

MENENTANG SEKULARISME: Upaya Membentuk Kesalehan Subjek Muslim di Banten

Mohamad Hudaeri

IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
e-mail: mohudaeri@outlook.com

Abstract: *Contemporary Islamic movements have undergone many changes of outlook, social and political orientations. The movement is not directed to establish an Islamic state or to support the use of military forces to achieve individual and communal programs in preparing "good Muslims". But the project is directed to self-transformation through moral cultivation and ethics as the foundation to be performed in public spaces. The movement is more directed to the process of reislamization related to social and discipline practices to prepare a good Muslim. This article explores the Islamization of public space in the Banten province. That is related to the construction of Islamic identity of the body and the public place. Construction of Islamic identity of the body is stressed by obliging veils (hijāb) for Muslim women. While Islamization of public places is through mounting names of Allah (Asmaul Husna) and other Islamic messages in several major highways.*

Abstrak: Gerakan Islam kontemporer banyak mengalami perubahan visi dan orientasi sosial dan politik. Gerakan tersebut bukan diarahkan untuk mendirikan negara Islam atau mendukung penggunaan militer dan kekerasan untuk mewujudkan program menciptakan individu dan masyarakat "Muslim yang baik". Tetapi proyek tersebut diarahkan untuk transformasi-diri melalui penanaman moral dan etika sebagai landasan untuk bisa tampil di ruang publik. Gerakan tersebut lebih diarahkan kepada proses re-Islamisasi yang berkaitan dengan praktek sosial dan praktek disiplin untuk membentuk subjek Muslim yang baik. Tulisan ini mengeksplorasi tentang Islamisasi ruang publik yang ada di Provinsi Banten. Yakni terkait dengan konstruksi identitas Keislaman terhadap tubuh dan tempat publik. Konstruksi identitas Islam terhadap tubuh ditekankan melalui keharusan untuk berjilbab bagi wanita Muslimah. Sedangkan Islamisasi tempat publik adalah pemasangan nama-nama Allah (*Asmā' al-Ḥusnā*) dan pesan-pesan Islam lainnya di beberapa jalan raya utama.

Keywords: secularism, public space, Banten, modern muslim

A. Pendahuluan

Runtuhnya kekhalifahan Islam dan proses kolonialisme Barat terhadap negara-negara Muslim telah menimbulkan kesadaran baru di kalangan para aktivis gerakan Islam untuk mencurahkan usaha mereka dalam menata kembali cara-cara baru untuk hidup sebagai "Muslim yang baik" di bawah kemunculan kondisi yang baru ini. Meskipun telah terjadi perubahan sistem politik dengan terbentuknya negara-negara Muslim yang menerapkan sistem negara-bangsa

(nasionalisme), tetapi sistem pendidikan Islam tradisional dan struktur sosial masyarakat Muslim masih bertahan.¹ Para pemikir dan aktivis Muslim berusaha menjelaskan tentang kesesuaian Islam dengan modernitas, dengan menyerukan pentingnya *ijtihad* untuk memperbaharui tradisi Islam. Mereka berusaha menghadapi problem tersebut dengan memikirkan kembali tradisi untuk menata masyarakat Muslim dengan pola baru.²

Dalam konteks Indonesia, perkembangan gerakan Islam, pada tiga puluh tahun terakhir, telah banyak mengalami perubahan visi dan orientasi sosial dan politik yang diperjuangkan. Yang menarik gerakan tersebut lebih diarahkan kepada proses re-Islamisasi yang berkaitan dengan praktek sosial dan praktek disiplin untuk membentuk subjek Muslim yang aktif dalam ruang publik.³ Namun demikian, proyek gerakan Islam tersebut bukan diarahkan untuk mendirikan negara Islam atau mendukung penggunaan militer dan kekerasan untuk mewujudkan program menciptakan individu dan masyarakat “Muslim yang baik”. Tetapi proyek tersebut diarahkan untuk transformasi-diri melalui penanaman moral dan etika sebagai landasan untuk bisa tampil di ruang publik.⁴

Kegagalan memperjuangkan Islam sebagai ideologi negara, para aktivis Muslim di Indonesia lebih mencurahkan usahanya kepada pemberdayaan dan pengembangan masyarakat. Mereka meyakini bahwa kemunduran ajaran Islam tidak tergantung pada bentuk-bentuk pemerintahan modern itu sendiri, tetapi pada penyebaran nilai-nilai dan gaya hidup materialisme dan hedonisme yang menyertainya. Mereka melihat pentingnya melakukan reformasi sosial yang dimulai dari pembentuk individu-individu.

Karena itu mereka tidak menentang sistem kekuasaan dan politik modern. Mereka menerima demokrasi, sistem perwakilan (parlemen) dan hak-hak asasi manusia. Mereka berusaha untuk melakukan “Islamisasi” dalam konteks negara kebangsaan modern, bukan dengan gerakan politik dan tuntutan penerapan

¹Lihat tulisan tentang perkembangan madrasah (pendidikan Islam) di beberapa negara di Asia. Farish A. Noor, Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, Isim, 2008).

²Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Colorado: Westview Press, 1997).

³Alf Henrik Ramleth, “Manufacturing a New Islamic Order: Islamic Discourse in Ujung Pandang (Makassar), South Sulawesi, Indonesia”, *Ph. D. Dissertation*, University of Washington, 2001.

⁴Salwa Ismail, “Islamism, Re-Islamization and the Fashioning of Muslim Selves: Refiguring the Public Sphere”, *Muslim World Journal of Human Rights*, Volume 4, Issue 1 2007 Article 3, h. 1.

“syari’at” Islam, tetapi mengislamisasi ruang publik untuk menciptakan masyarakat Muslim. Tujuan Islamisasi ini bukan semata untuk mengkonversi masyarakat dari kepercayaan sebelumnya ke dalam Islam, tetapi pada upaya untuk menentang sekularisme yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Menurut Talal Asad, sekularisme sebagaimana dipraktek di Barat bukanlah semata tentang doktrin politik yang selama ini sering dipahami kebanyakan sarjana yakni; “pemisahan agama dari institusi-institusi negara” sebab konsep seperti itu juga ditemui dalam imperium-imperium Kristen dan Islam pada abad pertengahan. Yang sangat berbeda dari era sebelumnya, sekularisme mengasumsikan konsep baru tentang “agama”, “etika” dan “politik”. Di negara Barat, sekularisme selain merupakan *political medium* (media politik) yang mentransendenkan praktek-praktek tertentu yang membedakan individu-individu yang terartikulasi melalui kelas, gender dan agama, tetapi juga merupakan “sebuah konsep tentang perilaku (sikap) tertentu, pengetahuan dan selera dalam kehidupan modern”.⁵

Majelis Ulama Indonesia pernah memberikan fatwa bahwa sekularisme bertentangan dengan ajaran Islam, karena itu dilarang untuk diikuti.⁶ Amin Rais, mantan Ketua Umum Muhammadiyah, memandang buruk sekularisme, sebab pemisahan antara agama dan politik, menurutnya bertentangan dengan doktrin Islam yang tidak memisahkan kehidupan duniawi dan rohani, dunia dan akhirat, yang profan dan yang sakral, yang imanen dan transendental.⁷ Amin Rais pun membedakan jenis sekularisme: sekularisme moderat dan sekularisme radikal. Sekularisme moderat berpandangan bahwa agama merupakan urusan pribadi yang hanya berkaitan dengan aspek spiritual umat manusia dan karena itu tidak boleh campur tangan dengan urusan publik seperti politik dan hal-hal duniawi lainnya. Sedangkan sekularisme radikal menolak agama karena dianggap musuh kemajuan. Keduanya, menurut Amin Rais, tidak sesuai dengan ajaran Islam.⁸

⁵Talal Asad, *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), h. 25.

⁶Lihat Fatwa MUI, No: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005, tanggal 19-22 Jumadil Akhir 1246 H. / 26-29 Juli 2005 M. tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama.

⁷M. Amin Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1987), h. 126.

⁸*Ibid.*

Tulisan ini tidak akan mengeksplorasi tentang perlawanan dan penentangan tentang wacana sekularisme, tetapi lebih pada eksplorasi penampilan identitas Islam di ruang publik, sebagai respon terhadap kekuasaan dan otoritas sekularisme, yang dianggap sebagai bagian dari tak terpisahkan kehidupan modern. Perlawanan dan penentangan terhadap sekularisme tidak hanya dapat dilacak melalui perdebatan, negosiasi dan dialog baik melalui lisan maupun tulisan, tetapi juga dapat disaksikan secara visual melalui beragam penampilan publik, tubuh dan tempat. Melalui sarana tersebut, para aktivis gerakan Islam berusaha untuk menentang dan menundukan konstruksi sekularisme-Barat tentang identitas diri, masyarakat dan kebangsaan Indonesia menjadi lebih orientasi kepada simbol-simbol lokal dan Islami.

Fokus tulisan ini adalah eksplorasi tentang Islamisasi ruang publik yang ada di wilayah Provinsi Banten. Banten dianggap sebagai salah satu daerah yang masyarakatnya sangat religius. Menurut Sartono Kartodirdjo, Masyarakat Banten sejak dahulu dikenal sebagai orang yang sangat fanatik dalam hal agama. Lebih lanjut Sartono menegaskan bahwa Islam mengalami penetrasi yang sangat dalam pada masyarakat Banten.⁹

Berdasarkan hal tersebut, fokus kajian ini adalah pada analisa konstruksi identitas Keislaman terhadap tubuh dan tempat publik. Konstruksi identitas Islam terhadap tubuh ditekankan melalui keharusan untuk berjilbab bagi wanita Muslim, melalui kampanye “menutup aurat” di pemerintah daerah, sekolah-sekolah dan lembaga masyarakat lainnya. Sedangkan Islamisasi tempat publik adalah pemasangan nama-nama Allah (*Asmā' al-Ḥusnā*) dan pesan-pesan Islam lainnya di beberapa jalan raya utama di kota-kota di Provinsi Banten

B. Gagasan tentang Sekularisme

Istilah “sekularisme”, dalam pengertian modern yakni doktrin tentang moralitas, pendidikan, negara dan hukum tidak berdasarkan kepada prinsip-prinsip agama, tetapi pada “nalar universal” atau “nalar positivisme”, merupakan hal baru yang dikenal masyarakat Muslim, termasuk di Indonesia. Pengertian itu mengindikasikan bahwa ranah agama mesti dipisahkan dari politik, sains dan hukum. Pengetahuan agama dianggap pengetahuan subjektif, sebab tidak memiliki basis epistemologi yang bersifat netral dan terukur, seperti halnya

⁹Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pusataka Jaya, 1984), h. 15.

sains yang dibangun di atas dasar empirisme yang bisa dialami semua manusia tanpa memandang latar belakang keyakinan. Agama tidak bisa dijadikan landasan bersama dalam kehidupan publik, maka agama hanya bisa ditempatkan pada wilayah pribadi.

Pengertian istilah “sekularisme” yang baru ini dikenal di negara-negara Muslim, umumnya, ketika orang-orang Eropa berhasil menaklukkan bangsa-bangsa Muslim melalui proses kolonialisme.¹⁰ Pemerintah kolonial Belanda yang berhasil menaklukkan kekuasaan kerajaan dan kesultanan yang ada di Nusantara melalui kekuatan militerisme, kemudian mengenalkan dan menerapkan sistem kekuasaannya pada masyarakat Nusantara seperti sistem kekuasaan yang telah berkembang di negeri Eropa, yakni sistem sekular. Namun demikian bukan berarti bahwa di bangsa-bangsa Muslim sebelumnya tidak ada sesuatu yang dianggap sekular, tetapi munculnya suatu kesadaran ada entitas sekular yang menjadi dasar kesadaran berpikir dalam menata kehidupan beriringan dengan terjadi perubahan politik. Munculnya kesadaran baru tersebut membuat institusi hukum, etika dan otoritas keagamaan mengalami transformasi.

Pada masa abad pertengahan, seperti dijelaskan sebelumnya, meskipun perkembangan dalam sistem politik masyarakat Muslim, yakni muncul pemilahan kekuasaan antara ulama, sebagai otoritas agama, dan sultan atau *khalifah*, sebagai pemegang kekuasaan politik, tetapi tidak membuat negara (*khilāfah*) sebagai sesuatu yang lepas dari pertimbangan agama. *Khalifah* (sultan) tidak saja mendapatkan legitimasi kekuasaannya dari agama, tetapi pemerintahannya itu dibangun sebagai bagian dari kesadaran keislaman. Agama (Islam) bukan merupakan entitas yang memiliki ruang terpisah dari kegiatan politik, ekonomi dan sosial, seperti hal negara sekular modern yang menempatkan agama pada ruang tersendiri yang terpisah dari bidang kehidupan lainnya terutama politik.

Dengan demikian munculnya kesadaran tentang makna baru “sekularisme” dalam sebagian benak masyarakat Indonesia diperoleh lewat proses kolonialisme Belanda, yakni masuknya kekuasaan bangsa asing ke Nusantara. Hal ini tentu berbeda dengan proses yang terjadi di Eropa. Muncul dan berkembangnya pengertian baru tentang “sekularisme” disebabkan munculnya “ekonomi kekuasaan baru”,¹¹ yakni berkembangnya ilmu pengetahuan baru

¹⁰Talal Asad, *Formations of the Secular*, h. 206.

¹¹Dale F. Eickelman, “The Political Economy of Meaning” *American Ethnologist*, Vol. 6, 1979, h. 386-393.

(sains) tentang manusia dan proses industrialisasi. Dengan demikian sekularisme berkembang di Eropa melalui proses dinamika internal masyarakat sendiri, bukan melalui penaklukan bangsa asing.¹² Munculnya pengertian baru tentang sekular, pada akhirnya juga mempengaruhi para pemikir Eropa dalam memahami agama, moralitas, hukum, politik dan bidang-bidang kehidupan lainnya. Proses kesejarahan yang berbeda tersebut memunculkan juga tanggapan yang berbeda pula dalam memahami sistem kekuasaan baru tersebut, antara para pemikir di Eropa dengan para pemikir Muslim Indonesia.¹³

Masuknya gagasan tentang sekularisme pada masyarakat Nusantara melalui kebijakan politik pemerintah kolonial Belanda dalam melakukan beberapa usaha transformasi penduduk pribumi, terutama melalui sistem pendidikan dan lembaga hukum.

C. Islam dalam Masyarakat Banten

Banten terletak di bagian barat Pulau Jawa yang melingkupi daerah Kabupaten Lebak, Pandeglang, Serang, Cilegon dan Tangerang. Di sebelah utara terdapat Laut Jawa, sebelah barat terdapat Selat Sunda dan sebelah selatan terletak Samudera Indonesia. Sedangkan batas di sebelah timur terbentang dari Cisadane (Tangerang) sampai Pelabuhan Ratu. Pulau-pulau di sekitarnya yang masih termasuk wilayah Banten adalah: Pulau Panaitan, Pulau Rakata, Pulau Sertung, Pulau Panjang, Pulau Dua, Pulau Deli dan Pulau Tinjil.

Berdasarkan keadaan lingkungan alamnya, Banten dibagi menjadi dua daerah yakni utara dan selatan. Banten utara merupakan daerah pantai yang agak kering dan kurang subur, yakni meliputi daerah pantai utara sekitar teluk Banten dan pantai Pontang. Seperti umumnya daerah-daerah pantai utara pulau Jawa, di daerah pantai ini banyak sungai-sungai yang bermuara dan banyak membawa lumpur hasil erosi dari daerah pedalaman.¹⁴ Banyaknya pengendapan lumpur di daerah pantai ini menyebabkan garis pantai makin bergeser ke arah laut.

¹²Jose Casanova, "The Secular and Secularism", *Social Research*, Vol. 76. No. 4, Winter 2009, h. 1049-1066.

¹³Mochtar Pabottingi, "Nationalism and Egalitarianism in Indonesia, 1908-1980", *Ph.D Dissertation*, the University of Hawaii, 1991.

¹⁴Halwany Michrob dan A. Mudjahid Chudari, *Catatan Masa Lalu Banten* (Serang: Saudara, 1993), h. 19-21. Lihat juga Michael Charle Williams, *Communism, Religion, and Revolt in Banten* (Ohio: Center for International Studies, Ohio University, 1990), h. 1-2.

Sedangkan Banten selatan merupakan daerah pedataran dan pegunungan yang meliputi Pandeglang, Lebak dan sebagian Serang. Daerah ini merupakan tanah pesawahan dan perkebunan. Pada zaman penjajahan daerah ini merupakan perkebunan kelapa, kopi, karet, kelapa sawit dan lain sebagainya serta tempat penambangan emas yang cukup terkenal di daerah Cikotok. Meskipun demikian karena korban kebijakan politik dari semenjak zaman kolonial hingga kini, daerah ini merupakan daerah yang kurang beruntung. E. Douwes-Dekker menggambarkan kondisi penduduk Banten selatan yang memprihatinkan itu dalam sebuah novelnya yang cukup terkenal, *Max Havelaar*. Kondisi Banten Selatan yang seperti itu belum banyak mengalami perubahan hingga kini.

Jumlah penduduk Banten kini sekitar 11.452.491 orang¹⁵ dengan komposisi 95,89 % beragama Islam, 1,03 % beragama Katolik, 1,59 % beragama Protestan, 0,22 % beragama Hindu, 1,15 % beragama Budha, sedangkan sisanya memeluk agama lokal (*Sunda Wiwitan*), yakni orang-orang Baduy.

Sejarah Islam di Banten tidak sekedar soal konversi saja, tetapi juga mengenai pengaruh Islam sebagai agama resmi kesultanan, sehingga mengakibatkan hancurnya banyak kebudayaan Hindu-Budha yang pernah ada dan sebagai ideologi perjuangan untuk melawan pemerintah kolonial. Yang terakhir inilah mungkin, tanpa mengesampingkan adanya ulama Banten yang menekuni bidang intelektual seperti Syaikh Nawawi al-Bantani, yang menyebabkan penyebaran Islam di Banten dalam bidang intelektual tidak begitu menonjol. Para tokoh agama, kiai termasuk di dalamnya, lebih sibuk mengurus bagaimana mengadakan perlawanan terhadap pemerintah kolonial. Sehingga menimbulkan kesan bahwa sentimen keislaman di Banten sangat kental, meskipun dalam pemahaman keislaman tidak begitu mendalam. Hal seperti ini dapat terlihat dalam perilaku para jawara.

Sejarah perkembangan Islam di Banten tidak bisa dilepaskan dari sejarah tentang proses berdirinya kesultanan Banten. *Babad Banten* yang menggambarkan keberhasilan Hasanuddin menaklukkan Pucuk Umun yang beragama Hindu dan para *ajar* setelah ia melakukan pertapaan di Gunung Polasari, Gunung Karang dan Gunung Lor menjadi simbol bahwa penyebaran Islam di tanah Banten memiliki kaitan yang erat dengan lahirnya kesultanan Banten. Sehingga wajar apabila setelah Hasanuddin mendirikan kerajaan menjadikan Islam se-

¹⁵<http://banten.bps.go.id/>, diakses tanggal 1 Oktober 2014.

bagai agama resmi kerajaan. Kemampuan Hasanuddin menjadikan Banten sebagai kerajaan yang terkenal di nusantara telah mempercepat proses Islamisasi di daerah Banten sampai ke pedalaman.

Dalam Kesultanan Banten, para sultan bukan saja pemimpin politik tetapi juga pemimpin agama. Dalam kesultanan Banten politik dan agama memiliki kaitan yang erat. Tidak ada pemisahan yang tegas antara permasalahan agama dan permasalahan politik. Kekuasaan dan Agama dalam Kesultanan Banten saling menguatkan bukan bersaing. Islam menyebar ke seluruh wilayah Banten tidak lepas dari pengaruh kekuasaan Kesultanan Banten. Demikian pula kekuasaan Kesultanan Banten mendapat legitimasi kuat dari agama Islam. Sebagai simbol kaitan yang erat antara kekuasaan dan keagamaan dapat dilihat dari letak Keraton Surosowan yang berdampingan dengan Masjid Agung Banten. Dalam negara tradisional keraton merupakan simbol dari kekuasaan yang bersifat duniawi sedangkan mesjid merupakan simbol keagamaan yang bersifat keakhiratan.¹⁶

Para Sultan Banten selain dikenal sebagai orang religious juga ahli agama. Bahkan Sultan Ke-3, Maulana Muhammad banyak menulis kitab-kitab tentang agama Islam yang kemudian dibagikan kepada orang-orang yang membutuhkan. Ia pun sering menjadi imam dan khotib pada shalat Jum'at dan hari-hari raya. Demikian pula Sultan Abu al-Ma'ali Ahmad. Sultan ini sering memberikan pengajaran tentang agama Islam kepada para bawahan dan keluarganya. Ia pun dikisahkan banyak menulis buku agama, salah satu karyanya, *Insān Kāmil*, yang kemudian diambil oleh Snouck Hurgronje.¹⁷

Sebagai simbol bahwa para Sultan Banten tidak hanya pemimpin politik tetapi juga pemimpin agama, mereka memakai gelar keagamaan, maulana atau sultan, di depan nama mereka. Maulana yang merupakan gelar yang dipakai oleh seseorang yang telah mencapai derajat wali, sedangkan sultan merupakan gelar yang diberikan oleh para ulama di Mekkah kepada penguasa Banten sebagai pengakuan akan kepemimpinannya terhadap orang-orang Muslim. Pendiri dan penguasa Kesultanan Banten, Pangeran Sedakinking, bergelar

¹⁶Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 5.

¹⁷Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju Propinsi: Catatan Kesaksian Seorang Wartawan* (Banten: Kadin Banten, 2001), h. 33.

“Maulana Hasanauddin”¹⁸. Demikian pula para penggantinya seperti Maulana Yusuf dan Maulana Muhammad. Gelar keagamaan tersebut sangat penting bagi para penguasa Banten untuk melegitimasi dirinya sebagai orang yang telah tidak hanya berhak untuk mengurus hal-hal yang bersifat duniawi, seperti politik dan ekonomi, tetapi juga yang berkaitan dengan soal-soal yang berkaitan dengan spiritual. Pengakuan tentang hal tersebut sampai kini masih sangat kuat. Pada hari-hari tertentu, ratusan orang menghabiskan malam di kompleks pemakaman para sultan, mengharap memperoleh kekuatan magis atau berkah. Ribuan lainnya berziarah pada siang hari. Para sultan dianggap wali dan sumber utama kesejahteraan material maupun spiritual.

Karena sultan diakui tidak hanya sebagai pemimpin politik tetapi juga pemimpin agama, maka lembaga-lembaga keagamaan mendapat pengakuan dan perlindungan penuh dari kesultanan. Para elit agama Islam dimasukkan kedalam kerangka umum sistem administrasi, dan membentuk satu kelas administrasi religius di samping administrasi pemerintahan lainnya. Birokrasi pemerintahan dipimpin oleh seorang *Patih*, sedangkan jabatan ketua Mahkamah Agung (*Qāḍī*) dipegang oleh seorang tokoh agama, yang biasanya memakai nama resmi *Fakih Najamuddin*. Kaum elit agama menempati kedudukan yang strategis, baik pada tingkat lokal maupun pada tingkat pusat, sehingga mereka dapat dengan mudah berhubungan dengan sultan, para pangeran dan para pejabat tinggi lainnya.¹⁹

Setelah kesultanan dihapuskan oleh pemerintah kolonial, kaum elit agama tidak lagi mendapat kesempatan untuk berpartisipasi dalam soal-soal kebijaksanaan. Meskipun dalam kenyataannya jabatan *Fakih Najamuddin* tetap dipertahankan sampai tahun 1868 dan pengadilan-pengadilan agama masih diselenggarakan oleh pejabat-pejabat agama. Pejabat-pejabat elit agama pada masa pemerintahan Hindia Belanda dibatasi perannya sehingga hanya menjadi pejabat-pejabat biasa dan ditempatkan di bawah pengawasan pemerintah kolonial yang sangat ketat.²⁰

Runtuhnya Kesultanan Banten dan semakin mudarnya peran agama dalam sistem politik pemerintahan Kolonial, telah mengalihkan loyalitas

¹⁸Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren*, h. 249

¹⁹Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten*, h. 110.

²⁰*Ibid*, h. 135.

masyarakat ke para pemimpin agama yang selama ini bersifat independen, yakni para kiai. Para kiai yang memandang hina kekuasaan pemerintah Kolonial karena mereka dipandang sebagai orang-orang kafir yang telah merebut kekuasaan orang-orang Muslim, karena itu mesti diperangi. Ide-ide keagamaan itu memasuki hampir semua aspek kehidupan masyarakat; hal ini penting artinya terutama di Banten yang penduduknya saat taat kepada agama.

Pada masyarakat yang religius setiap orang diukur dari segi agama, menurut kesalehannya, pengetahuannya atau keanggotannya dalam satu lembaga keagamaan seperti tarekat. Oleh karena itu pada masa-masa ini para kiai atau pemimpin tarekat lebih dihormati dari pada pamongpraja atau birokrat yang bekerja pada pemerintah Kolonial. Karena itu rakyat tidak memberikan dukungan politik kepada para bupati dan pamongraja, karena mereka dipandang telah bekerja pemerintahan yang kafir, sehingga derajat sosio-religius mereka pun dipandang rendah.²¹

Dukungan rakyat yang diberikan kepada para kiai telah menaikkan kekuasaan politik mereka. Para kiai menjadi tokoh yang dihormati dan disegani oleh kebanyakan penduduk desa dan dalam perjalanan waktu memperoleh pengaruh yang besar sekali. Reputasi kiai-kiai yang terkemuka sering kali mendahului faktor-faktor lain sebagai sumber kewibawaan mereka. Sudah barang tentu, harta milik mereka sering kali dapat digunakan untuk mendukung tuntutan mereka atas kekuasaan politik. Kedudukan politik mereka yang relatif mandiri merupakan akibat tersedianya sumber-sumber daya seperti pemilikan tanah, keuntungan dari usaha dagang kecil-kecilan atau meminjamkan sejumlah uang, dan persembahan dari murid-murid atau pengikut-pengikut mereka. Satu landasan materi lainnya yang sangat penting adalah para kiai menerima zakat harta dan zakat fitrah dari masyarakat.²²

Pengaruh kaum elit agama yang sangat kuat tidak hanya terasa di kalangan lapisan-lapisan bawah penduduk, tetapi juga pada kaum bangsawan Banten. Mereka saling bertaut karena itu banyak juga para kiai atau guru tarekat merupakan keturunan bangsawan. Mereka yang selalu mendoktrinkan kepada masyarakat kebencian dan ketidaksukaan terhadap pemerintah kolonial. Sehingga para pejabat Kolonial, baik yang berpangkat tinggi maupun yang

²¹*Ibid*, h. 137.

²²*Ibid*, h. 138.

berpangkat rendah, secara mencolok menunjukkan sikap hormat dan memberikan perlakuan yang istimewa kepada para kiai. Apalagi bahwa banyak pejabat pamongpraja menjadi anggota tarekat Qadariah dan sebelumnya, pada waktu kecil, mereka menuntut pelajaran agama pada para kiai atau guru-guru agama.

D. Islam dan Isu Politik Lokal Banten

Meskipun Indonesia menganut Pancasila sebagai dasar negara²³, bukan berdasarkan agama (Islam), tetapi negara memiliki kewajiban untuk melindungi pemeluknya untuk beragama. Meskipun agama (Islam) tidak lagi menjadi alat legitimasi kekuasaan politik, tetapi pada tataran sosial, selain menjadi panduan moral-etis dalam kehidupan bermasyarakat, ia merupakan basis bagi identitas sosial dan afiliasi politik yang penting. Hal itu ditegaskan oleh Clifford Geertz bahwa organisasi politik dalam Indonesia modern dibangun oleh kesetiaan terhadap agama dan komunitas yang telah ada sebelumnya, yang dikenalnya dengan istilah “politik aliran”.²⁴

Rezim Orde Baru berusaha mengeliminir “politik aliran” tersebut dengan menyederhanakan partai politik, dan “memaksa” warga negara memberikan loyalitasnya hanya kepada partai penguasa (Golkar) dan partai-partai politik lainnya yang “direstui” pemerintah, yang orientasinya lebih pragmatis yakni pembangunan nasional, dengan membatasi munculnya loyalitas ke partai politik berdasarkan ikatan primordial.²⁵

Berakhirnya Orde Baru pada tahun 1998 yang kemudian diikuti dengan munculnya demokratisasi dan desentralisasi di tanah air memberi ruang kepada Pemerintahan Daerah untuk memperkuat basis identitas kedaerahannya sebagai “modal sosial” dan “modal simbolik” untuk menarik dukungan masa pada saat-sat pelaksanaan pemilihan umum atau pemilihan kepala daerah. Lahirnya UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, yang menyatakan kepala daerah (gubernur dan bupati/walikota) dipilih secara langsung oleh rakyat. Pemilihan kepala daerah (pilkada) secara langsung dilandasi oleh ke-

²³Subandi al Marsudi, *Pancasila dan UUD 45 dalam Paradigma Reformasi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 8.

²⁴Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), h. 14-17.

²⁵Faisal Islamil, *Islam and Pancasila: Indonesian Politics 1945-1995*, (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI, 2001), h. 129-136

inginkan untuk partisipasi yang lebih besar dari masyarakat untuk memilih pemimpinnya dan untuk menghapus praktek politik yang tidak terpuji, seperti kolusi, korupsi dan nepotisme, karena selama ini pilkada hanya dimonopoli oleh kelompok-kelompok elit di partai-partai politik.

Namun pada prakteknya, pilkada tidak hanya sebatas proses demokratisasi dalam masyarakat, tetapi juga membangkitkan kembali identitas lokal yang ada dalam masyarakat. Para calon gubernur, bupati dan wali kota tidak hanya menjanjikan kesejahteraan dan kemajuan, tetapi juga berusaha menggunakan simbol-simbol dan idiom-idiom lokal, seperti agama dan suku dalam kampanye mereka untuk meraih dukungan masa.

Agama, di masyarakat Indonesia, memiliki modal simbolik yang sangat besar dalam membangkitkan ikatan emosional di kalangan pemeluknya. Ia merupakan ranah yang paling menarik bagi para calon kepala daerah untuk menuai dukungan massa. Karena itu, para calon selain menggunakan simbol atau isu agama, mereka juga mendekati tokoh-tokoh agama, seperti kiai dan ustadz berkat modal sosial yang dimilikinya, yakni hubungan patron-klien antara guru dan murid serta jaringan pesantren.²⁶ Karena itu pada saat pilkada, tidak jarang para tokoh politik rajin bersilaturahmi atau menggandeng tokoh-tokoh agama.

Simbol-simbol agama selama ini dipahami hanya untuk meraih dukungan masa, sehingga agama dipandang kontraproduktif bagi perkembangan demokratisasi dan pencerdasan masyarakat. Agama dipandang sebagai yang memecah belah masyarakat dan menyulut konflik sosial yang akan merugikan semua pihak, sehingga penggunaan simbol agama juga akan menghambat terciptanya praktek politik yang sehat dalam kehidupan masyarakat. Masyarakat dianggap hanya disugahi penjelasan-penjelasan yang bersifat mistis dari pada pemikiran rasional dalam menentukan pilihan politiknya. Lebih dari pada itu, para politisi berusaha menjadikan masalah-masalah politik yang bersifat duniawi menjadi problem transenden yang sakral. Akhirnya agama dijadikan alat legitimasi untuk sekelompok orang yang berambisi meraih jabatan politik, dengan memandang rendah kelompok lainnya.

Hal yang dilupakan adalah dari penggunaan simbol-simbol agama adalah fungsinya dalam pembentukan subjektivitas atau karakter individu. Simbol-

²⁶Mohamad Hudaeri, *Tasbih dan Golok: Studi Peran dan Kedudukan Kiyai dan Jawara di Banten* (Serang: Biro Humas Provinsi Banten, 2006).

simbol keagamaan, seperti pakaian membentuk tubuh seseorang sehingga bisa dikenal dari sisi gender, status dan umur. Dengan demikian, simbol seperti pakaian memberi tanda (penampakan) tertentu terhadap tubuh, sehingga publik bisa mengenali dan mengawasinya, bahkan pakaian juga menutup bagian tubuh tertentu sehingga bisa lepas dari pengawasan publik dan menjadi wilayah pribadi.

Dalam kajian ilmu sosial dan politik, fungsi dan efek pakaian cenderung diremehkan. Ia selama ini cenderung dipahami sebagai simbol identitas tertentu atau alat kontrol bagi pihak yang berkuasa terhadap anggota atau warganya ketika berada di ruang publik. Meskipun demikian, regulasi dan aturan yang berkaitan tentang pakaian atau baju seragam merupakan alat penting bagi negara dalam menunjukkan kekuasaan dan otoritasnya, tidak hanya dalam ruang lingkup nasional tetapi juga di luar batas-batas nasionalnya, seperti di wilayah-wilayah koloni atau jajahan. Helen Callaway menunjukkan bagaimana kekuasaan dan otoritas kolonial Inggris hadir di negeri-negeri koloninya dengan menerapkan “pola aturan dan disiplin yang ketat tentang kehidupan sehari-hari para penguasa” dan menunjukkan “simbol kerajaan pada tampilan pakaian dalam segala bentuknya yang syarat dengan makna simbolik”. Penegakan aturan bagi pejabatan kolonial tentang baju, celana, topi, sepatu dan aksesoris lainnya, begitu juga tempat dan waktu memakainya, berfungsi untuk menegaskan hak istimewa (*privilege*) dan otoritas pemerintah kolonial Inggris. Callaway juga menunjukkan di India bahwa perlakuan tersebut berfungsi untuk menandai dan membedakan antara penjajah dan yang dijajah, daerah orang-orang Inggris dengan daerah orang-orang India, mode laki-laki dengan perempuan, dan juga untuk mempertahankan perbedaan kelas sosial.²⁷

Pengaruh pembentukan pakaian berjalan tidak hanya melalui penandaan tubuh untuk membedakan dalam kategori identitas tertentu, tetapi juga melalui pemaksaan bentuk-bentuk, figur dan mode tertentu terhadap tubuh. Dalam kata yang lain, pakaian tidak hanya memiliki makna simbolik dari sistem kekuasaan tertentu, tetapi juga bentuk fisik yang dapat memberi pengaruh dalam pembentukan tubuh atau perilaku tertentu dan juga untuk menyembunyikan mana bagian-bagian tubuh yang mesti disembunyikan dan yang terbuka bagi orang lain. Contohnya pemakaian “korset” bagi perempuan. Korset dipakai untuk

²⁷Helen Callaway, “Dressing for Dinner in the Bush: Rituals of Self-Definition and British Imperial Authority,” in *Dress and Gender*, ed. Barnes and Eicher, Bloomsbury Academic, 1993, h. 239.

membentuk tubuh dalam ukuran tertentu sesuai dengan standar yang diakui tentang kecantikan, estetika dan kelas sosial.

Dalam logika yang sama, Abdrurrahman Arslan, penulis Muslim modern asal Turki, menyatakan pakaian merupakan salah satu sarana modernitas yang memberi pengaruh besar terjadinya perubahan dalam dunia Islam. Salah satu jenis pakaian yang dibawa modernitas adalah blue jeans, jas dan dasi, yang menjadi pakaian sehari-hari atau pakai resmi sebagian Muslim, bahkan digunakan untuk melakukan shalat. Hal itu menegaskan bahwa ketika “pakaian Barat” dipakai untuk shalat maka telah menghancurkan gaya dan tradisi “jubah” sebagai pakaian Islami serta telah menurunkan integritas dan kesakralannya.²⁸

E. Upaya Pembentukan Kesalehan di Ruang Publik

1. Menciptakan Subjek Muslim Modern

Sistem kekuasaan modern memandang manusia sebagai; *pertama*, individu yang aktif dan memiliki kebebasan; *kedua*, mampu menciptakan “jalan kehidupannya” sendiri; *ketiga*, menempatkan kesadaran sejarah pada nilai yang tinggi dalam perubahan sosial dan individu. Modernitas berusaha untuk mendevalusi tradisi dan profanisasi alam dari segala unsur magis. Dengan demikian pada jantung modernitas ada hubungan antara transformasi diri yang bersifat personal dan mensejarah dengan visi diri yang diabstrakkan (ditransendenkan) dari keterikatannya pada materi (benda atau alam) dan sosial.

Untuk menciptakan subjek Muslim yang sesuai dengan sistem kekuasaan modern, Muslim Indonesia berusaha merekonstruksi ortodoksi dan tradisi intelektualnya, bukan dengan mengadopsi cara-cara pencerahan yang terjadi di Eropa berdasarkan pada wacana sekularisme. Mereka memang berusaha mendalami pemikiran Eropa dan tradisinya intelektualnya tetapi dengan tujuan mencari alternatif yang berbeda dari sekularisme. Hasil dari pergulatan pemikiran yang berasal dari dua tradisi yang beda tersebut adalah lahirnya wacana tentang pembaharuan pemikiran Islam baru; yakni rekonfigurasi tradisi dengan mengakomodasi realitas sosial yang baru, baik dalam persoalan subjek (individu) maupun dalam struktur sosial dan politik.

²⁸Alev Cinar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2005), h. 56.

Rekonstruksi ortodoksi Islam tidak semata karena tuntutan perubahan kekuasaan politik Islam Indonesia di era modern, tetapi juga sebagai bagian untuk menciptakan subjek Muslim yang sesuai dengan sistem kekuasaan tersebut. Tantangan tersebut menyangkut beragam isu dan permasalahan, namun yang utama terkait dengan persoalan; Bagaimana seharusnya menjadi seorang Muslim dalam konteks modern? Bagaimana sistem kekuasaan yang relevan yang dapat mendukung lahirnya Muslim modern?

Untuk menjadi subjek modern yang demikian tidak terbentuk dengan sendirinya, tetapi melalui proses pembelajaran dan pengalaman. Subjek dibentuk atau diciptakan melalui serangkaian wacana dan disiplin. Dalam pandangan gerakan kaum pembaharu untuk menjadi subjek Muslim modern adalah dibutuhkan perubahan wacana tentang ortodoksi dan disiplin untuk membentuk individu Muslim yang diharapkan mampu menata diri (*self regulating*), berdisiplin diri (*self disciplining*), teratur, produktif, rasional dan sehat jasmani dan rohani. Subjek Muslim modern yang demikian ini diharapkan mampu menghadapi tantangan struktur kekuasaan dan pemerintahan modern.

Kebutuhan untuk merekonstruksi ortodoksi karena kaum Muslim menghadapi persoalan tentang cara merekonfigurasi bentuk kekuasaan modern, khususnya cara memahami dan menata hubungan kekuasaan masyarakat sipil dengan otoritas keagamaan.²⁹ Selain itu kaum Muslim dihadapkan pada tantangan menata ulang pembentukan moral bagi subjek Muslim yang sesuai dengan tuntutan modernitas tanpa harus menjadikan agama (Islam) hanya sebagai persoalan pribadi tetapi tetap menjadi dasar bagi norma kehidupan sosial dan politik di Indonesia modern.

Dalam menghadapi tantangan tersebut, Muslim Indonesia berusaha mengembangkan pemikiran tentang pembentukan subjek Muslim yang mampu menata diri sendiri dan partisipatif pada pembuatan keputusan-keputusan politik dan sosial, tetapi tidak berdasarkan pada tradisi liberal Barat yang sekular yang memandang individu sebagai makhluk otonom. Subjek Muslim yang ingin dibentuk harus mengakar pada tradisi Islam.³⁰ Dengan demikian,

²⁹Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006); *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007). Nurcholish Madjid, "Islam di Indonesia dan Potensinya sebagai Sumber Substansi Ideologi dan Etos Nasional," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 568-582.

³⁰Lihat karya Abdurrahman Wahid, "Mencari Perspektif Baru dalam Penegakan Hak-hak Asasi Manusia," dalam *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, h. 353-365.

tantangannya adalah melakukan rekonfigurasi tradisi Islam dalam bahasa yang baru yang dapat menyeimbangkan antara “hak-hak” sipil individu, yang dibutuhkan agar bisa menjadi subjek politik-warga negara yang produktif, dengan tugas dan kewajiban untuk menjaga moralitas masyarakat Muslim.

Hal itu menunjukkan bahwa pandangan Muslim Indonesia tentang Muslim modern berbeda dari pandangan pendukung sekularisme yang memandang bahwa subjek liberal modern, seperti yang berkembang di masyarakat Eropa, adalah subjek yang otonom dan bebas. Bentuk keagenan (*agency*) yang diimajinasikan subjek liberal adalah kemampuan untuk merealisasikan kepentingan diri sendiri dan terbebas dari segala pertimbangan kebiasaan, tradisi, perintah atau ketentuan yang berasal dari yang transenden, atau halangan-halangan lainnya, baik itu bersifat individual atau kolektif.³¹

Yang patut diperhatikan adalah perbedaan pemahaman antara pemikiran Muslim Indonesia dengan pandangan kaum liberal Barat sekular tentang aspek batin subjek (*subjective interiority*). Dalam tradisi liberal Barat, subjektivitas atau wilayah batin yang bersifat pribadi (seperti: emosi, pengalaman individual dan keyakinan) dipahami sebagai sesuatu yang terpisah dari domain publik politik dan ekonomi yang bersifat terbuka (seperti: kewargaan, kepentingan pribadi dan nalar universal). Dalam konstruksi yang bersifat berlawanan ini, maka hubungan antara kebebasan dan kedaulatan individu dalam ruang publik bersifat kontraktual dan ditentukan oleh hukum. Berbeda dengan wilayah privat seperti keluarga dan agama, yang hubungannya bersifat kewajiban dan ketulusan. Masyarakat sekular Barat modern memahami wilayah privat dan wilayah publik sebagai suatu hal yang dipertentangkan dan dipisahkan.³²

Hal ini berbeda dalam pandangan Muslim, meskipun antara wilayah privat dan publik itu dapat dibedakan, tetapi sesungguhnya tidak terpisah dan tidak dapat dipertentangkan. Pandangan mereka tentang hubungan privat-publik

Lihat tulisan Nurcholish Madjid, “Menangkap Kembali Dinamika Islam Klasik: Masyarakat salaf sebagai Masyarakat Etika,” h. 374-390; “Ajaran Nilai Etis dalam Kitab Suci dan Relevansinya Bagi Kehidupan Modern,” h. 468-491; “Kaum Muslim dan Partisipasi Sosial-Politik,” h. 558-574; dalam *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).

³¹Saba Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival,” *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 2, May 2001, Proquest Science Journal, h. 202-236.

³²Ian Anthony Morrison, “The Secular and The Limits of The Political: The Problem of Religion in Quebec,” *Ph.D Dissertation*, Faculty of Graduate Studies York University, Toronto, 2008, h. 8-9.

lebih bersifat samar, kabur dan hibrid. Hal ini disebabkan pada pemahaman bahwa aspek batiniah dalam wacana keislaman mengasumsikan bahwa esensi hukum itu terletak dalam diri setiap individu.³³ Hal ini menegaskan bahwa subjektivitas, yang merupakan wilayah yang bersifat privat, yang terdapat dalam diri setiap individu, menjadi lokus etika yang terintegrasi dengan hukum yang mengikat para subjek (individu) kepada masyarakat melalui tindakan-tindakannya yang bersifat lahiriah (*mu'āmalat*). Dalam perspektif ini, seorang individu Muslim, bahkan apabila menjadi manusia modern, tidak mungkin bisa menanamkan dalam dirinya sebagai makhluk yang bermoral sebagai pelaku otonom (*autonomous agent*). Seorang Muslim selalu menyadari bahwa kebaikan dirinya dapat terrealisasi dalam kehidupan kolektif umat (masyarakat Muslim) yang mengikatnya dalam pengakuan dan persetujuan atas sejumlah hak dan kewajiban sosial yang otoritatif. Hanya melalui komunitas masyarakat Muslim yang mempertahankan penerimaan praktek dan keyakinan yang otoritatif, kebaikan itu dapat diidentifikasi dan dilaksanakan.

Tidak seperti konsepsi kebaikan hidup dalam pemikiran liberalisme sekular, yang memahami tindakan lebih bersifat atomistik, pemisahan antara diri (individu) dan peran sosial.³⁴ Individu dipandang secara terpisah dari masyarakat. Sedangkan dalam tradisi Islam, masyarakat sangat penting bagi realisasi subjek Muslim. Kaum Muslim tidak mengasumsikan bahwa seorang individu dapat meralisasikan dirinya secara moral di luar konteks masyarakat. Setiap Muslim mengasumsikan diri mereka sendiri merupakan bagian tidak terpisahkan dari komunitas kaum beriman. Kekuatan pendorong utama Islam adalah tegaknya moralitas masyarakat Muslim yang baik melalui penyebaran kebaikan kepada publik dan menyingkirkan segala bentuk kerusakan (*amr ma'rūf nahī munkar*).³⁵

³³Lihat tulisan Saba Mahmood, "Ethical Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt," *Social Research*, Fall 2003; 70, 3; ABI/INFORM Global, h. 837-866; Charles Hirschkind, "Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic," *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 1, Februari 2001, ProQuest Science Journals, h. 3-34.

³⁴Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2009), h. 114. Lihat pula Alf Henrik Ramleth, "Manufacturing a New Islamic Order: Islamic Discourse in Ujung Pandang (Makassar), South Sulawesi, Indonesia," *Ph. D. Dissertation*, University of Washington, 2001.

³⁵Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), h. 87-96. Lihat pula Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1990), h. 43.

Meskipun kaum Muslim kontemporer selalu merujuk kepada pendapat para ulama sebelumnya, sebagai bagian dari tradisi diskursif Islam, termasuk mengenai pembentukan subjek Muslim, namun mereka berusaha membentuk subjek Muslim yang berbeda dari era sebelumnya. Sebagai Muslim yang hidup di era modern, subjek Muslim yang ingin dibentuk oleh para kaum pembaharu adalah subjek yang dapat bergabung dan mengisi kekuasaan institusi dan pemerintahan modern, dalam hal ini pemerintahan Orde Baru.³⁶ Dengan demikian, kesalehan itu tidak hanya untuk mencari keselamatan di akhirat tetapi juga untuk kebaikan manusia di muka bumi, dalam konteks ini masyarakat Indonesia.

2. Gerakan Jilbab: Membentuk Pribadi yang Shalih

Salah satu sarana untuk membentuk subjek atau individu Muslim modern adalah melalui pakaian. Pakaian merupakan sarana yang sangat efektif untuk menandai, mengkategorisasi, menampilkan tubuh ketika individu ada di ruang publik. Pakaian juga merupakan tanda tentang bagian-bagian tubuh yang boleh dibuka dan diketahui publik dan yang mesti ditutupi dan disembunyikan sebagai ruang privat. Kajian tentang pakaian selama ini cenderung hanya menekankan pada fungsinya sebagai simbol atas status sosial, etnis, keyakinan yang dianut dan gaya hidup.³⁷ Sesungguhnya pakaian tidak hanya berfungsi sebagai indikator status atau kelas sosial tertentu, juga bukan semata tanda dari identitas sosial. Namun, pakaian merupakan sarana pembentukan subjektivitas atau kepribadian (karakter). Pakaian membentuk tubuh seseorang sehingga bisa dikenal dari sisi gender, kelas, status, etnis, ras, agama dan umur. Pakaian dapat menandai tubuh yang memungkinkan seseorang dapat pengakuan publik dan membedakannya dalam kategori identitas tertentu, menentukan apakah tubuh dikenali sebagai laki-laki atau perempuan, termasuk kelas sosial atas atau bawah, tua atau muda, sekular atau religius. Dengan demikian, pakaian memberi tanda (penampakan) tertentu terhadap tubuh, sehingga publik bisa mengenali dan mengawasinya, bahkan pakaian juga menutup bagian tubuh tertentu sehingga bisa lepas dari pengawasan publik dan menjadi wilayah pribadi atau privat.

³⁶Lihat Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 152-160.

³⁷Patricia A. Cunningham & Susan Voso Lab, eds., *Dress and Popular Culture* (Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1991); Ruth Barnes & Joanne B. Eicher, (eds.), *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts* (Providence, RI: Berg Publishers, 1992).

Pakaian memainkan peran penting dalam kontestasi dan pembentukan subjektivitas (karakter individu) di dalam ruang publik dan dalam menciptakan agen sosial dan politik. Karena itu, pakaian menjadi isu krusial di dunia Muslim, termasuk di Indonesia. Sebab regulasi dan intervensi yang terkait pakaian akan berpengaruh pada transformasi ruang publik dan ruang privat. Semenjak awal kemerdekaan, pembangunan Indonesia menjadi bangsa dan negara modern berorientasi ke ruang publik yang dipahami di Barat untuk menciptakan manusia Indonesia modern yang nasionalis. Yang menempatkan persoalan agama pada wilayah privat, karena itu simbol keagamaan, seperti jilbab, tidak boleh memasuki ruang publik, seperti sekolah, perkantoran pemerintah dan swasta, kepolisian dan militer.³⁸

Runtuhnya kekuasaan pemerintahan Orde Baru pada tahun 1998 yang dikenal sangat sentralistis dan otoriter, maka berakhirnya rezim tersebut berkembang era demokratisasi dan desentralisasi, yang memberi ruang gerak kepada pemerintahan daerah berkreasi sesuai dengan “modal sosial” yang dimilikinya. Maka lahir Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah dan Undang-Undang No. 12 Tahun 2008 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah yang memberikan kewenangan kepada pemerintah daerah untuk mengelola pemerintahan dan sumber daya sesuai dengan aspirasi masyarakat dan potensi yang dimilikinya.

Lahirnya UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, yang menyatakan kepala daerah (gubernur dan bupati/walikota) dipilih secara langsung oleh rakyat. Pemilihan kepala daerah (pilkada) secara langsung dilandasi oleh keinginan untuk partisipasi yang lebih besar dari masyarakat untuk memilih pemimpinnya. Lahirnya peraturan tersebut menggerakkan pemerintah daerah untuk menyusun peraturan daerah yang dianggap sesuai dengan aspirasi dan kebutuhan masyarakat daerah.

Masyarakat Banten yang dikenal sebagai masyarakat religious, maka sebagian masyarakat menginginkan bahwa ada peraturan daerah yang mencerminkan tentang realitas keyakinan masyarakat, terutama yang berkaitan dengan pakaian. Maka lahir beberapa peraturan daerah di beberapa kabupaten

³⁸Henk Schult Nordholt, *Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

dan kota di provinsi Banten yang mewajibkan para pegawai perempuan dan para siswa perempuan untuk memakai jilbab pada saat jam kerja atau masuk sekolah. Seperti Pemerintah Daerah Pandeglang yang mengeluarkan beberapa peraturan tentang pakaian, yakni: Keputusan Bupati No. 9 Tahun 2004 tentang Pedoman Seragam Sekolah untuk Tingkatan SD, SLTP dan SLTA. Pada keputusan ini diatur tentang keharusan siswi yang beragama Islam memakai kerudung (jilbab) untuk seragam sekolah sehari-harinya dan Peraturan Bupati No. 4 Tahun 2008 tentang Pakaian Kerja Harian Pegawai di Lingkungan Pemda Pandeglang.

Peraturan seperti itu jelas menimbulkan reaksi dari beberapa kalangan karena dianggap diskriminatif, karena hanya berlaku bagi yang beragama Islam dan mengabaikan pemeluk agama lainnya. Dengan demikian, pemakaian simbol agama dianggap sebagai penyebab konflik dan deskriminatif bagi warga. Semenjak awal republik ini berdiri kehadiran perempuan dalam ruang publik secara aktif dipromosikan oleh negara sebagai simbol modernitas, kemajuan dan peradaban. Maka simbol dari era sebelumnya yang dianggap sebagai tradisional, kemandegan dan keterbelakangan mesti ditanggalkan, termasuk dalam hal pakaian, yakni kerudung atau jilbab.

Pakaian tidak hanya memiliki makna simbolik, tetapi pakaian, melalui makna-makna yang dikandungnya dalam koneksi diskursif tertentu dan melalui fungsinya yang membatasi, menyembunyikan atau mengungkap bagian tertentu tubuh, mempunyai peran penting dalam membentuk subjektivitas (karakter dan kepribadian seseorang) dan sebagai ladang kontestasi antar budaya tentang sosok individu yang diimpikan. Pakaian memang menjadi salah satu sarana yang paling kuat untuk menampilkan identitas seseorang dalam kehidupan sehari-hari, karena memiliki kualitas kekuatan yang kaya dalam ruang dan waktu yang diwakilinya. Karena itu ketika memasuki ruang kehidupan sehari-hari, gaya berpakaian memperlihatkan sesuatu yang khas dan menghapus batas-batas yang ada pada sumber aslinya. Karena alasan ini, kekuatan pakaian yang terletak pada kapasitasnya untuk bekerja dalam detail kehidupan sehari-hari, menjadi alat kontrol dan sarana kontestasi yang paling efektif.

3. Islamisasi Ruang Publik

Kesadaran dan perasaan akan identitas yang dimiliki oleh suatu masyarakat dibangun tidak hanya melalui wacana tetapi juga melalui berbagai

sarana publik, seperti monumen, spanduk, patung, bangunan dan lainnya. Hal itu untuk menumbuhkan perasaan akan kesatuan dan persatuan sebagai anggota dari kelompok masyarakat tertentu dan membangun loyalitas atau kesetiaan terhadap identitas yang dimilikinya. Sebuah bangsa tidak hanya tercermin dari imajinasi kelompok yang dimilikinya tetapi juga tentang imajinasi ruang atau tempat yang dimilikinya. Karena itu, ruang, tempat atau kota menjadi tempat penting bagi pembentukan perasaan kelompok atau kebangsaan suatu masyarakat.

Sudah sejak lama, masyarakat Banten dicitrakan sebagai masyarakat religius. Maka untuk membangun perasaan religiusitas di setiap warganya dan juga untuk membangun citra sebagai kota religius, maka dibangun di beberapa tempat atau ruang publik monumen, gambar atau tulisan yang berasal dari tradisi Islam. Gambar, monumen atau tulisan itu sebenarnya tidak hanya berfungsi sebagai tanda atau simbol semata, tetapi juga untuk membangun perasaan keislaman sebagai identitas masyarakat Banten. Dalam makna seperti ini, maka hiasan di beberapa kota di Propinsi Banten dihias dengan tulisan, gambar atau monumen yang bersumber dari ajaran atau tradisi Islam. Seperti tulisan asmaul husna di kota Serang dan Kota Tangerang. Sedangkan di Pandeglang dihiasi dengan simbol sebagai kota santri.

Demikian pula, beberapa pemerintah daerah mengeluarkan beberapa peraturan untuk mendukung ruang publik yang “Islami”. Seperti Pemerintah Daerah Kabupaten Tangerang mengeluarkan Perda No. 7 Tahun 2005 tentang Menjual, Mengecer, dan Menyimpan Minuman Keras, dan Mabuk-Mabukan. Perda Kota Tangerang No. 8 Tahun 2005 tentang Pelarangan Pelacuran dan Surat Edaran Walikota Tangerang (Agustus 2008) tentang Penutupan Sementara Usaha Jasa Hiburan selama Bulan Suci Ramadhan dan Idul Fitri 1429 H.

Bagi sebagian orang perda-perda tersebut dianggap membatasi kebebasan warganya dalam berekspresi di ruang publik. Karena itu perda-perda tersebut mendapat penolakan dari berbagai kalangan. Selain itu perda-perda itu dianggap bernuansa Syari’ah, karena itu bersifat diskriminatif terhadap pemeluk agama non-Muslim.

Dalam konteks pembangunan kota atau modernitas, tulisan atau gambar “Islami” tersebut juga sebagai bentuk perlawanan terhadap desain kota modern yang sering dicitrakan sekular, hedonis dan jauh dari nilai-nilai keagamaan. Kota-kota di Banten seolah ingin mencitrakan bahwa menjadi modern tidak

mesti menyingkirkan simbol-simbol agama dari ruang publik, tetapi modernisasi mesti berkaitan dengan nilai-nilai keislaman.

Dalam pandangan sekular, kemunculan simbol-simbol agama di ruang publik dianggap sebagai bentuk “penghambat” bagi kemajuan atau modernisasi suatu masyarakat. Dalam imajinasi kaum sekular bahwa nilai-nilai atau ajaran agama, khususnya Islam, banyak bertentang dengan arah modernitas. Sebab berdasarkan pengalaman di Eropa, semakin maju suatu bangsa maka agama akan mengalami proses privatisasi, hanya berada di ruang privat.

F. Kesimpulan

Menurut Jurgen Habermas, ruang publik, wahana diskursus warga negara agar dapat menyatakan opini-opini, kepentingan-kepentingan dan kebutuhan-kebutuhan mereka secara diskursif. Karena itu ruang publik harus bersifat bebas, terbuka, transparan dan tidak ada intervensi pemerintah atau otonom di dalamnya. Konsep ruang publik sesungguhnya tidak hanya terbatas pada perdebatan, negosiasi dan dialog baik melalui lisan maupun tulisan, tetapi juga dapat disaksikan secara visual melalui beragam penampilan publik, tubuh dan tempat. Pada kasus Provinsi Banten Konstruksi identitas Islam terhadap tubuh ditekan melalui keharusan untuk berjilbab bagi wanita Muslim, melalui kampanye “menutup aurat” di lembaga pemerintahan, sekolah-sekolah dan lembaga masyarakat. Sedangkan Islamisasi tempat publik adalah pemasangan nama-nama Allah (*Asmā’ al-Ḥusnā*) dan pesan-pesan Islam lainnya di beberapa jalan raya.

Kemunculan proyek Islamisasi yang demikian di ruang publik merupakan fenomena yang menarik. Sebab dalam konteks negara-negara yang mayoritas Muslim, seperti Indonesia, konstruksi ruang publik Muslim tersebut menyodorkan visi alternatif tentang ruang publik, dan sekaligus mempertanyakan proyek model modernitas yang pernah dialami negara-negara Barat sebagai sesuatu yang universal. Sedangkan dalam konteks masyarakat Barat, proyek pembaharuan Islam tersebut telah menggoyahkan sistem pemikiran dan cara pandangan kehidupan mereka terhadap modernitas yang sekular yang dianggap sudah mapan.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Asad, Talal, *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Barnes, Ruth & Joanne B. Eicher, (eds.), *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*, Providence, RI: Berg Publishers, 1992.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.
- Callaway, Helen, "Dressing for Dinner in the Bush: Rituals of Self-Definition and British Imperial Authority," in Barnes & Eicher (eds.), *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*, Bloomsbury Academic, 1993.
- Casanova, Jose, "The Secular and Secularism", *Social Research*, Vol. 76, No. 4, Winter 2009.
- Cinar, Alev, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2005.
- Cunningham, Patricia A. & Susan Voso Lab, (eds.), *Dress and Popular Culture*, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1991.
- Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Eickelman, Dale F. "The Political Economy of Meaning" *American Ethnologist*, Vol. 6, 1979.
- Geertz, Clifford, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Haj, Samira, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Hirschkind, Charles, "Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counter-public," *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 1, Feb 2001, ProQuest Science Journals.
- Hudaeri, Mohamad, *Tasbih dan Golok: Studi Peran dan Kedudukan Kiyai dan Jawara di Banten*, Serang: Biro Humas Provinsi Banten, 2006.
- Ismail, Faisal, *Islam and Pancasila: Indonesian Politics 1945-1995*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Departemen Agama R.I, 2001.

- Ismail, Salwa, "Islamism, Re-Islamization and the Fashioning of Muslim Selves: Refiguring the Public Sphere", *Muslim World Journal of Human Rights*, Vol. 4, No. 1, 2007, Article 3.
- Kartodirdjo, Sartono, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pusataka Jaya, 1984).
- Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju Propinsi: Catatan Kesaksian Seorang Wartawan*, Jakarta: Antara Pustaka Utama, 2001.
- Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Colorado: Westview Press, 1997.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- _____, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1990.
- _____, "Islam di Indonesia dan Potensinya sebagai Sumber Substansi Ideologi dan Etos Nasional," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994.
- Mahmood, Saba, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 2, May 2001, Proquest Science Journal.
- _____, "Ethical Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt," *Social Research*; Vol. 70, No. 3, Fall 2003; ABI/INFORM Global.
- Marsudi, Subandi al-, *Pancasila dan UUD 45 dalam Paradigma Reformasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Morrison, Ian Anthony, "The Secular and The Limits of The Political: The Problem of Religion in Quebec," *Ph.D Dissertation*, Faculty of Graduate Studies York University, Toronto, 2008.
- Noor, Farish A., Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam: Amsterdam University Press, Isim, 2008).
- Nordholt, Henk Schult, *Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan*, Yogyakarta: LKiS, 2005.

- Pabottingi, Mochtar, "Nationalism and Egalitarianism in Indonesia, 1908-1980", *Ph.D Dissertation*, The University of Hawai, 1991.
- Rais, M. Amin, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1987.
- Ramleth, Alf Henrik, "Manufacturing a New Islamic Order: Islamic Discourse in Ujung Pandang (Makasar), South Sulawesi, Indonesia" *Ph. D. Disertation*, University of Washington, 2001.
- Sjadzali, Munawir, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995).
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- _____, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Williams, Michael Charles, *Communism, Religion, and Revolt in Banten*, Center for International Studies, Ohio University, 1990.

