi penduduk di daerah yang mayoritas muslim, membuat kelompok minoritas memiliki kesadaran untuk pandai-pandai membawa diri agar sikap dan perilakunya dapat menunjukkan penghormatan pada penduduk mayoritas dan sebaliknya. Di Bandung memang terdapat isu adanya penolakan tempat umum sebagai tempat ibadah, tetapi pendirian dan pemeliharaan tempat ibadah nonislam di daerah ini dapat dikatakan berjalan lancar. Terdapat juga gereja di tengah kota, tetapi gereja ini didirikan pada era kolonial dengan simbol salib yang hampir tidak begitu besar dan mencolok seperti terlihat pada gereja Katolik. Di Bandung juga banyak terdapat kelenteng yang terletak di perkampungan Tionghoa.

Akan tetapi, di daerah ini terdapat juga organisasi PITI (Persatuan Tauhid Indonesia), dan Lautze, organisasi yang anggotanya terdiri atas Tionghoa muslim. Organisasi ini tampak berperan sebagai sarana *social networking* baik secara internal dalam memupuk dan meningkatkan hubungan sesama Tionghoa muslim maupun eksternal dalam hubungannya dengan ormas etnik lain. Kerja sama internal umat Islam tampak mulai berkembang dan secara nyata terdapat kebutuhan untuk hal tersebut guna peningkatan kesejahteraan umat, termasuk umat beragama bukan Islam. Oleh karena itu, dukungan untuk melakukan *cross cutting affiliation* tampak begitu kuat ditunjukkan oleh kelompok-kelompok Islam. Kerja sama antarumat beragama memang telah dipraktikkan khususnya dalam wilayah sosial budaya.

C. Penutup

Masyarakat sipil Islam di Bandung tampak berkontribusi pada pengembangan budaya demokrasi seperti saling percaya, solidaritas, toleransi, dan ekualitas atau kesetaraan antarwarga negara. Antusiasme dalam pengembangannya di ruang publik menunjukkan bahwa masyarakat sipil Islam membuktikan diri bahwa ormas keagamaan akan tetap memiliki *élan vital* di tengah perkembangan modern dan rasionalisasi industri di kota Bandung. Hal ini juga sekaligus menunjukkan bahwa sekularisme tidak berlaku di kota ini dan memperkuat tesis paska (*post*) sekularisme bahwa ormas keagamaan tetap aktif terlibat dalam pengembangan demokrasi dan mengukuhkan tesis Hefner bahwa masyarakat sipil Islam berkontribusi dalam penguatan demokrasi. Secara umum, budaya demokrasi di daerah ini relatif lebih persisten untuk demokrasi, walaupun hal ini tidak berlaku untuk ormas HTI ketika ormas ini masih aktif dan dalam derajat yang lebih rendah resistennya untuk FPI.

Tampak bahwa antara ormas Islam Muhammadiyah, NU, PUI dan PERSIS, berbeda sisi dengan budaya demokrasi HTI dan FPI. Budaya demokrasi ormas-ormas *mainstream* tampak lebih toleran, partisipatif, percaya, dan solider dengan kelompok internal umat Islam maupun dengan kelompok-kelompok bukan agama Islam.

Hal ini tampaknya sebagai resultan dari kecenderungan untuk lebih bersifat interpretatif dalam memahami pesan-pesan teks Al-Qur'an serta persepsi yang lebih positif dalam melihat konteks atau konfigurasi sosial, politik, ekonomi, dan budaya dan menilainya sebagai kondisi yang lebih mendukung realisasi syariat Islam. Semua ini berimplikasi pada budaya demokrasi ormas Islam *mainstream* yang menjadi persisten terhadap demokrasi. Tidak jauh dari kebenaran jika dikatakan bahwa kondisi ini lebih persisten pada upaya demokratisasi sebagaimana dibuktikan dalam kenyataan empiris.

Akan tetapi, perlu dicatat bahwa kecenderungan eksklusif dari ormas FPI dan HTI tampaknya selain karena faktor pemahaman teks yang cenderung *skripturalis-eksklusif* sebagaimana terlihat dalam penolakan yang lebih besar terhadap ucapan selamat hari raya keagamaan pada agama lain dan juga mengimbau umat Islam untuk tidak ikut-ikutan merayakan Imlek dan Capgome, juga terdapat faktor adanya perasaan kurang dipercaya atau menjadi sasaran kecurigaan ormas lain. Ormas FPI dan HTI ketika masih aktif jauh lebih merasa perlu dalam menumbuhkan saling percaya, setidaknya secara internal umat Islam. Hal ini merupakan bukti empiris dari kondisi tereksklusi dalam kehidupan sehari-hari, yang mereka rasakan sebagai kenyataan yang tidak adil. Tersedianya kesempatan yang sama memang merupakan hal yang harus direalisasikan baik oleh *civil society* dan terutama oleh pemerintah yang memang diamanahi oleh konstitusi negara.

Pada saat yang sama, ormas Islam seperti FPI dan mantan anggota HTI juga perlu lebih terbuka dalam paham keagamaannya serta mengomunikasikan aktivitas-aktivitas mereka. Integrasi terhadap *mainstream* akan mengalami kendala kultural jika eksklusifitas masih mewarnai ormas-ormas ini. Sebagai sesama ormas Islam, sudah waktunya ormas-ormas eksklusif ini juga dapat menerima penceramah dan khatib salat Jumat dari ormas lain, seperti Muhammadiyah dan NU. Begitu juga dalam pergaulan sosial dan gerakan keagamaannya perlu lebih terbuka sehingga kegiatan lintas aliran dapat menjadi wahana pencairan *stereotype* kelompok tertentu. Dengan cara ini hambatan-hambatan kultural sosiologis akan dengan sendirinya men-

cair. Dengan langkah konkret seperti ini, derajat kohesi antara ormas Muhammadiyah, PUI, PERSIS dan NU serta FPI akan mengalami peningkatan. *Ukhuwah Islamiyyah* sebetulnya dapat menjadi basis normatif setiap kelompok ormas Islam agar kesetiaan pada kelompoknya tidak mengurangi bahkan dapat menjadi jembatan untuk merekatkan kesetiaan kepada umat Islam secara keseluruhan dan pada Negara Kesatuan Republik Indonesia. Lebih dari itu, ormas Islam seyogyanya menjadi katalisator terwujudnya kohesi sesama warga negara yang memang plural ini, sebagaimana sudah dibuktikan pada era pergerakan dan masa awal kemerdekaan. Dengan demikian, Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* yang merajut kohesi bangsa tampaknya masih harus diupayakan oleh gerakan keagamaan masyarakat sipil Islam yang konsisten dalam memajukan demokrasi.

Daftar Referensi

- Abbas, A. F. (2012). Integrasi pendekatan Bayânî, Burhani dan Irfani dalam ijtihad Muhammadiyah. *Ahkam* Vol. XII (1).
- Abdullah, A. (2020). *Multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin: Metode studi agama dan studi Islam di Era Kontemporer*. IB Pustaka.
- Abdullah, K M. (2006). *Model masyarakat muslim, wajah peradaban masa depan* (Terj. Iwan Kustiawan). Progressio.
- Abdullah, T. (1987). *Sejarah dan masyarakat: Lintasan historis Islam di Indonesia*. Pustaka Firdaus.
- Al-Khatib, M, A. (2006). *Model masyarakat muslim: Wajah peradaban masa depan* (I. Kustiawan, Penerj.) Progressio.
- Almond, G. A., & Verba, S. (1963). *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton University Press.
- Auda, J. (2010). *Maqasid al-Shari'ah as philosophy of Islamic law, a system approach*. The International Institute of Islamic Thought.
- Berger, P. L., & Luckman, T. (2012). *Tafsir sosial atas kenyataan: Risalah tentang sosiologi pengetahuan* (Hasan Basari, Penerj.). LP3ES. (Karya original diterbitkan 1966).
- Boland, B. J. (1982). *The struggle of Islam in modern Indonesia*. De Nederlandsche Boek-en Steendr.

- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice* (R. Nice, Penerj.). Stanford University Press.
- Bruinessen, M. V. (1994). *Kitab Kuning, pesantren dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Mizan
- Bruner, E.M. (1974). "The Expression for ethnicity in Indonesia", dalam A. Cohen (peny.) *Urban Ethnicity*. Tavistock. 251–288.
- Burhani, A. N. (2020). *Heresy and politics, how Indonesian Islam Deals with extremism, pluralism and populism*. Suara Muhammadiyah.
- Claridge, T. (2020, 18 Agustus). Social capital at different levels and dimensions: A typology of social capital. *Institute for Social Capital*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8016096>
- DPRD Kota Bandung. (2019, 6 Agustus). *Pelantikan 50 anggota DPRD Kota Bandung periode 2019–2024*. <https://dprd.bandung.go.id/warta/47383-2>
- Eposito, J. L. (1994). *Ancaman Islam: Mitos dan Realitas*. Mizan.
- Fennema, M., & Tillie, J. (2010). Political participation and political trust in Amsterdam: Civic communities and ethnic networks. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25(4), 703–726. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1999.9976711>
- Gellner, E. (1995). *Membangun masyarakat sipil: Prasyarat menuju kebebasan* (I. Hasan, Penerj.). Mizan. (Karya original diterbitkan pada 1994).
- Gellner, E. (1981). *Muslim society*. Cambridge University Press.
- Hasbullah, J. (2006). *Social capital: Menuju keunggulan budaya manusia Indonesia*. MR-United Press.
- Hassan, R. (2006). *Keragaman iman: Studi komparatif masyarakat muslim*, (J. Jahroni, U. Tholib, & F. Jabali. Penerj.). PT Rajagrafindo Persada.
- Hefner, R. W. (2000). *Islam pasar keadilan: Artikulasi lokal, kapitalisme, dan demokrasi*. LKIS.
- Hikam, M. A. S. (1996). *Demokrasi dan civil society*. LP3ES.
- Hodson, M. C. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in world civilization*. The University of Chicago Press
- Inglehart, R., & Welzel, C. (2005). *Modernization, cultural change and democracy: The human development sequence*. Cambridge University Press.
- Kukathas, C. (1992). Are there any cultural rights? *Political Theory*, 20(1), 105–139. <https://doi.org/10.1177/0090591792020001006>

- Kymlicka, W., & Norman, W. (Ed.). (2000). *Citizenship in diverse societies*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford University Press.
- Madjid, N. (1999). *Cita-cita politik Islam era reformasi*. Paramadina.
- Mahendra, Y. I. (1999). Modernisme dan fundamentalisme dalam politik Islam: Perbandingan partai Masyumi Indonesia dan partai Jama'at-i-Islami Pakistan. Paramadina.
- Menchik, J. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: Tolerance without liberalism*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316344446>
- Mujani, S. (2007). *Muslim demokrat: Islam, budaya demokrasi, dan partisipasi politik di Indonesia pasca-orde baru*. Gramedia Pustaka Utama.
- Mujani, S. (2002). *Islam dan good government*. PPIM.
- Putnam, R. (1993). *Making democracy work: Civic traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
- Rothstein, B. (1998). "Trust, Social Dilemmas and the Strategic Construction of Collective Memories". Russel Sage Foundation, *Working Paper*, 142.
- Uphoff, N. (2000, 13 September). *Understanding social capital: Learning from the analysis and experience of participation* [Presentasi makalah]. Staff Seminar, Mansholt Institute, Wageningen.
- Weber, M. (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, terj. oleh Talcott Parsons. George Allen and Unwin.
- Weinbaum, M. G. (1996). Civic culture and democracy in Pakistan. *Asian Survey*, 36(7). 639–654. <https://doi.org/10.2307/2645714>
- Young, C. M. (1990). *Justice and politics of difference*. Princeton University Press.