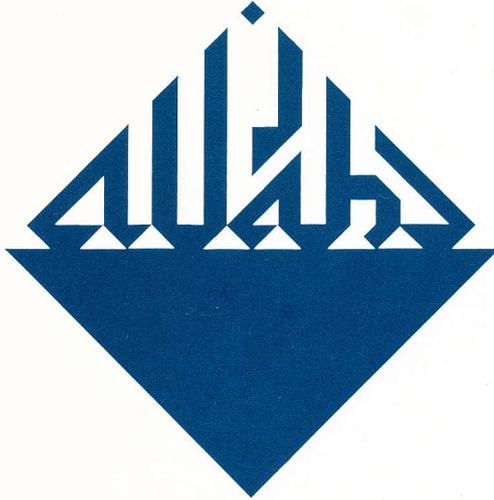


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 9, Number 1, 2002



LITERAL TRANSLATION, SACRED SCRIPTURE
AND KITAB MALAY
Peter G. Riddell

THE THOUGHTS AND RELIGIOUS UNDERSTANDING OF
SHAIKH AHMAD AL-MUTAMAKKIN: THE STRUGGLE OF JAVANESE ISLAM 1645-1740
Zainul Milal Bizawie

ANOTHER RACE BETWEEN ISLAM AND CHRISTIANITY:
THE CASE OF FLORES, SOUTHEAST INDONESIA, 1900-1920
Karel Steenbrink

ON BEING A MARXIST MUSLIM:
READING HASAN RAID'S AUTOBIOGRAPHY
Ihsan Ali-Fauzi

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 9, no. 1, 2002

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (IAIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuron

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Chloe J. Olliver

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal.

Teologi Reformis, Rasional dan Neo-Moderen dalam Konteks Pertarungan Wacana Teologi Islam di Indonesia

Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourses in Twentieth Century Indonesia, a Critical Survey* (Leiden: Brill NV, 2001), 343 halaman + xvi.

Abubakar Eby Hara

Abstract: *Fauzan Saleh's book on Islamic theological discourses in Indonesia shows the dynamism of Islamic thoughts and practices in Indonesia. From Saleh's description, we may conclude that there have been efforts among Moslem theologians to reform Islamic theological thoughts so that they can cope with progress and modernity. The book focuses on three main modern theological trends: reformist, rationalist and neo-modernist discourses. The reformist was represented by two organizations: Muhammadiyah and Persatuan Islam (Persis), which attempted to purify Islamic teachings among Indonesian Moslems. For the theologians from these organizations, some practices and teachings of Islam adopted by Moslems did not reflect the true spirits of Islam, and were heavily influenced by local traditions such as Hinduism.*

Saleh scrutinized the rationalist views of Harun Nasution of and the neo-modernist thoughts of Nurcholish Madjid. Nasution introduced the rational thinking, which had been applied by Muktazilah in Islamic tradition, to Indonesian Moslems. Madjid attempted to show the progressive aspects and the compatibility of Islam with modernity. Altogether, these three main tenets of theological discourse resulted as a response to the backward conditions of Moslem society vis-à-vis other societies such as those in the West. For these reformist theologians, such backwardness was caused by the ways the Moslems had perceived and practiced their religion. In particular the principles of taqlid, the influences of polytheism and fatalist thinking were to be blamed for the continuing backwardness of Moslems.

Saleh's analysis was able to introduce to academics and Western audiences the moderate character of Moslems in Indonesia. Different from Islam in other places, the intersections of Islam with local cultures and religions such as Hinduism and Buddhism contributed to its moderate character. In addition, the reform as reported in the Saleh's book concentrated especially on the ideas of progress and modernity as promoted in the West. Theologians from reformist, rationalist and neo-modernist camps were concerned with the lack of spirits of progress among Moslems. They therefore tried to revive the spirits by reintroducing rational thinking applied in Islamic tradition by MuktaZillah groups. Similarly, Madjid reintroduced the principles of democracy, tolerance and equality as being exercised during the glory period of Islam. These theological reforms as celebrated in this book, therefore, support the hegemony of Western enlightenment and modernity project.

Apart from these contributions, there are at least three main problems in Saleh's book. First, Saleh limited his discussion only to the reformist theological thoughts. This has neglected the development of other theological discourse among Indonesian Moslems. This is a serious problem, since among the so-called traditional groups, there has also developed various thoughts to renew Moslem beliefs in facing social changes. Secondly, the choice of reformist, rationalist and neo-modernist thoughts is clearly influenced by Western ideas of modernity, which become hegemonic in global discourse. This book, therefore, has strengthened the dichotomy between modern and traditional cultures as perceived in the West. In this scientific discourse, the modern is regarded as the only alternative, denying the alternatives offered by traditional cultures.

Finally, the book is silent about how far the reformist, rationalist and neo-modernist theology has spread and won the mind and heart of Moslems at the grassroots level. It is quite clear that the three main trends in theological discourse discussed here have not been able to attain hegemonic status in Moslem society. In current developments, interesting views and perspectives regarding various aspects of Islamic life among Moslems have developed. While rational theology is still influential, nowadays Indonesian's Moslems have various other theological alternatives to discover the true meanings and universal spirits of Islam.

Teologi Reformis, Rasional dan Neo-Moderen dalam Konteks Pertarungan Wacana Teologi Islam di Indonesia

Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourses
in Twentieth Century Indonesia, a Critical Survey*
(Leiden: Brill NV, 2001), 343 halaman + xvi.

Abubakar Eby Hara

خلاصة: يكشف الكتاب الذي ألفه فوزان صالح (Fauzan Saleh) في الجدل في القضايا الكلامية بإندونيسيا عن حركية الإسلام بإندونيسيا فكريا وعملا، ويمكن أن نستنتج من العرض الذي قدمه المؤلف في كتابه أن هناك جهودا بذلت بين المتكلمين المسلمين لتجديد الأفكار الكلامية بحيث يستطيعون أن يتغلبوا على مشاكل التقدم والتحديث؛ والكتاب يركز على ثلاثة اتجاهات كلامية رئيسية في العصر الحديث وهي التجديد والعقلاني والمحدث ويمثل الاتجاه الأول جمعيتان هما المحمدية (Muhammadiyah) واتحاد الإسلام (Persis) اللتان تعملان لتنقية عقيدة المسلمين الإندونيسيين إذ يرى علماءهما كثيرا من الممارسات والتعاليم التي يتبناها المسلمون لا تمثل روح الإسلام الحق وهي متأثرة بالتقاليد المحلية كالهندوسية.

ويعن فوزان صالح النظر في آراء العالم العقلاني هارون ناسوتيون (Harun Nasution) وفي آراء عالم الكلام المحدث نورخالص ماجد (Nurcholis Madjid)، فقد قام هارون ناسوتيون بترويج التفكير العقلاني بين المسلمين الإندونيسيين على غرار المعتزلة في الوقت الذي يحاول فيه نور خالص ماجد أن يبرز الجوانب التقدمية في الإسلام ومواكبته التحديث؛ وتأتي هذه الاتجاهات الثلاثة استجابة لما تعانیه المجتمعات الإسلامية من أوضاع سيئة بالمقارنة مع المجتمعات الأخرى كالغرب مثلا، ويرى أولئك العلماء المصلحون أن السبب في هذه الأوضاع السيئة يكمن في الطريقة التي يتلقى بها

المسلمون دينهم ويطبّقونه؛ وكان مبدأ التقليد والتأثر بالشرك واتخاذ موقف التواكل هو المتهم في استمرار تلك الأوضاع السيئة.

ولقد هيأت التحليلات التي يقدمها فوزان صالح أن يتعرف الأكاديميون والعامّة في الغرب على طبيعة الموقف الاعتدالي لدى المسلمين بإندونيسيا، وهو موقف مختلف عما عليه المسلمون في الأماكن الأخرى من حيث امتصاص الإسلام هنا للثقافات والتقاليد لدى الديانات الهندوسية والبوذية، بالإضافة إلى تركيز الكتاب على الأفكار التقدمية والتجديدية حسبما عهد بها الغرب، فقد أولى أولئك العلماء من المتكلمين المجددين والعقلانيين اهتماما كبيرا. بما يعانيه المسلمون من فقدان روح التقدم فقاموا بمحاولة لإحياء روح التقدم بترويج التفكير العقلي الذي طبقه المعتزلة في الوقت الذي اتجه فيه المحدثون وممثلهم نور خالص ماجد إلى تعريف المبادئ الديمقراطية وموقف التسامح والمساواة التي كانت سائدة في العصر الذهبي للإسلام، وهذه الأفكار التجديدية التي يحتفل بها هذا الكتاب تمشي مع مشروع التجديد والتنوير الغربيين.

وبصرف النظر عن تلك الإسهامات هناك على الأقل ثلاث مآخذ على الكتاب أولها تقصيرها على مناقشة الآراء الكلامية التجديدية مما أدى إلى تجاهل ما يشهده البحوث الكلامية من تطور لدى المسلمين الإندونيسيين، وهذه مشكلة جد خطيرة لأن هناك فيما بين أهل السنة من طوروا أفكارا مختلفة لتجديد ما يؤمن به المسلمون تجاه التغيرات الاجتماعية؛ وثانيها من الواضح أن اختيار الأفكار التجديدية والعقلانية والمحدثة متأثر بالنظرة الغربية للتحديث التي صارت سائدة في العالم، مما عرض الكتاب للتركيز على الثنائية بين الموقف المحافظ والموقف التجديدي بالمفهوم الغربي وفي هذه المعالجة العلمية يؤخذ الموقف التجديدي كبديل وحيد ورفض كل احتمال للأخذ بما يعرضه الثقافات التقليدية.

وأخيرا تجاهل الكتاب مطلقا عن التطرق إلى أي مدى يفوز أولئك المتكلمين من المجددين والعقلانيين والمحدثين باستجابة عوام المسلمين لآرائهم فكريا وعملا؛ ومن الواضح أن هذه الاتجاهات الثلاثة التي يعالجها الكتاب لم تستطع أن تكسب مكانة سائدة في المجتمعات الإسلامية؛ وفيما بقي الاتجاه العقلاني يحتفظ بنفوذه أتيح للمسلمين بإندونيسيا مختلف البدائل الفكرية الأخرى من أجل الكشف عن حقائق الإسلام وقيمه الشاملة.

Buku Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourses*, sebuah kajian kritis, mencoba merangkum perdebatan wacana tentang teologi Islam sejak awal abad ke-20. Buku yang mulanya merupakan disertasi penulis sewaktu kuliah di *Institute of Islamic Studies*, McGill University, Montreal, 2000, agaknya mempunyai daya tarik tersendiri bagi kalangan akademisi dan praktisi di Barat maupun Indonesia karena konteks perdebatan tentang masa depan dan peranan Islam yang kini hangat didiskusikan. Di Barat, Islam hangat dibicarakan karena anggapan keterkaitan sebagian penganutnya dengan gerakan Islam radikal dan terorisme. Sementara di Indonesia, peranan Islam dalam bidang sosial dan politik menjadi topik yang hangat karena perubahan masyarakat yang cepat pada era reformasi sekarang.

Tinjauan buku ini mencoba menelaah kontribusi buku Fauzan Saleh dari dua aspek di atas. Pada aspek pertama, buku ini memang dapat membantu mengurangi kecurigaan Barat kepada Islam, karena menunjukkan wajah Islam Indonesia yang moderat dan bersesuaian dengan cita-cita modernisasi, pluralisme dan demokrasi. Namun, fokus pada wacana teologi moderen ini perlu difahami sebagai konstruksi yang mewakili satu arus perkembangan wacana teologi di tengah berbagai alternatif wacana teologi bukan moderen (*non-modernist*) yang berserakan dalam khasanah pemikiran dan kehidupan Muslim Indonesia. Wacana teologi reformis, Muktazili dan Neo-modernis dalam buku ini merupakan upaya untuk menunjukkan kesesuaian Islam dengan tantangan modernisasi dan kemajuan yang berkembang di Barat. Sejauh mana kecenderungan teologis ini dominan dan sejauh mana ia relevan bagi masyarakat, belum terjawab secara memuaskan dalam buku ini.

Tulisan ini akan dibagi dalam tiga bagian. Bagian pertama merupakan ringkasan dari buku ini. Bagian kedua akan melihat kontribusi buku ini dalam meluruskan pandangan Barat terhadap Islam. Bagian ketiga mengulas berbagai permasalahan yang timbul dari definisi reformis, rasional dan moderen yang dipakai penulis ketika mengkaji perkembangan wacana teologi Islam di Indonesia.

Kecenderungan Moderen dalam Teologi: Sebuah Ringkasan

Berbeda dengan kebanyakan tulisan tentang Islam, yang umumnya berangkat dari aspek-aspek kondisional, baik sosial maupun politik dalam menjelaskan hubungan Islam dan kehidupan masyarakat, Saleh

lebih memfokuskan pada aspek wacana teologis dari Islam di Indonesia. Dalam Bab Pengantar, Saleh menggunakan konsep Yves Congar untuk menjelaskan teologi. Teologi menurut Congar merupakan 'wacana melalui mana para pemeluk agama mengembangkan dan mengekspresikan isi dari keyakinan mereka sebagaimana yang mereka percayai' (hal. 13). Dalam definisi ini secara teologis setiap tindakan dan pemikiran seorang Muslim akan merujuk pada keyakinan yang diambilnya dari ayat-ayat suci. Pengambilan dari ayat-ayat itu seharusnya dilakukan secara tepat melalui logika yang valid. Dengan menggunakan definisi ini, mereka yang menginterpretasikan ayat-ayat suci akan melakukannya dalam rangka membangun tata kehidupan sosial dan kebahagiaan termasuk kebahagiaan abadi (hal. 14). Dalam menerapkan definisi ini untuk kasus Indonesia, Saleh menunjukkan berbagai klaim yang berbeda di antara orang Muslim terhadap kebenaran dan kemurnian ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Berbagai klaim tentang kebenaran ini muncul karena Muslim satu sama lain menganggap perilaku dan pemikiran merekalah yang paling benar dan sejalan dengan semangat asal yang tertulis secara eksplisit dan implisit dalam al-Quran and Hadist.

Dari definisi yang dipakai Saleh terlihat bahwa kesalehan (ortodoksi) dan pembaruan pemikiran menjadi dua topik dalam pembicaraan teologis. Kesalehan menyangkut kesesuaian perilaku dengan aturan fikih dalam ibadah atau praktek hubungan dengan Tuhan. Mereka yang berupaya untuk mencari kemurnian dan spirit ini disebut sebagai kelompok yang memperjuangkan keyakinan dan praktek ortodoks dalam beragama. Islam ortodoks ditampilkan oleh mereka yang selalu menjaga kemurnian Islam. Pemurnian ajaran agama juga menyangkut pembaruan pemikiran yang diperlukan untuk merubah cara berfikir umat yang dianggap jumud, taklid dan fatalis. Kelompok yang disebut Saleh sebagai kelompok reformis, rasionalis dan neo-modernis ini menggunakan *ijtihad* atau interpretasi rasional terhadap Quran dan Hadits (hal. 5). Dengan keyakinan yang dimurnikan ini, pengikut Muslim akan mampu menghadapi tantangan dunia moderen dan mempunyai spirit untuk mewujudkan cita-cita modernisme, pluralisme dan demokrasi.

Dengan definisi demikian, orang Muslim yang belum mempraktekkan Islam secara murni atau yang belum berfikir rasional dalam beragama, menjadi sasaran kampanye dari gerakan pemikiran teologi baru yang menekankan ortodoksi dan pemikiran rasional. Dalam Bab I dari buku ini, diulas kelompok-kelompok yang belum memprak-

tekan semangat Islam yang benar atau yang diistilahkan juga dengan yang belum 'sepuh hati masuk ke dalam Islam' (hal. 18). Mereka dianggap penganut Islam yang masih menggabungkan tradisi Hindu dan Budha, khususnya di pulau Jawa. Pengaruh ini muncul karena Islam menyebar di Jawa melalui pendekatan budaya, yang tidak menghapus total praktek tradisi dan agama-agama lokal. Untuk kadar tertentu bahkan diakui adanya adaptasi agama terhadap budaya lokal, yang membuat proses konversi Islam tidak lengkap. Untuk waktu yang lama, orang-orang Jawa masih memelihara praktek tradisi Hindu dan menggunakan Islam dan syariahnya hanya sebagai bungkus atau petunjuk formal dan wadah bagi kehidupan spiritual. Mereka yang masih sering mempraktekkan kehidupan spiritual Jawa atau *agama Jawi* ini disebut *abangan*. Muslim *abangan* sering dikontraskan dengan Muslim santri yang telah masuk Islam secara lebih utuh. Muslim santri biasanya tinggal di pantai utara Jawa, di Banten dan di luar Jawa seperti di Aceh, Sumatera Barat dan Makassar, sedangkan *abangan* umumnya tinggal di Jawa Tengah.

Pada Bab II, Saleh mulai mendiskusikan dinamika wacana moderen dalam teologi Islam yang tujuan utamanya adalah untuk memurnikan praktek dan ajaran Islam di Indonesia. Diskusi teologis ini bukan hanya untuk memurnikan praktek agama yang dipengaruhi oleh kultur *abangan* tetapi juga usaha-usaha secara lebih luas dari kelompok tradisionalis dan modernis untuk mewakili Islam ortodoks. Klaim mewakili Islam ortodoks ini digunakan sebagai standar untuk membedakan ajaran Islam yang benar dan yang salah. Di Indonesia, klaim terhadap Islam ortodoks ini berarti klaim sebagai pengikut dari Sunisme atau Ahlussunah wal Jamaah. Suni, terutama untuk kalangan NU, diidentifikasi sebagai para pengikut salah satu dari empat mazhab utama: Maliki, Syafii, Hanafi dan Hambali. Sunisme digunakan untuk membedakan diri dari aliran Syiah yang banyak dipraktekkan di Iran, yang merupakan pengikut Imam Ali, menantu Nabi Muhammad.

Karena identifikasi sebagai penerus Sunisme ini menentukan kemurnian ajaran Islam, tidak mengherankan bahwa dua organisasi Islam terbesar: Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama (NU) mengklaim sebagai pengikut Ahlsunnas wal Jamaah. Namun kedua organisasi mengembangkan tradisi dan praktek keagamaan yang berbeda dalam hal-hal tertentu seperti dalam tatacara sholat, dan mengklaim bahwa praktek merekalah yang paling sesuai dengan pesan sebenarnya dari Islam. Perbedaan juga menyangkut perayaan yang

berkaitan dengan budaya lokal seperti perkawinan, khitanan, perayaan maulud Nabi, dan selamatannya memperingati hari kematian seseorang. Praktek keagamaan yang berbeda ini sering menjadi sumber konflik serius di antara pengikut dua organisasi ini. Ini khususnya karena Muhammadiyah sejak berdirinya di tahun 1912 mencoba untuk menghapuskan sebagian praktek Islam tradisional yang umumnya dipraktikkan oleh kalangan pengikut NU, yang dianggap tidak tertulis secara jelas dalam Islam atau yang disebut juga sebagai *bid'ah*.

Muhammadiyah seperti yang ditulis oleh salah seorang teolognya Djarnawi Hadikusuma, menekankan pentingnya *ijtihad* (interpretasi rasional dalam beragama) dan menghindari diri dari *taqlid* atau penerimaan secara buta pendapat para ulama atau kiyai tanpa pertimbangan kritis. Penekanan ini dilakukan untuk mengkritik kelompok tradisionalis NU yang mengizinkan *taqlid*. Hadikusuma didukung oleh teolog Persatuan Islam (Persis), Moenawar Chalil dalam mengecam praktek baik *taqlid* maupun kepatuhan berlebihan terhadap mazhab. Keduanya beranggapan bahwa pintu *ijtihad* atau interpretasi terhadap ayat Quran masih terbuka, karena itu mereka mendorong dilakukannya *ijtihad* atau setidaknya *ittiba*, yaitu meminta bukti tentang aturan agama yang datang dari kiyai yang diikuti (hal. 80).

Aspek berikut dari gerakan reformasi Muhammadiyah disebut *tajdid* atau pembaruan (*renewal*). Karena ada asumsi bahwa nilai Islam adalah nilai universal, maka bagi Muslim adalah penting melakukan *tajdid* yang dilakukan berkaitan dengan implementasi ajaran Islam agar sesuai dengan perkembangan masyarakat moderen. Islam bagi Muhammadiyah bukan hanya sesuai dengan masyarakat moderen tetapi juga menjadi pedoman hidup untuk masyarakat moderen. Ini dikarenakan Islam telah mempunyai dasar-dasar pendidikan yang bersesuaian dengan perkembangan kemanusiaan secara umum (hal. 83).

Terlepas dari adanya perbedaan antara Muhammadiyah dan NU dalam ibadah, kedua kelompok ini merupakan bagian dari kelompok santri karena ketaatan mereka dalam melaksanakan ajaran agama. Seperti dikatakan oleh Nurcholish Madjid, kedua organisasi merupakan pasangan, bagaikan dua sayap dari seekor elang. Perbedaan mereka hanya dalam soal warna, dan keduanya dapat dan harus bekerjasama untuk mengaktualkan cita-cita Islam. Lagi pula, menurut Madjid, seharusnya tidak ada konflik di antara Muslim, karena dalam prinsip Ahlussunah wal Jamaah terdapat prinsip *ummah* atau kesatuan antara sesama Muslim. Mereka seharusnya diikat oleh semangat *jamaah*

(berada dalam satu kelompok), yang berisi semangat inklusif dan tidak *sectarian*. Konsep ini, menurut Madjid, juga bersesuaian dengan prinsip-prinsip kehidupan masyarakat yang moderen dan demokratis (hal. 95).

Pada bab III, Saleh mencoba lebih lanjut untuk merekonstruksi wacana teologis yang dikembangkan oleh para reformis ini untuk mendukung keyakinan ortodoks mereka. Di sini Saleh terlebih dahulu menelaah pilar kepercayaan dalam Muhammadiyah seperti yang diputuskan oleh Majelis Tarjih. Keputusan itu termasuk definisi tentang Islam dan iman yang meliputi kepercayaan terhadap lima prinsip rukun iman. Saleh menunjukkan bahwa dalam tahun-tahun setelah pembentukannya sekitar 1920an-1950an, Muhammadiyah dan Persis merupakan dua organisasi Islam yang mendukung keyakinan ortodoks ini untuk memurnikan kepercayaan pada Tuhan (*tauhid*) dari berbagai praktek *polytheism*.

Saleh pertama kali menelaah Muhammadiyah yang mencoba menghapus tradisi dan praktek yang dianggap tidak sejalan dengan atau tidak tertulis dalam Al-Qur'an dan Hadits. Sebagaimana ditunjukkan oleh teolog Muhammadiyah, Mas Mansoer, usaha ini dilakukan untuk memastikan bahwa semangat Islam yang sebenarnya akan dapat ditemukan kembali dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Iman dan keyakinan bagi Muhammadiyah bukan hanya hubungan dengan Tuhan, melainkan mempunyai konsekwensinya yang diekspresikan dalam bentuk tindakan dan perilaku yang baik. Seorang yang beriman secara baik harus peduli dengan yang lain di masyarakat dan rela menafkahkan harta di jalan Tuhan. Prinsip ini selain berangkat dari interpretasi agama juga agaknya lahir dari kondisi sosial Muslim yang miskin dan buruk. Mansoer berpendapat, kondisi ini terjadi karena Muslim tidak menangkap pesan sesungguhnya dari Quran dan Hadits. Kegagalan menangkap pesan ini terlihat dari keyakinan yang lemah, ketidaksadaran dan sikap mementingkan diri sendiri di kalangan Muslim. Ini ditambah lagi dengan kuatnya unsur politeisme atau sirik dalam praktek agama, yang mengacaukan iman seseorang. Sirik menurut Mansoer melemahkan iman dan membuat orang malas, dan berserah diri pada nasib (hal. 122).

Organisasi pembaruan kedua yang didiskusikan adalah Persatuan Islam (Persis). Klaim terhadap ortodoksi dalam Persis secara eksplisit didorong oleh usaha untuk mengatasi kondisi sosial ekonomi masyarakat Muslim yang miskin. Menurut A. Hassan, pemimpin utama Persis, orang Islam seharusnya tidak akan jatuh ke lembah

penderitaan kalau mereka mengikuti doktrin dan prinsip yang ada dalam Qur'an and Hadits. Persis karena itu menekankan keharusan untuk menghapuskan inovasi, takhyul, taklid dan sirik yang berkembang di kalangan muslim. Muslim juga perlu meningkatkan solidaritas sebagaimana tujuan organisasi untuk mencapai persatuan Islam.

Di dalam Muhammadiyah, usaha-usaha untuk memurnikan keyakinan religius ini, dan penekanan pada pemikiran rasional dalam memahami ayat-ayat suci, dilanjutkan oleh teolog Muhammadiyah lainnya yaitu Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau Hamka dan kemudian oleh Amien Rais. Hamka memperkenalkan konsep-konsep Muktazilah tentang kebebasan bertindak, interpretasi rasional dalam agama dan tanggungjawab moral. Dia mengkritik doktrin fatalistik yang menyebabkan keterbelakangan Muslim dan merekomendasikan para Muslim untuk memperbaiki kondisi hidup mereka melalui usaha sendiri (*ikhtiyar*).

Teolog Muhammadiyah berikutnya yang didiskusikan Saleh adalah Amien Rais, yang memperkenalkan konsep *tauhid sosial*. Yang dimaksud *tauhid sosial* oleh Rais adalah upaya untuk merelevankan *tauhid* (keyakinan pada Tuhan) dengan keharusan seseorang untuk memajukan keadilan sosial. Tauhid sosial ini tidak terpisahkan dari tauhid aqidah yang bermakna kepercayaan pada keesaan Tuhan. Bagi Rais, upaya untuk memperkuat tauhid aqidah tidak dapat dilepaskan dari upaya untuk mewujudkan tauhid sosial. Konsep tauhid bagi Rais memberikan kepada tiap-tiap Muslim jaminan bahwa suatu masyarakat dapat dibangun bebas dari eksploitasi dan feodalisme. Dengan prinsip tauhid, ada penolakan terhadap perbedaan kelas, ras dan genetis (hal. 178). Rais juga berpendapat bahwa dalam tiap-tiap ritual Islam seperti sholat, puasa dan haji ada nilai-nilai sosialnya. Sholat misalnya mengandung aspek kebersamaan dalam jamaah dan di situ juga terkandung prinsip kepemimpinan. Pendapat Rais ini sejalan dengan pandangan pendiri Muhammadiyah Ahmad Dahlan yang menyatakan bahwa iman seharusnya menciptakan emosi, ide-ide, keinginan, dan pencerahan yang mendorong orang yang beriman untuk melakukan tindakan yang baik.

Tauhid sosial atau relevansi sosial dari Islam sangat penting, karena, menurut Rais, jika ini tidak dilakukan akan lahir beberapa konsekwensi yang buruk bagi umat Islam. Konsekwensi itu antara lain adalah krisis relevansi, dan kemungkinan lahirnya ideologi non Islam atau anti Islam yang kuat di tengah-tengah Muslim. Konsekwensi lain bila muslim

tidak mampu mewujudkan tauhid sosial, adalah kecenderungan bagi Muslim secara tidak sadar untuk beralih pada ideologi lain yang menawarkan solusi lebih baik bagi kehidupan moderen dan kemungkinan bagi mereka untuk mempromosikan sekularisme. Ini artinya Islam akan menjadi agama spiritual saja (hal. 189).

Amien Rais juga mengakui bahwa dalam realitas adalah sangat sulit untuk merealisasikan tauhid sosial ini. Dia mengungkapkan bagaimana sulitnya mengatur perusahaan-perusahaan besar dari praktek monopoli, monopsoni dan konglomerasi yang telah menciptakan kompetisi ekonomi tidak sehat. Ini semua telah menciptakan kesenjangan sosial dan ketidakadilan di masyarakat. Namun demikian, walaupun ini tugas yang sulit, bagi Amien ini bukannya tidak mungkin dilakukan. Rais memetaforakan betapa besarnya kekuasaan Firaun yang didukung oleh teknokrat seperti Haman dan kekayaan ekonomi oleh Qorun pun akhirnya runtuh oleh perjuangan Musa.

Rais mengajukan empat langkah dan prinsip untuk mewujudkan tauhid sosial. Langkah pertama adalah pendidikan umat melalui sekolah dan lembaga pendidikan lainnya. Untuk mendukung kegiatan ini Muhammadiyah mencari dana melalui zakat, infak dan sedekah. Kegiatan berikutnya adalah penggalakan kegiatan amal dan bantuan sukarela. Kegiatan ketiga adalah meningkatkan kerja sama untuk mengajak pada kebaikan. Keempat, untuk mencapai cita-cita masyarakat yang sempurna di bawah lindungan Tuhan, Muhammadiyah menghindari keterlibatan dalam kegiatan politik praktis.

Di samping wacana teologis yang dikembangkan oleh para teolog di kedua organisasi ini, wacana teologi Islam juga diwarnai oleh pemikiran yang dikembangkan oleh kalangan akademisi dan individu yang tidak bergabung dalam organisasi Islam. Di bab IV, Saleh mendiskusikan karya-karya Harun Nasution yang dipengaruhi oleh tradisi pemikiran rasional dari Mu'tazilah dan Nurcholis Madjid, yang dikelompokkannya ke dalam kelompok yang disebut Neo-modernism. Nasution mengkritik cara berfikir mayoritas orang Islam Indonesia karena mengikuti doktrin Ash'ariah yang mempengaruhi sikap Muslim ke cara pandang fatalistis. Bagi Nasution, untuk menghadapi kemajuan dan modernisasi, orang Islam seharusnya mengadopsi pemikiran rasional yang dipromosikan oleh kelompok Muktaizilah yang ada dalam tradisi Islam. Masyarakat rasional dan liberal ini pada saat itu mengadopsi berbagai ilmu pengetahuan dari berbagai sumber di Yunani, Siria, Mesir, Mesopotamia, India dan Persia. Sifat-sifat pro

kemajuan dan modernisasi ini sering dikontraskan dengan pandangan tradisional yang memandang manusia sebagai makhluk yang lemah dan tidak punya kekuatan. Demikian juga sikap seperti penuh aktivitas dan dinamisme dilawankan dengan sikap pasif dan statis yang ada pada masyarakat tradisional Indonesia.

Pentingnya *reason* menjadi inti dalam setiap pemikiran teologis Nasution. Alquran menurut Nasution menekankan keharusan untuk berfikir dalam menangkap tanda-tanda kekuasaan Tuhan. Penekanan pada *reason* juga terlihat dalam definisi teologi dari Nasution. Teologi bagi Nasution adalah ilmu untuk membongkar doktrin-doktrin utama agama, dan bukan sekedar ilmu tauhid yang mengajarkan aliran tertentu yang harus diterima seperti terhadap aliran Ash'ariah. Dengan memberikan berbagai alternatif teologis, diharapkan lahir suatu pandangan dunia yang inklusif dan toleran pada diri para Muslim. Kebebasan berfikir juga akan membuat masyarakat Muslim lebih terbuka dalam berfikir dan lebih siap menerima liberalisme.

Berbeda dengan para teolog sebelumnya, Nasution adalah seorang akademisi. Ini memungkinkannya untuk memberi kebebasan yang lebih besar kepada pertukaran pandangan dari pada yang biasa dilakukan teolog terdahulu terhadap murid atau santrinya. Sebagai seorang pengajar di IAIN Jakarta, Nasution mendorong para mahasiswanya untuk secara kritis menelaah pemikiran keempat Mahzab dan meletakkannya dalam konteks sosial dan sejarah yang ada, berdasarkan fakta historis dan interpretasi budaya. Lewat kebebasan akademik ini, mahasiswa diberikan *learning capacity* yang lebih besar dan mampu menyimpulkan sendiri pilihannya. Dengan metode demikian, Nasution tidak membatasi agama hanya dalam kajian fikih, tauhid, etika dan tafsir, tetapi juga sejarah, budaya, filsafat, teologi, hukum, kelembagaan dan politik.

Kritik terhadap pemikiran rasional Nasution, salah satunya datang dari muridnya sendiri, Mansour Fakih (hal. 238-240). Fakih pertama kali mengkritik kecenderungan elitis dari teologi rasional yang dikembangkan Nasution. Fakih khawatir teologi ini mengulangi kegagalan Muktaizilah yang teralienasi dari mayoritas rakyat. Lagi pula Fakih mempertanyakan apa relevansi teologi ini untuk kondisi riil umat. Teologi rasional yang dikembangkan Nasution tidak memberi jawaban langsung terhadap persoalan masyarakat kecuali memberi gambaran umum bahwa kemiskinan umat disebabkan oleh kesalahan atau mispersepsi teologis yang mereka fahami selama ini. Perspektif ini, dengan demikian, tidak peka terhadap kondisi sosial yang tidak

adil dan hanya tertarik untuk mengkaji bagaimana masyarakat Muslim menjadi moderen. Fakih kemudian berusaha mengembangkan teologi alternatif untuk orang-orang tertindas atau yang populer disebut sebagai teologi pembebasan.

Teolog reformis lainnya adalah Nurcholis Madjid, yang dikelompokkan dalam neo-modernis dan dikenal sebagai salah satu pendukung Islam Kultural. Neo-modernisme dalam konteks Indonesia berkaitan dengan usaha-usaha untuk menggabungkan faham modernisme dengan tradisionalisme. Seorang neo-modernis menerima ide-ide modernisme, dan mencoba mengakomodasi ide-ide itu dengan tradisi-tradisi setempat. Untuk menginterpretasi fenomena moderen, kaum neo-modernis menggunakan *ijtihad* atau metode *hermeneutic* dan menggabungkan latar belakang tradisi Islam mereka dengan pendidikan Barat yang diperolehnya kemudian. Dengan cara ini menurut Madjid, seorang Muslim akan mampu menginterpretasi agama mereka dan semangat yang terkandung dalam doktrinnya secara lebih baik untuk menghadapi modernitas. Untuk menjadi modern, bagi Madjid, tidak mesti berarti terbaratkan. Seorang Muslim harus mampu menyeleksi dan mengambil keuntungan dari modernitas.

Madjid juga sangat peduli dengan ciri khas Islam Indonesia dan bagaimana orang Islam Indonesia mempraktekkan agamanya secara baik di negerinya sendiri. Untuk itu, menurut Madjid, umat Muslim harus memiliki pemahaman yang benar tentang doktrin agama dan memahami dengan baik lingkungan tempat mereka menerapkan agama itu yakni Indonesia. Dari sini lah Madjid kemudian menelorkan ide tentang Islam Kultural, suatu Islam yang peran utamanya dalam kehidupan adalah sebagai sumber petunjuk etika dan budaya.

Melalui perspektif Islam Kultural, dalam memahami kehidupan sosial dan politik, kaum neo-modernis percaya pada ide pluralisme religius, inklusifisme, toleransi, relativisme politik, saling menghargai dan tidak sektarian. Diktum terkenal Madjid tentang kehidupan politik adalah 'Islam yes, Islamic party no', 'desacralization and secularization'. Dia mengkritik partai-partai Islam semasa rezim Orde Baru (1970s-1980s), yang mengklaim mewakili Islam namun hanya menggunakan Islam sebagai alat politik. Bagi Madjid, Islam seharusnya dibebaskan dari kemungkinan menjadi ideologi politik, yang akan menyempitkan ruang untuk mengekspresikan spirit agama sebenarnya. Madjid berpendapat semangat Islam seharusnya menjadi milik seluruh bangsa Indonesia dan ini hanya dapat dicapai jika orang Islam menyampaikan Islam dengan cara damai dan pendekatan budaya,

bukan dengan cara politik. Pendekatan budaya yang dilakukan oleh orang Muslim sebenarnya telah berlangsung sepanjang sejarah penyebaran Islam di Indonesia.

Pendekatan neo-modernisme yang menghargai toleransi dan sekularisasi ini disebut oleh William Liddle sebagai substansialis karena lebih menekankan substansi atau isi dari keyakinan dan praktek agama dari pada penekanan terhadap bentuk sebagaimana tertulis dalam ayat suci tanpa perlu memahami kondisi sosial politik (hal. 252-253). Pandangan substansialis Madjid mendapat kritik tajam dari sekelompok orang Muslim yang disebut kelompok *scripturalist* atau kelompok yang memahami ayat dengan loyalitas sebagaimana tertulis dan menjadikan ayat itu langsung sebagai aturan dan pedoman hidup seperti apa adanya. Aktivis politik Muslim dari kelompok ini mulai dari yang paling senior seperti M. Natsir sampai generasi yang lebih muda seperti A. Qadir Dajelani. Dalam masalah politik mereka meyakini bahwa partai-partai Islam telah gagal, bukan karena partai-partai politik mereka tidak memiliki agenda yang menarik dan jelas yang dilandasi dengan Islam, sebagaimana yang diungkapkan oleh Madjid. Tetapi kegagalan itu lebih karena struktur politik yang dibuat oleh rejim Orba, yang membatasi kegiatan parpol-parpol Islam, namun mengistimewakan partai pemerintah, Golkar.

Seorang aktivis muda NU, Ahmad Baso mengkritik ide Madjid tentang pembaharuan. Baso berpendapat bahwa pandangan Madjid tentang reformasi, demokrasi dan toleransi lebih banyak dipengaruhi oleh pandangan-pandangan umum yang hidup semasa kejayaan Islam di masa lampau. Menurut Baso, ide-ide Madjid tentang demokrasi, pluralisme and toleransi itu dilandasi hanya pada praktek semasa Nabi masih hidup, semasa sahabat dan kemudian semasa kekhalifahan. Dalam kritiknya, Baso mengatakan bahwa Madjid mengabaikan detil prinsip-prinsip dari abad kejayaan Islam itu, karena prinsip egaliter dan toleran itu sebenarnya tidak sepenuhnya berlaku pada masa nabi dan khalifah. Setelah nabi meninggal tidak semua elemen masyarakat muslim terintegrasikan dalam suatu ummah. Baso secara implisit mengatakan sulit untuk menjustifikasi jaman Nabi sebagai model ideal untuk diterapkan dalam membangun masyarakat egaliter dan adil pada *setting* moderen sekarang. Menurut Baso, penerimaan Madjid yang tidak kritis terhadap masa lampau sejarah Islam ini disebabkan karena ia kurang mendalami tulisan-tulisan Islam kontemporer dari Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Abid al Jabiri, dan Nasr Abu Zayd (hal. 287).

Adalah sangat menarik untuk melihat kesimpulan Saleh tentang perkembangan wacana teologi Islam ini. Dalam Bab Kesimpulan, Saleh beranggapan bahwa proses reformasi teologi ini berjalan sesuai dengan pertumbuhan wilayah kultur santri yang juga berarti makin tumbuhnya ortodoksi dalam beragama di kalangan muslim. Perkembangan ortodoksi ini dipengaruhi setidaknya oleh empat faktor. *Pertama*, usaha internal oleh para teolog Muslim telah memperkenalkan aspek Islam yang lebih asli, bebas dari tahyul. Sebagai contoh, Harun Nasution telah memperkenalkan teologi rasional, yang memungkinkan Muslim menghadapi modernitas. *Kedua*, beberapa kebijakan pemerintah selama masa Orde Baru, secara tidak sengaja telah membantu penyebaran ortodoksi di kalangan Muslim. Khususnya kebijakan massa mengambang dan penetapan Pancasila sebagai asas tunggal telah mengurangi konflik ideologi dan primordialisme antar sesama Muslim. Kondisi seperti ini memungkinkan mereka untuk bekerja sama di berbagai tempat dan lebih penting lagi mereka dapat berkonsentrasi pada aspek-aspek kehidupan yang non-politis. *Ketiga*, terdapat berbagai perbaikan dalam semua tingkatan pendidikan agama. Hampir di semua tingkat pendidikan, ada pelajaran agama yang membuat anak-anak muslim mengenal ajaran Islam secara lebih benar. Lagi pula di tingkat universitas, terdapat kepedulian yang lebih besar untuk memperoleh pengetahuan yang lebih dalam terhadap doktrin-doktrin Islam. *Keempat*, ada intensifikasi dakwah Islam atau revitalisasi di berbagai wilayah di Indonesia.

Kontribusi Buku ini

Aspek pertama yang penting dari buku ini adalah upaya pengarang untuk menunjukkan bagaimana para teolog Muslim melakukan reformasi ajaran agama, termasuk upaya untuk menunjukkan bahwa spirit Islam tidak bertentangan dengan cara berfikir rasional moderen. Kecenderungan teologis demikian ini agaknya berhasil menunjukkan wajah Islam yang lebih ramah dan tidak konfrontatif terhadap nilai-nilai rasional, modernitas dan demokrasi yang ada di Barat. Buku ini setidaknya telah berhasil menguraikan dinamika perdebatan wacana teologi moderen Islam di Indonesia, yang oleh Saleh dianggap mencerminkan suatu—mengutip pendapat Akbar S. Ahmed—fase kesadaran diri Islam *self-consciously Islamic phase* (hal. 309). Buku ini menegaskan kembali bahwa Islam setidaknya tidak hanya sekedar—sekali lagi dalam istilah Ahmed—‘masalah bom dan pembakaran buku’, sebagaimana yang umum difahami oleh Barat.

Dalam konteks ini, buku seperti ini menjadi penting karena di Barat, setelah tragedi 11 September 2001 yang meruntuhkan World Trade Center di New York, perhatian terhadap Islam bertambah besar. Tragedi itu menyebabkan orang Amerika Serikat ingin tahu lebih jauh tentang Islam dan terorisme. Khususnya Pemerintah AS di bawah George Bush memberi perhatian yang lebih besar terhadap perkembangan Islam di Indonesia dan secara khusus mengidentifikasi potensi gerakan-gerakan Islam yang mereka anggap radikal dan memusuhi negeri itu. Pada saat ini baik negara-negara Eropa maupun AS sering mengaitkan Indonesia sebagai sarang terorisme.

Sebagai buku yang ditulis dalam bahasa Inggris yang memungkinkannya untuk dibaca secara luas di Barat, buku ini setidaknya dapat mengisi celah ini dengan memperkenalkan wajah Islam Indonesia yang kompleks, moderat dan berbeda dengan proses berkembangnya Islam di Timur Tengah. Seperti kata pengantar Howard M. Federspiel terhadap buku ini, masuknya Islam lewat cara damai dan persentuhan dengan budaya lokal Hinduisme memberi corak tersendiri bagi Islam di Indonesia yang tidak dapat ditemui di Timur Tengah (hal. xiii). Federspiel selanjutnya mengungkapkan bahwa Islam tidak mengganti seluruh kepercayaan pribumi dengan ajaran Islam. Yang terjadi adalah proses akulturasi dan hibridisasi. Wajah moderat Islam Indonesia ditunjukkan oleh Saleh lewat analisisnya terhadap wacana para pemikir modern Indonesia. Para teolog yang dikaji di sini mencoba menggali nilai-nilai ajaran Islam yang sesuai dengan, bahkan mendorong, pemikiran rasional dan modernisasi Barat. Singkatnya, teologi Islam yang dikembangkan dalam buku ini adalah teologi yang menunjukkan spirit Islam yang membebaskan dari kungkungan tradisi yang fatalis.

Kontribusi berikutnya dari buku ini adalah berkaitan dengan kekayaan analisis Saleh yang menghubungkan suatu pemikiran teologis dengan akar teologisnya dalam tradisi Islam. Sebagai misal, dia menghubungkan wacana reformis dengan pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh, tokoh-tokoh aliran Salaf, Muktaزيلah and Ash'ariah. Pengaitan ini dilakukan dalam rangka untuk menelusuri dan menunjukkan bahwa wacana teologi yang berkembang di Indonesia tidak dapat dilepaskan dengan pesan Islam yang asli dan benar. Dengan elaborasi teologis demikian, Saleh tidak hanya melihat upaya para reformis itu sekedar penyesuaian dengan kebutuhan modernitas, demokrasi dan pluralisme sebagaimana banyak ditulis oleh pakar Islam. Tetapi buku ini juga merupakan suatu upaya untuk mencari

akar teologis dari pemurnian ajaran Islam baik dari sumber aslinya, sejarah semasa Nabi maupun pemikiran-pemikiran yang berkembang setelah Nabi wafat.

Untuk aspek kontribusi terhadap citra Islam Indonesia, akan lebih menarik kalau Saleh juga membandingkan kecenderungan modern dalam wacana teologis ini dengan wacana teologis dari kelompok-kelompok Islam kecil yang sering termajinalkan karena dianggap di luar arus besar pemikiran teologis di Indonesia. Saleh memang mengulas sedikit tentang kelompok yang disebut *scripturalist*, yang mengkritik pemikiran Nurcholis Madjid tentang pembaruan politik Islam. Kelompok ini tentunya memiliki pengaruh dan akar teologis yang patut dibicarakan lebih jauh dalam wacana teologi Islam Indonesia. Sejauh mana dan dari kalangan mana pemikiran mereka berpengaruh cukup penting untuk didiskusikan. Kelompok skripturalis ini agaknya berkembang cukup jauh, karena saat ini agaknya ada kelompok-kelompok seperti Lasykar Jihad, Lasykar Hisbullah and Jamaah Mujahiddin. Mereka ini memiliki daya tarik karena menggunakan simbol-simbol Islam, untuk melawan pengaruh Barat yang sering disimbolkan dengan Amerika Serikat. Kelompok-kelompok ini memiliki pandangan sendiri tentang demokrasi dan kedaulatan tertinggi. Bagi mereka kedaulatan tertinggi bukan lah di tangan rakyat melainkan di tangan Tuhan. Menurut kelompok ini apa yang dilakukan Amerika sebenarnya tidak lah sungguh-sungguh mendukung demokrasi melainkan menggunakan demokrasi untuk mendukung dan memenuhi kepentingan mereka.¹

Aspek-aspek yang Terabaikan

Teologi Islam yang menggali sumber kesesuaian Islam dengan spirit rasionalisme, modernisme, pluralisme dan demokrasi adalah satu aspek yang menarik dari buku ini. Fokus pada wacana teologis ini menjadi titik berangkat penulis yang pada satu sisi dapat menunjukkan bahwa kecenderungan wacana teologis Islam Indonesia bersesuaian dengan prinsip-prinsip modernisasi dan demokrasi. Namun pada sisi lain pemahaman terhadap perkembangan wacana teologi Islam dari satu sudut pandang demikian, mengabaikan dinamika yang berkembang dalam berbagai kelompok Muslim lain yang mempunyai pandangan teologi Islam tersendiri.

Ketika Saleh menggunakan istilah kecenderungan modern (*modern trends*), sebagaimana judul buku ini, agaknya ia ingin menunjukkan satu kebangkitan baru atau kecenderungan wacana teologis baru dalam

Islam yang berbeda dengan yang ada sebelumnya. Wacana baru itu berbeda dengan wacana teologi Islam tradisional yang kental dengan pengaruh tradisi dan praktek ajaran lokal seperti Hindu dan Budha yang dipraktekkan oleh Islam abangan. Dalam banyak hal wacana baru itu juga berbeda dan merupakan kritik terhadap wacana teologis dari kaum tradisional NU. Wacana baru itu berangkat dari asumsi bahwa Islam yang berkembang di Indonesia, karena proses akulturasi dan hibridisasi dengan ajaran Hindu dan Budha tidak berjalan sesuai dengan ajaran dan semangat Islam sebenarnya. Dalam kadar tertentu, Saleh juga mengulas perdebatan tentang praktek dan pemikiran keagamaan di kalangan tradisional NU yang oleh para reformis dianggap tidak sesuai dengan spirit dan aturan dalam Islam.

Definisi dan pemilahan di atas memang telah memudahkan Saleh untuk menunjukkan apa dan siapa yang berada dalam kecenderungan moderen dari wacana teologi Islam di Indonesia ini. Dengan definisi itu, Saleh dapat memilah dan mengarahkan analisis pada gerakan-gerakan dan tokoh-tokoh Islam yang dianggap reformis dan moderen. Organisasi yang mendapat perhatian utama adalah Muhammadiyah dan Persatuan Islam, beserta pemikiran tokoh-tokoh utama mereka seperti Mas Mansour, HAMKA dan A. Hassan. Kemudian juga terdapat tokoh-tokoh pembaharu individual seperti Harun Nasution dan Nurcholish Madjid.

Namun ada beberapa persoalan dengan definisi yang dikotomik ini. *Pertama*, pemilahan itu menyebabkan pembicaraan tentang teologi Islam sebenarnya menjadi menyempit ke arah wacana teologis dari kaum reformis tentang rasionalistas dan modernisasi dalam Islam, dengan konsentrasi pada individu-individu dan tokoh-tokoh organisasi yang disebut reformis. Perkembangan moderen wacana teologis ini, seolah-olah hanya menjadi wilayah dan hak monopoli kaum yang disebut modernis dan reformis. Pertanyaan menarik di sini tentu saja apakah wacana yang bukan dari kalangan reformis, rasionalis dan neo-modernis tidak mengalami perkembangan atau dinamikanya sendiri sehingga tidak perlu didiskusikan panjang lebar. Di dalam buku ini wacana teologi non-modernis hanya dibicarakan sepanjang untuk menunjukkan stagnasi pandangan itu sehingga perlu dilakukan perubahan atau reformasi.

Mengapa dinamika teologi dari kelompok-kelompok non-modernis tidak dibicarakan dalam konteks perkembangan, tujuan-tujuan dan dinamikanya sendiri? Salah satu jawaban yang mungkin diberikan terhadap pertanyaan-pertanyaan ini berkaitan dengan

persoalan *kedua* dari buku ini yaitu pengaruh pemikiran modernisme yang kuat dalam buku ini dan hegemoni dari pemikiran rasional-moderen Barat terhadap wacana teologi Islam yang berkembang Indonesia. *Progress* atau kemajuan di sini agaknya diukur dari kacamata rasionalitas, modernitas, dan lebih penting lagi dari perspektif pembebasan dari segala macam tahyul, mitos, kegelapan dan ilusi² yang diasumsikan sedang terjadi di kalangan Muslim Indonesia. Jadi tidak mengherankan kalau teologi non-modernis termajinalkan dari konstruksi perkembangan wacana teologi dalam buku ini.

Pilihan penulis buku ini pada wacana teologi kelompok reformis-rasional-neomodernis secara akademik adalah sah, namun pilihan itu agaknya terjebak dalam wacana modernitas Barat dengan asumsi bahwa yang moderen dan rasional adalah alternatif yang lebih baik bagi masa depan umat Islam. Wacana demikian bukan saja memperkuat dikotomi tradisional dan moderen, tetapi juga telah memperkuat makna bahwa Barat adalah pusat kemajuan, sementara apa yang hidup dan ditawarkan di Timur sering dianggap tidak layak dan terbelakang.

Pemikiran tentang Islam kontemporer menunjukkan bahwa modernitas Barat bukan satu-satunya jalan apalagi yang terbaik yang harus didorong di kalangan Muslim. Mengikuti pandangan Hashim Shalih, alternatif wacana mestinya dibiarkan untuk berkembang. Ini bukan pada akhirnya mengarah pada relativitas kebenaran, melainkan bagian dari upaya untuk mendapatkan alternatif kebenaran yang lebih universal itu sendiri. Alternatif itu mestinya muncul melalui proses dialogik di antara berbagai wacana atau dalam istilah Shalih muncul 'sebagai hasil dari ekstrasi keagungan bersama dari setiap peradaban manusia dan bukan dari peradaban tunggal tanpa yang lain'.³ Buku Fauzan Saleh ini terlepas dari kekurangan dan kelebihan, karena itu, perlu dilihat sebagai satu model perkembangan wacana teologis Islam yang setara (bukan yang lebih unggul) dengan wacana lainnya dalam satu konteks pertarungan wacana teologi Islam di Indonesia, yang belum selesai.

Persoalan ini membawa pada persoalan *ketiga* yakni asumsi tentang arah perdebatan teologi Islam di Indonesia. Bagi Saleh perdebatan wacana teologis itu mengarah pada hegemoni pemikiran-pemikiran rasional dan praktek keagamaan ortodoks dengan meninggalkan berbagai wacana teologis yang tidak rasional dan praktek ibadah yang dekat dengan *bid'ah*. Saleh mengakui ada perkembangan yang mengkritik pemikiran Nurcholish Madjid dari Ahmad Baso dan kritik Mansour Fakih terhadap Harun Nasution. Keduanya mengkritisi

kecenderungan rasionalitas dalam teologi dan sifat elitis dari teologi kedua pemikir itu. Kedua analisis ini lebih akomodatif terhadap berbagai wacana teologis yang berkembang di masyarakat. Fakih misalnya, mengembangkan teologi pembebasan yang lebih relevan bagi masyarakat kecil yang tertindas oleh struktur sosial ekonomi yang tidak adil.

Namun kritik ini tidak terlihat terlalu penting dan hanya bagian kecil dari keseluruhan perdebatan teologis yang diuraikan Saleh di dalam bukunya. Kecenderungan wacana teologis kalangan reformis yang mengandalkan rasionalitas dan kesesuaian Islam dengan kemajuan yang didefinisikan sebagai modernitas dianggap sebagai wacana paling dominan kalau tidak hegemonik di masyarakat. Demikian juga kecenderungan wacana teologi yang menghapus praktek agama kalangan abangan dan sebagian dari kalangan NU dipandang lebih penting dan barangkali dipandang sebagai bagian dari evolusi beragama Muslim Indonesia.

Pertanyaan kritis yang perlu diajukan dari asumsi hegemonik demikian adalah sejauh mana wacana teologi rasional dan moderen ini merupakan wacana yang representatif, merebut hati dan fikiran atau dengan kata lain menjadi hegemonik di masyarakat. Buku ini tidak menunjukkan hal ini secara eksplisit. Jawaban untuk hal ini sebenarnya sangat penting untuk mengetahui signifikansi pembicaraan wacana modernis ini dalam konteks perdebatan wacana teologis di Indonesia. Bila diletakkan dalam perdebatan teologis lebih luas, belum ada bukti yang cukup kuat bahwa wacana teologi kalangan reformis ini memiliki pengaruh hegemonik atau bagian dari kehidupan di masyarakat. Saleh sendiri dalam kesimpulannya menyebutkan kecenderungan ortodoksi dan melemahnya kultur abangan agaknya lebih banyak dipengaruhi oleh faktor struktural dan sistem politik daripada oleh upaya pembaruan teologi Islam. Dari empat faktor penyebab meluasnya domain budaya santri secara gradual, Saleh hanya menyebutkan satu faktor pembaruan teologi yang dilakukan oleh kelompok reformis, rasionalis dan neo-modernis ini. Sementara tiga faktor lainnya: situasi politik, perbaikan pendidikan agama, dan dakwah, lebih merupakan faktor eksternal yang dimungkinkan oleh struktur politik waktu itu (hal. 305-307).

Dalam konteks belum adanya hegemoni teologi tertentu, perhatian lebih besar mestinya juga diberikan kepada pemikiran teologis dari kelompok-kelompok lain. Dalam hal ini sebenarnya cukup mengherankan mengapa penulis tidak memasukkan pemikiran teologis

Abdurrahman Wahid, tokoh NU dalam perdebatan teologis ini. Pemikiran Wahid sering dikelompokkan dalam kelompok neo-modernis bersama dengan Nurcholish Madjid. Wacana teologi yang dikembangkannya juga diikuti oleh sebagian kaum muda NU. Sementara itu, masyarakat NU di bawah yang merupakan bagian paling dominan di Indonesia agaknya tetap berbahagia dengan wacana teologi Sunni dan prinsip-prinsip *ablu sunnah wal jamaah* yang mereka fahami sejauh ini.

Dalam konteks perdebatan wacana teologi ini, di masyarakat juga berkembang pemikiran-pemikiran mutakhir dari Jalaludin Rahmat yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran teologi Syiah yang merambah ke kampus-kampus. Rahmat dalam beberapa tulisan belakangan ini bahkan menunjukkan bahwa sesuatu yang selama ini dianggap prakek agama tidak rasional, sia-sia dan takhyul, punya alasan logis tersendiri yang sangat bermakna religius bagi pelakunya. Kemunculan individu seperti Abdullah Gymnastiar belakangan ini juga menunjukkan bahwa wacana teologis neo-modernis bagi masyarakat kebanyakan bukan lah sesuatu yang paling menarik. Setidaknya Gymnastiar mendapat perhatian lebih luas karena penekanan pada teologi untuk membebaskan manusia dari sifat-sifat sosial dan etika yang buruk. Akhirnya kelompok-kelompok, baik di kalangan mahasiswa atau di masyarakat secara umum yang dipandang radikal—skripturalis walaupun tidak besar namun sangat vokal, perlu mendapat perhatian. Pemikiran teologis dari kelompok-kelompok ini tidak kalah menarik dari teologi kaum reformis.

Muncul dan bertahannya bermacam-macam teologi di kalangan muslim seperti yang dikembangkan oleh Gymnastiar dan Jalaluddin Rahmat, bukan saja menunjukkan bahwa tidak ada satu arah tunggal perkembangan wacana teologi di Indonesia, melainkan juga menerangkan bahwa Muslim di negeri ini mempunyai proses kreatif dan dinamika pemahaman agama sendiri yang harus difahami dari konteks Indonesia. Mengikuti pandangan Hashim Shalih, semua kelompok ini berhak ‘untuk mencoba pengalaman mereka dan mengungkap jalan mereka sendiri yang khas...’²⁴ untuk sampai kepada nilai-nilai universal Islam.

Catatan Akhir

1. A. Eby Hara, 'Demokrasi dalam Perspektif Muslim Indonesia', *Peradaban, Majalah Masyarakat dan Budaya* (Jakarta: LIPI), Vol. 1, No. 2, hal. 8-15.
2. Hashim Shalih, 'Penjelasan dan Penolakan', sebuah Catatan dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al Fikr, 1999), hal. 90.
3. *Ibid.*, hal. 90.
4. *Ibid.*, hal. 91.

Abubakar Eby Hara *adalah dosen Fisip Universitas Jember, menyelesaikan program Doktor di Australian National University (ANU), Canberra.*