

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 4, Number 3, 1997



ISLAM AND INDONESIAN NATIONALISM;
THE POLITICAL THOUGHT OF HAJI AGUS SALIM
Erni Haryanti Kahfi

KYAI AND JAPANESE MILITARY
Kobayashi Yasuko

INDONESIAN ISLAM BETWEEN PARTICULARITY AND UNIVERSALITY
Johan Hendrik Meuleman

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 4, Number 3, 1997

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution

Mastuhu

M. Quraisb Shibab

A. Aziz Dablan

M. Satria Effendi

Nabilah Lubis

M. Yunan Yusuf

Komaruddin Hidayat

M. Din Syamsuddin

Muslim Nasution

Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani

Hendro Prasetyo

Johan H. Meuleman

Didin Syafruddin

Ali Munbamif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subban

Oman Fathurrahman

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Kay Bridger

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Nursamad

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. 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.

Paradigma Baru Islam di Indonesia

Mark R. Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* (Tempe, Arizona: Arizona State University Program for Southeast Asian Studies, 1996), ix + 380 halaman.

Abstract: *This book is a product of a series of conferences designed for serious scholars who wish to investigate new trends of Islamic thought in Indonesia. It is intended to meet a need felt by those whose understanding of Indonesian Islam has been hampered by a number of major developments of religious phenomena since the advance of the New Order regime that, to a significant degree, provides a new paradigm among Indonesian Muslims. The purpose of this book, according to the editor, is to provide an academic map through political and anthropological studies; it seeks to present Muslim's perspectives in the light of "new paradigm" to study Indonesian Islam.*

American scholars have used various approaches to explain the social phenomena of Islam in Indonesia. Some have followed the behavioral approach by writing descriptive works on the basis of religious belief and practices, its social system, political culture, and organization. Some have tried to trace the social phenomena by exploring the symbols expressed by the Muslims. Almost all of these scholars concluded that Islam and its religious system have played an insignificant role in various aspects of Indonesian life; social, political, cultural and, even, spiritual.

*The earliest and most influential book representing this old tendency is Clifford Geertz's *The Religion of Java* (1960). Geertz attempts to describe the nature of religious belief and practices among the Indonesian Muslims, the Javanese in particular, by presenting the symbols used by the Javanese in articulating Islam. He finds that the Muslim community in*

Java consists of three cultural variants: *abangan* (nominal Muslim), *santri* (pious Muslim) and *priyayi* (Javanese aristocrats). The three variants are distinctive social groups with their own religious worldview, life style, social ethics and religious tradition. Thus, the existence of the three groups indicates Javanese religious syncretism, i.e., animism, Islam and Javanese Hindu-Buddhism. Geertz dwells in detail on the conception that each variant tends to identify itself with certain political orientation and ideology (*politik aliran*) in Indonesia.

Almost all American scholars applied the trichotomy of Islam adopted from Geertz's findings in interpreting Indonesian politics and culture. Indonesian studies since then has been determined literally by the academic discourse of Geertz's *aliran* approach to Indonesia that, in general, considers Islam as a minor factor in social and political life. However, during the past few years, with the emergence of Islam in Indonesian politics, especially after the rise of the All-Indonesian Association of Muslim Intellectuals (*Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia, ICMI*), and the new vigor of Islamization at all levels of society, a great deal of new attention has been attracted to the study of Islam in Indonesia. Therefore, without neglecting the contribution of the old approach to Indonesia in terms of historical accuracy, this new development of Islam brings with it some insight into the discourse of American scholarship on Islam in Indonesia.

The main purpose of the book is, in the first place, to set forth a more accurate explanation of Indonesian Islam on the basis of its history, specific thought and development, and religious discourse. Second, this new paradigm also attempts to explore fragments of the Western social discourse of religion applied to modern Islamic movement that has been accused of being religiously fundamentalist. In the new paradigm, it is clear that such an accusation is misleading in perceiving Indonesian Islam. In addition, the new paradigm allows some important Indonesian Muslim leaders — such as Taufik Abdullah, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, etc. — to speak for themselves about their imagined pictures and vision of Islam.

The picture coming from the new paradigm is that Indonesian Islam is different from that in the Middle East. This book presents Indonesian Islam as a hospitable and smiling Islam, which appeals to democracy, pluralism and religious tolerance. Mark Woodward, the editor of the book, calls Indonesian Islam as "liberal Islam", which unfortunately escapes the attention of Samuel Huntington, notorious for his so-called "Clash of Civilizations" assertion.

الإنموذج التفكيرى الجديد

خلاصة: صدر هذا الكتاب نتيجة لسلسلة من المؤتمرات، عقدت للدارسين الذين شمروا عن سواعدهم، للتحقيق فى الاتجاهات الجديدة للفكر الاسلامى باندونيسيا؛ وكان يقصد من الكتاب تلبية الحاجة الماسة لدى أولئك الذين يواجهون عددا من التطورات فى الظاهرة الدينية، تعوق فهمهم للاسلام باندونيسيا، منذ فترة متقدمة من نظام الحكم الجديد الذى - كان إلى حد ما- يعد انموذجا تفكيريا لدى المسلمين؛ وكان الكتاب، طبقا للمحرر، يستهدف إعداد خريطة أكاديمية، من خلال الدراسات السياسية والانثروبولوجية؛ وهو يبحث فى منظور المسلمين فى الوقت الحاضر على ضوء الانموذج التفكيرى الجديد لدراسة الاسلام باندونيسيا. لقد استخدم الدارسون الامريكان مختلف المناهج لبيان الظاهرة الاجتماعية للاسلام باندونيسيا؛ بعضهم يتبنون النظرية السلوكية، بأن يتناولوا بالكتابة الأعمال التى عبرت بالوصف عن الأسس الايمانية والعملية للدين، ونظامه الاجتماعى، ونظرته السياسية والتنظيمية؛ بينما يحاول البعض الآخر أن يتتبع الظاهرة الاجتماعية بأن يستكشف الرموز التى يعبر بها المسلمون عن دينهم؛ ويكاد يكون الكل قد انتهى إلى خلاصة هي أن الاسلام ونظامه الدينى، قد لعب دورا غير ذى بال فى مختلف جوانب الحياة باندونيسيا: الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية وحتى الجوانب الروحية.

كان أقدم الكتب التي تمثل هذا الاتجاه القديم، وأعمقها تأثيراً، هو ما ألفه كليفورج جيرتز (Clifford Geertz) عن جاوه (١٩٦٠)؛ وقد حاول جيرتز أن يفصل الكلام حول الشريعة الإسلامية، وتطبيقاتها لدى المسلمين الإندونيسيين، والجاويين منهم بصفة خاصة، وذلك من خلال المظاهر التي يعبر بها الجاويون عن تطبيقهم للإسلام؛ وقد توصل إلى أن المجتمع الإسلامي في جاوه، يتكون من ثلاثة أنواع ثقافية: آباتجان (abangan) أي المسلمون بالاسم، وسانترى (santri) أي المسلمون الملتزمون، وبريائي (priyayi) أي النبلاء. وهذه الثقافات الثلاث هي التي تميزت بها الطوائف الاجتماعية، كل مع نظرتهم الخاصة فيما يتعلق بالمعالم الدينية؛ عن شكل الحياة، والخلق الاجتماعي، والتقاليد الدينية؛ وبالتالي فإن واقع هذه الطوائف الثلاث ليشير إلى نزعة التأليف بين الأديان لدى الجاويين، فيمزجون بين الوثنية والإسلام والهندوسية البوذية؛ ويمعن جيرتز النظر في التفاصيل حول الفكرة التي مفادها أن كل طائفة تتجه إلى إثبات نفسها بتبنى اتجاه سياسي معين وأسس فكرية سياسية إندونيسية.

وما إن تم نشر الكتاب حتى يكاد يكون جميع الدارسين الأمريكيين مسلمون بالتصنيف الثلاثي للمسلمين، معتمدين في ذلك على النتائج التي توصل إليها جيرتز في تفسير السياسات الإندونيسية وثقافتها؛ ومنذ ذلك الحين التزمت الدراسات الإندونيسية حرفياً بأطروحة جيرتز، واقتصرت على ذلك المنهج الذي وضع الإسلام بصفة عامة، كعامل ثانوي في الحياة الاجتماعية والسياسية؛

ومهما يكن من الأمر، فإنه خلال سنوات منصرمة، ومع ظهور الإسلام في السياسات الإندونيسية، خاصة بعد إنشاء رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين (Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia, ICMI)، ومع النشاط الجديد في الالتزام بالإسلام في جميع المستويات من

المجتمع، كل ذلك قد أثار من الاهتمام الجديد بدراسة اندونيسيا الشئ الكثير؛ ولذلك، وبدون طرح الدور الذي أسهم به المنهج القديم - لدراسة اندونيسيا - جانبا، باعتبار التحقيق التاريخي، فإن هذا التطور الجديد للاسلام يحمل في نفسه، بصفة اولية، ما من شأنه أن يلقي الضوء على اطروحة الدارسين الامريكان حول الاسلام في اندونيسيا.

ولذلك كان المستهدف من الكتاب في المقام الأول هو التمهيد لبيان أكثر دقة للاسلام باندونيسيا، يقوم على أساس من تاريخه، وما اختص به من تفكير وتطور، ومعالجة دينية؛ ثم ان هذا الكتاب (الانموذج التفكيري الجديد) يحاول أيضا أن يكشف النقاب عما في المعالجة الاجتماعية الغربية للدين من تجزء، ريثما طبقت على التطور الاسلامي الحديث، الذي يتعرض بدوره لاتهام بالاصولية الدينية؛ ومن الواضح طبقا للانموذج التفكيري الجديد، أن مثل ذلك الاتهام قد ضل الطريق في فهم الاسلام باندونيسيا؛ علاوة على أنه يفسح المجال لبعض القادة المسلمين الاندونيسيين أمثال توفيق عبد الله (Taufik Abdullah) ونور خالص ماجد (Nurcholish Madjid) وعبد الرحمن وحيد (Abdurrahman Wahid) وما الى ذلك، أن يعبروا عن تصوراتهم ورؤيتهم للاسلام.

إن الصورة التي يعرضها هذا الانموذج التفكيري الجديد، هي أن اسلام الاندونيسيين يختلف عما ظهر به الاسلام مثلا في الشرق الاوسط؛ فالشكل الذي ظهر به الاسلام في اندونيسيا، كما يقدمه الكتاب، أنه مضياف ومشرق الوجه ومتفتح على الديمقراطية والتعددية والتعايش السلمى بين الاديان؛ ويسمى مارك وودوارد (Mark Woodward)، محرر الكتاب، الاسلام باندونيسيا بـ"الاسلام المتحرر" الذي غاب للأسف عن اهتمام سامويل هانتينجتون (Samuel Huntington) ليقع في التشهير بما أسماه "الاصطدام الحضارى" المزعوم.

Beberapa tahun lalu, serangkaian konferensi mengenai pemikiran Islam kontemporer di Indonesia diselenggarakan oleh Program Studi Asia Tenggara pada Arizona State University (ASU), Amerika Serikat. Selain beberapa Indonesianis Barat, diundang pula Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Taufik Abdullah, dan Moeslim Abdurrahman. Tujuannya dua: (1) mengeksplorasi berbagai suara dalam wacana Islam di Indonesia mengenai agama, negara dan masyarakat; dan (2) menyoroti landasan-landasan teologis wacana sosial dan politik yang berkembang di Indonesia.

Pada mulanya, rangkaian konferensi di atas ingin memfokuskan perhatian kepada “neo-modernisme Islam” di Indonesia. Tetapi belakangan, rencana awal ini melebar. Maka dibahas pulalah “suara-suara” lain: kaum modernis yang lebih konvensional, fundamentalis, tradisional mazhab Syâfi‘î, dan kritikus neo-modernis lain.

Buku ini bermula dari rangkaian konferensi di atas. Apa yang dapat kita, para pembaca Muslim Indonesia, katakan mengenai buku ini? Sedikitnya tiga hal. Pertama, buku ini menunjukkan wajah Islam lain dari yang biasanya digambarkan media-media massa Barat, wajah Islam Indonesia. Kedua, dalam tema dan dimensi yang beragam dan kedalaman yang patut dipuji, buku ini juga menyajikan sejumlah analisis sekitar sosok, tantangan dan ancaman terhadap paradigma Islam baru di atas, paradigma neo-modernisme Islam. Dalam kerangka dialog internal kita di tanah air, butir kedua inilah yang paling penting. Dan ketiga, yang tak kalah pentingnya, buku ini juga menunjukkan telah terjadinya perubahan paradigma dalam studi-studi Barat mengenai Indonesia. Kini makin berkembang apa yang oleh Woodward disebut sebagai “paradigma yang berpusat pada Islam” (*Islam-centered paradigm*) dalam studi-studi mengenai Indonesia oleh para sarjana Barat.

Suara Lain dari Indonesia

Nilai penting pertama buku ini berisi kabar baik yang layak disyukuri. Hal ini berkaitan dengan hubungan antara Islam dan Barat yang belakangan makin rentan terperangkap ke dalam stereotipe dan, meminjam istilah John L. Esposito, “penyetanan satu sama lain” (*mutual satanization*).¹ Seraya mengutip panjang-lebar hipotesis Samuel P. Huntington yang terkenal mengenai “benturan peradaban” (*clash of civilization*), dalam pengantarnya yang panjang, “Talking Across Paradigms: Indonesia, Islam, and Orientalism,” Woodward menun-

jukkan bahwa selama dua dekade terakhir, karya-karya keserjanaan dan jurnalistik — baik cetak maupun elektronik — mengenai Islam hampir seluruhnya memfokuskan perhatian kepada gerakan-gerakan fundamentalis Islam yang militan, tidak toleran, dan sering membenarkan penggunaan cara-cara kekerasan. Dalam karya-karya itu, tambah Woodward, “Islam politik pada umumnya dipahami sebagai sudah dari awalnya bersifat anti-Barat dan kekuatan besar yang mengganggu stabilitas global” (hlm. 2).

Berbeda dari kecenderungan umum di atas, buku ini menampilkan sebuah Islam yang ramah, yang menganjurkan demokrasi, pluralisme dan toleransi agama, dan yang berseru atas nama Tuhan yang Mahakasih, bukan Tuhan yang “pendendam”. Terutama lewat Nur-cholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, buku ini menghadirkan sebuah Islam yang oleh Woodward disebut “Islam Liberal” dan, “saya-nyanya, lepas dari perhatian Huntington dan lainnya, yang menunjukkan akan munculnya Ancaman Hijau (*Green Menace*) menggantikan Ancaman Merah (*Red Menace*)” (hlm. 3).

Woodward juga mencoba memberi keterangan ringkas mengenai mengapa wacana Islam ini tidak, atau kurang, mendapat perhatian dunia internasional. Menurutnya, hal itu terutama karena wacana itu adalah wacana yang berkembang di Indonesia (*Indonesian discourse*). “Sementara Indonesia adalah negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia,” tulis Woodward, “posisi geografisnya di ujung timur dunia Islam — dan sikapnya yang secara umum *low profile* dalam tatanan internasional kontemporer — menjadikannya mudah diabaikan oleh publik umum dan para sarjana yang mengamati masalah-masalah internasional” (hlm. 3).

Selain itu, kata Woodward, hal di atas juga disebabkan oleh kenyataan bahwa kemunculan wacana ini “menimbulkan kesulitan-kesulitan serius bagi para sarjana, diplomat, dan politisi yang teori dan karir mereka dibangun atas dasar yang oleh Moeslim Abrurrahman disebut sebagai ‘*Western stereotype of fear*’ terhadap Islam”. Stereotipe yang dimaksud Moeslim, seperti sudah disinggung, adalah generalisasi berlebihan mengenai gerakan-gerakan Islam fundamentalis seperti tertanam di balik tesis Huntington di atas.²

Tulisan Nurcholish yang ditampilkan dalam kumpulan ini adalah “In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Case”. Setelah secara ringkas menjelaskan Pancasila dan sedikit kontroversi sekitar Piagam Jakarta yang sudah cukup kita kenal, Nurcholish menjelaskan corak Islam yang berkembang di Indonesia.

Karena letak geografisnya yang jauh dari "Pusat Islam" dan watak islamisasinya yang berlangsung secara damai (*penetration pacifique*), maka dikenal luas apa yang sering disebut sebagai sinkretisme dalam praktik-praktik Islam di Indonesia.³ Karena itu, bagi Nurcholish, perkembangan kebudayaan Islam di Indonesia sangat dicirikan oleh dialog antara Islam yang universal dan ciri-ciri kultural masyarakat Nusantara.

Dari situ, Nurcholish lalu membahas tesis "trikotomi" Clifford Geertz yang terkenal, yang mengindikasikan bahwa Islam di Indonesia hanyalah lapisan tipis di atas permukaan yang bagian paling intinya sebenarnya adalah kebudayaan asli peninggalan Hindu-Budha dan animisme. Ringkasnya, bahwa penduduk Indonesia yang Muslim "sesungguhnya", atau "santri" dalam istilah Geertz, hanya sedikit dan minoritas. Sambil mengutip studi-studi Marshall Hodgson, Robert Hefner, dan Mark Woodward, Nurcholish lalu mengkritik tesis itu. Katanya, lapisan paling inti di atas bagaimanapun tetaplah Islam. Kira-kira ia ingin mengatakan, "Bagaimanapun abangannya orang-orang Jawa, mereka tetaplah Muslim." Dan setelah bahasa Melayu diputuskan sebagai bahasa nasional, katanya lagi, pengaruh itu tampak makin jelas. Semua ini menjadi alasan bagi Nurcholish untuk menyatakan bahwa Indonesia adalah sebuah bangsa Muslim, apalagi sila pertama Pancasila secara eksplisit menyebutkan prinsip monoteisme.

Latar belakang di atas mengantarkan Nurcholish kepada keyakinan bahwa toleransi beragama dan pluralisme punya akar-akar normatif yang kuat dalam Islam di Indonesia. Tetapi, tambahnya,

Hingga dewasa ini, tidak ada satu bangsa Muslim pun, kecuali mungkin Turki, yang telah mengalami modernisasi dalam sistem sosial dan politiknya. Ini berarti bahwa kaum Muslim belum pernah merealisasikan berbagai gagasan mengenai toleransi dan pluralisme sebagaimana dipahami dan dilakukan oleh bangsa-bangsa Barat modern (hlm. 98).

Mengutip Bernard Lewis, Nurcholish menyatakan bahwa hal ini disebabkan karena, "baik bagi kaum Kristen maupun Muslim, toleransi adalah sebuah nilai baru, dan intoleransi adalah sebuah kejahatan baru". Ini tidak berarti bahwa praktik yang toleran atau tidak toleran tidak pernah terjadi dalam kedua masyarakat. Praktik-praktik seperti itu pernah berlangsung, dan Nurcholish menunjukkan beberapa contohnya, tetapi oleh kedua komunitas beriman itu, mengutip Lewis lagi, "*tolerance was not valued nor was intolerance condemned*". Hal yang sama juga terjadi pada agama-agama lainnya seperti Yahudi.

Karena itu, Nurcholish berkesimpulan,

Masalah Islam versus pluralisme ... adalah masalah bagaimana kaum Muslim mengadaptasikan diri dengan era modern. Dan ini, pada gilirannya, menyangkut masalah bagaimana mereka melihat dan menaksir sejarah Islam, dan bagaimana mereka melihat dan menaksir perubahan dan keharusan membawa [nilai-nilai] Islam yang universal dan normatif ke dalam suatu dialog dengan kenyataan-kenyataan ruang dan waktu (hlm. 100).

Dalam hal ini, menurut Nurcholish, sangat penting bagi kaum Muslim untuk memahami ajaran-ajaran Islam mengenai sejarah. Yang paling pokok adalah ajaran bahwa, sementara al-Qur'ân menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam *fitrah* (kemampuan bawaan untuk membedakan yang baik dan benar), dan karenanya memiliki kecenderungan alamiah kepada kebaikan, kebenaran dan kesucian (*hanîfiyyah*), juga dikemukakan bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang lemah. Salah satu kelemahan manusia, dan yang paling penting, menurut Islam adalah kegagalannya untuk melihat akibat-akibat jangka-panjang dari perbuatan-perbuatannya. Ini disebabkan daya pikat yang inheren dalam akibat-akibat jangka-pendek.

Ajaran-ajaran ini, tambah Nurcholish, mengharuskan adanya kesiapan untuk mendengar pandangan pihak-pihak lain. Implikasi lainnya, tidak ada yang sakral dalam sejarah kaum Muslim, bahkan kaum Muslim generasi awal. Ini semua sejalan dengan, dan mendapat dukungan lebih kuat dari, ajaran Islam mengenai asal-usul kemanusiaan yang tunggal dan kesetaraan semua orang. Kaum Muslim klasik berhasil sepenuhnya menginternalisasikan ajaran-ajaran ini, sehingga mereka tampil sebagai sebuah komunitas yang kosmopolit dan universalis, yang siap sedia belajar dan mencontoh apa saja yang baik dari pengalaman masyarakat-masyarakat lain.

Karena itu, bagi Nurcholish, adaptasi di atas bukan lagi sebuah pilihan, melainkan keharusan bagi kaum Muslim dewasa ini. Hanya saja, tulisnya, "situasi sosial dan psikologis [kaum Muslim] dewasa ini agak berbeda dari kondisi kaum Muslim di masa klasik" (hlm. 103). Yang dimaksud Nurcholish tentunya adalah keterbelakangan kaum Muslim sekarang. Ini pulalah, tambahnya, yang menyebabkan terdapatnya ironi di kalangan kaum Muslim dewasa ini: ketika toleransi dan pluralisme dipandang sebagai dua di antara beberapa nilai yang sangat dibutuhkan dalam interaksi global umat manusia, toleransi dan pluralisme Islam klasik justru terabaikan.

Sisa tulisan Nurcholish didedikasikan untuk mengungkap kembali ajaran-ajaran normatif Islam mengenai toleransi dan pluralisme di atas. Ia mengutip ayat-ayat al-Qur'ân tertentu dan tafsirnya oleh para sarjana Islam, dari Yusuf Ali hingga Ibn Taymîyah. Yang cukup menarik, ia juga mengungkap pandangan Hamka bahwa ajaran Taoisme adalah monoteisme sejati atau *tawhîd*. Juga sikap 'Abd al-Hamîd Hakîm, pemimpin Tawalib di Sumatera, yang menolak pandangan sejumlah kaum Muslim bahwa Ahl al-Kitâb adalah sama dengan kaum musyrik dengan siapa kaum Muslim dilarang bekerja sama.

Dengan judul agak berbeda, "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience," tulisan ini pernah dimuat di tempat lain.⁴ Jika dibaca isinya, tampak bahwa pengubahan judul di atas (penambahan "In Search") punya makna penting. Dalam tulisannya ini, Nurcholish memang sangat kentara lebih tampil sebagai seorang teolog yang terlibat, bukan ilmuwan sosial yang cukup mengambil jarak. Selain sedikit, kasus-kasus Indonesia yang diangkatnya adalah kasus-kasus pilihan, kasus-kasus yang memang *ingin dilihatnya* sebagai kasus Indonesia. Ia, misalnya, tak banyak menyinggung mengenai perdebatan Konstituante, di mana beberapa pemimpin Muslim mendesak agar Indonesia didasarkan kepada Islam. Atau, mungkinkah memang paparan idealistik seperti ini yang diharapkan dari pemimpin umat seperti Nurcholish?

Sayangnya juga, yang dilihat dan dipilih Nurcholish adalah pernyataan-pernyataan normatif, bukan kasus-kasus empirik. Pada hlm. 95, misalnya, ia menyajikan kutipan yang sangat disukainya, sehingga sering diulanginya di tempat lain, sebagai berikut: "*para wakil rakyat dalam dewan dan majelis berkewajiban mengamalkan musyawarah mufakat untuk membina ketertiban, keamanan, dan hukum guna mewujudkan masyarakat adil makmur dengan ridha Allâh subhanahû wa ta'âlâ*". Hampir semua kata dalam kutipan yang mengandung banyak konsep politik yang berkembang di Indonesia itu berasal dari bahasa Arab, dan itu — menurut Nurcholish — sedikit banyak mengimplikasikan penerimaan atas nilai-nilai Islam. Ia seakan tidak menyadari bahwa peminjaman kata adalah satu hal dan pemaknaannya pada tingkat praktis adalah hal lain lagi. Padahal, mungkin siapa pun tentunya paham belaka bahwa makna *musyâwarah* dan *muwâfaqah* dalam ajaran Islam berbeda, bahkan bertentangan, dengan penggunaan dan pemaknaan kata "musyawarah" dan "mufakat" atau "musyawarah-mufakat" yang lazim dikemukakan para pejabat di Indonesia akhir-akhir ini.⁵

Sementara itu, suara Abdurrahman Wahid dalam buku ini disajikan lewat tulisan Mark Woodward, "Conversations with Abdurrahman Wahid." Sumbernya adalah berbagai esai dan wawancara Abdurrahman yang pernah terbit dalam berbagai publikasi di Indonesia dan serangkaian kuliah yang disampaikannya dalam konferensi di ASU.

Kekaguman Woodward terhadap Abdurrahman (yang disebutnya Pak Wahid) sangat tampak di awal tulisannya. Ia antara lain menyebut bagaimana Abdurrahman begitu dicintai warga NU sehingga setiap orang ingin menyalami atau menyentuh pakaiannya agar mendapatkan berkahnya, dan bahwa "pernyataan-pernyataannya (Abdurrahman) memiliki kekuatan fatwa bagi jutaan kaum Muslim di Indonesia" (hlm. 133).

Woodward juga menceritakan ceramah Abdurrahman di depan mahasiswa Indonesia di Amerika Serikat. Salah satu misinya adalah mengkonter (*counter*) pengaruh kaum fundamentalis Timur Tengah terhadap para mahasiswa Indonesia. "Ia berkali-kali mengingatkan mereka, dan para pendengar Amerikanya, bahwa Islam dan kebudayaan Arab tidaklah sama," tulis Woodward (hlm. 136).

Selain berisi cerita agak romantis mengenai Abdurrahman, termasuk soal "seluk-beluk" mereka menghadirkannya ke ASU dan asal-usul kata "Gus" dalam panggilan akrab Abdurrahman (Gus Dur),⁶ sisa tulisan Woodward menampilkan pikiran-pikiran Ketua Umum PB NU itu yang pada umumnya sudah sering kita baca di tanah air: tentang keragaman Islam di Indonesia (termasuk kemungkinan pengaruh esoterisme Islam Syî'ah di Jawa dan kemiripan mazhab Syâfi'î dan mazhab Syî'ah); tentang Islam dan negara di Indonesia (termasuk bagaimana mazhab Syâfi'î dan pandangan-pandangan Imâm al-Ghazâlî dijadikan landasan bagi perkembangan pandangan Islam yang toleran dan inklusif di Indonesia); dan tentang posisi kaum perempuan di dalam Islam.

Untungnya, yang disajikan Woodward dalam tulisan ini sebagian besarnya adalah gagasan-gagasan visioner, berjangka panjang, Abdurrahman mengenai Islam dan peran serta posisinya di tengah masyarakat Indonesia yang plural — gagasan-gagasan yang menempatkan Abdurrahman dalam barisan yang sama dengan, misalnya, Nurcholish. Hanya pada bagian-bagian kecil tertentu saja Woodward mengutip pandangan Abdurrahman yang agak kontroversial, misalnya komentarnya mengenai ICMI. Jika Woodward "tergoda" untuk memasuki wilayah ini, wilayah di mana Abdurrahman tampil sebagai

tokoh kontroversial nomor wahid di Indonesia, dengan komentar-komentar sekilas yang kadang tak dimengerti pengagumnya sekalipun, mungkin potret yang kita baca akan berbeda jadinya.

“Nasib” Neo-modernisme

Makna penting kedua buku ini terletak dalam pembahasannya yang mendalam mengenai apa yang disebut “neo-modernisme Islam” di Indonesia, yang oleh Woodward didefinisikan secara longgar sebagai “orientasi teologis yang pada umumnya diasosiasikan dengan Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid dan Kementerian agama Republik Indonesia,” atau “teologi yang khas Indonesia, yang memahami teks dan tradisi Islam dari perspektif ganda etika sosial dan kesalahan personal, dan pada saat yang sama tidak menekankan perbedaan-perbedaan sektarian dalam masyarakat Islam dan konsep negara Islam” (hlm. 4). Para penulis yang langsung membahas perkara ini adalah Taufik Abdullah dan William Liddle, meskipun keduanya tidak menggunakan istilah “neo-modernisme Islam”. Dan secara tidak langsung, tulisan-tulisan Robert Hefner, Karel Steenbrink, Howard Federspiel dan Moeslim Abdurrahman dapat juga kita masukkan ke dalam “rubrik” ini.

Dalam artikel yang diletakkan sebagai artikel pertama dalam kumpulan ini, “The Formation of a New Paradigm?: A Sketch on Contemporary Islamic Discourse,” Taufik memberi sketsa ringkas tapi padat mengenai perubahan intelektual dan sosial yang berlangsung di kalangan kaum Muslim sejak Orde Baru. Aspek yang dibahasnya sangat luas, mencakup banyak dimensi: negara, pemerintah, massa Islam, organisasi-organisasi Islam (termasuk MUI), dan kaum cendekiawan Muslim (yang ditekankannya sama sekali tidak homogen). Dunia internasional, khususnya dunia Islam, turut disinggung, tetapi tidak dibahas lebih jauh. Penilaiannya yang optimistik menginspirasi pemilihan judul buku ini.

Taufik memulai tulisannya dengan menggambarkan secara ringkas posisi intelektual dalam sejarah Indonesia merdeka, dan transformasi peran mereka di zaman Orde Baru. Dengan naiknya Orde Baru, tulisnya, “[S]aat di mana *men of ideas* dapat dengan relatif mudah mentransformasikan diri mereka menjadi *men of power*, seperti yang dialami Sukarno dan rekan-rekannya sesama intelektual nasionalis, telah lewat” (hlm. 48). Bahkan belakangan, tambahnya, gagasan mengenai *intellectual in power* mulai dipandang sebagai sebuah anakronisme.

Tetapi, tambah Taufik, hal ini tidak berlangsung dengan mudah. Politik, dengan apa kekuasaan dapat diarahkan untuk mencapai berbagai kepentingan dan cita-cita, bagaimanapun tetap tidak bisa dipisahkan dari kepedulian kaum intelektual. Karena itu, mereka menghadapi dilema: bagaimana tetap bersikap jujur terhadap diri sendiri, terhadap kesadarannya, dan pada saat yang sama menjalankan peran yang diharapkan oleh negara, yang berdiri dalam posisi yang lebih dominan dibanding mereka, untuk mereka mainkan. Dalam konteks inilah kreativitas mereka dituntut. “Kegagalan dalam memberikan respons kreatif terhadap harapan-harapan baru ini akan dengan mudah memerosotkan kaum intelektual ke dalam posisi sosial yang tertinggal. Mereka mungkin saja masih dihormati, tetapi dalam realitas sosial peran mereka tidak relevan,” tulis Taufik (hlm. 50).

Dibanding kaum intelektual lainnya, para intelektual Muslim di Indonesia menghadapi dilema yang lebih berat. Hal ini disebabkan karena, pada saat yang sama, mereka juga terbebani oleh harapan-harapan umat Islam. Selain itu, gerak mereka juga dibayang-bayangi oleh trauma masa lalu, di mana kepentingan sebagian umat Islam berbenturan dengan kepentingan negara dan pemerintah — benturan yang tak pernah hilang dari memori kolektif negara dan sangat membentuk politik Islam pemerintah Orde Baru.

Dalam latar belakang itulah, sepanjang dua dekade terakhir, di Indonesia berlangsung perdebatan, bahkan kontroversi, hangat di sekitar peran kaum intelektual Muslim. Dan, ringkas kata, dari situ lah muncul apa yang dapat disebut sebagai “paradigma politik baru” Islam di Indonesia. Sebagai sebuah posisi intelektual dalam memandang dan memberi makna terhadap realitas, paradigma baru ini tampak lebih inklusif dalam wataknya dan lebih fundamental dalam implikasi teologis dan sosialnya. Pelembagaan konkret paling baik dari paradigma politik ini adalah pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) pada Desember 1990.

Selain karena berbagai perkembangan internal di kalangan kaum Muslim Indonesia, tumbuhnya paradigma baru di atas juga dipicu oleh politik depolitisasi Islam yang ditempuh oleh pemerintah Orde Baru. Kata Taufik, “proses gradual depolitisasi Islam telah berujung pada Muslimisasi pusat kekuasaan” (hlm. 56). Inilah yang mencirikan keluarnya dua kebijakan pemerintah yang dipandang menguntungkan kelompok-kelompok Islam: Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN), yang mengakui pendidikan agama di sekolah-sekolah umum; dan Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA), yang

memperkuat posisi pengadilan Islam dalam menangani masalah-masalah kekeluargaan. Selain dua kebijakan itu, pembentukan ICMI dan pelaksanaan Festival Istiqlal juga mengindikasikan kecenderungan sosial dan politik yang "pro-Islam" di atas.

Karena itu, lebih dari beberapa pengamat lain,⁷ Taufik secara khusus menekankan peran penting yang dimainkan Kementerian Agama RI sepanjang Orde Baru dalam menumbuhkan paradigma politik baru di atas. Mereka, katanya, cenderung memandang bahwa mereka memiliki tiga peran yang saling terkait: (1) bukan saja jurubicara pemerintah bagi kaum Muslim, melainkan juga pembela kepentingan Islam di dalam rezim; (2) penjamin berlangsungnya hubungan antaragama yang harmonis; dan (3) meski tak pernah dikemukakan secara terbuka, pemimpin kaum Muslim dalam upaya bersama meningkatkan kualitas pendidikan dan intelektual mereka. Dalam hal ini, A. Mukti Ali berjasa terutama karena upayanya untuk merintis dialog antaragama, membawa masuk pesantren ke dalam arus utama pendidikan nasional, peningkatan kualitas IAIN, dan pembentukan MUI. Sementara itu, jasa Alamsjah Ratuperwiranegara terletak pada upayanya untuk melanjutkan apa yang sudah dirintis Mukti Ali, konsepnya mengenai "Trilogi Kerukunan", dan usahanya yang berhasil untuk menuntaskan penerimaan Pancasila oleh kaum Muslim ("Pancasila adalah hadiah umat Islam"). Selain itu, tulis Taufik, "sebagai orang kepercayaan Presiden dan operator politiknya yang tak pernah ragu untuk menunjukkan kecenderungannya yang pro-Islam, Alamsjah dapat dipandang sebagai seorang Menteri yang memuluskan jalan bagi terbentuknya paradigma politik yang dibahas di atas" (hlm. 65). Sedang jasa besar Munawir Sjadzali, selain melanjutkan apa yang sudah dirintis kedua pendahulunya, adalah keberaniannya melancarkan "reaktualisasi Islam". Dalam hal ini, berbeda dari kedua pendahulunya di atas, ia terlibat langsung di dalam wacana Islam.

Semua perkembangan ini hanya menandakan kembali pesan-pesan intelektual dan kultural yang sering dikemukakan kaum intelektual Muslim. "Pesan-pesan itu," tulis Taufik, "menekankan fakta bahwa sejak awal kehadirannya secara damai di Kepulauan Nusantara, Islam ... sudah berfungsi bukan saja sebagai kekuatan penentang utama terhadap segala penindasan politik, sosial dan ekonomi, melainkan juga faktor terpenting integrasi sosial, supraetnis dan nasional" (hlm. 58). Dilihat dari sejarah intelektual Islam, tidak ada yang baru dalam klaim-klaim itu. Tetapi, dilihat dari sejarah politik Indonesia modern, tambahnya, klaim-klaim populer ini "tidak kurang dari sebuah

'kesepakatan damai' (*peace agreement*) dengan sejarah" (hlm. 59).

Terbentuknya paradigma politik di atas berdampak positif bagi kaum Muslim. Mereka menjadi percaya diri sebagai bagian terbesar dari bangsa Indonesia. Kata Taufik, kaum Muslim tidak lagi merasa bahwa mereka adalah, meminjam ungkapan salah seorang ulama-politisi, "*abl al-dhimmah* Islam" (hlm. 59) di negara yang mayoritas penduduknya Muslim ini. Paradigma politik itu juga menjadikan kaum intelektual Muslim lebih peka akan nasib kaum Muslim di negara-negara lain (Bosnia, India, dan lainnya).

Tetapi itu tidak berarti bahwa semuanya sudah beres. Taufik, misalnya, mencatat berbagai penentangan terhadap dan kontradiksi internal di dalam paradigma politik di atas. Misalnya dari mereka yang mempertanyakan di mana batas antara *toleransi* dan *penerimaan* terhadap konsep kebenaran lain. Faksi lain mengkritik paradigma di atas sebagai seakan merestui makin lebarnya jurang kaya-miskin. Kritik penting lain diwakili Abdurrahman Wahid: bagaimana sikap sektarian dapat memperteguh solidaritas nasional?

Semuanya ini memunculkan perdebatan dan kontroversi teologis di kalangan kaum Muslim yang kadang berlangsung panas dan keras. Bagi Taufik, semua ini adalah perkembangan yang wajar, karena hal itu menyangkut ketegangan yang niscaya antara keharusan untuk menjaga "kohesi sosial" dan keinginan untuk menawarkan "kreativitas intelektual". Di tengah-tengah itu juga ada unsur non-intelektual yang tetap memainkan peran, unsur yang memang selalu ada dalam wacana apa saja, seperti kecemburuan pribadi dan sejenisnya.

Menurut Taufik, perdebatan dan kontroversi teologis ini memperoleh signifikansi yang lebih besar justru setelah perdebatan dan kontroversi politis, yang berpusat pada masalah-masalah hubungan antara negara dan agama, dan debat-debat pembangunan, mulai kehilangan daya tarik intelektualnya. Dengan kata lain, debat-debat itu terjadi setelah paradigma politik Islam, sebagai sebuah posisi intelektual, mulai memperoleh bentuk finalnya.

Bagi Taufik, perdebatan dan kontroversi itu bahkan ada hikmahnya. Meskipun kadang mengganggu harmoni sosial, hal itu dapat "menjaga agar wilayah 'keagamaan' (*sphere of 'religiousness'*) tetap hidup". Selain itu, perdebatan dan kontroversi itu "menawarkan sentuhan spiritual terhadap ketandusan intelektualitas dari formasi sosial yang diorientasikan secara teknokratis" (hlm. 81).

Lain Taufik Abdullah, lain pula William Liddle: yang pertama optimis, yang kedua agak pesimis. Seperti disebutkan di atas, Taufik

mengakui bahwa kaum intelektual Muslim di Indonesia jauh dari homogen. Tetapi tulisannya memberi kesan bahwa, dalam perkara paradigma politik, mereka sudah berada dalam posisi yang kurang lebih sama. Inilah yang diragukan Liddle. Ia seakan ingin mengatakan, yang disebut Taufik sebagai paradigma politik baru Islam, yang mulai menemukan bentuk definitifnya itu, belum ada. Sedikitnya, bagi Liddle, pergulatan dalam kubu Islam di Indonesia masih terus berlangsung — dengan sengit pula.

Seperti ditunjukkan judul tulisannya, "*Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia*," Liddle secara khusus mengamati "kelompok skripturalis", diwakili majalah *Media Dakwah*, sebagai pesaing paling potensial terhadap masa depan paradigma Islam neo-modernis (oleh Liddle sendiri, atas saran muridnya Bahtiar Effendy, disebut "kelompok substansialis"). Sudah umum diketahui, majalah terbitan DDII ini sudah lama bersikap kritis terhadap, kalau tidak mau disebut memusuhi, paham modernisme maupun neo-modernisme Islam di Indonesia, khususnya Nurcholish dan Abdurrahman. Kadang klaimnya akan kebenaran begitu absolutistik, sehingga "lawan" yang diserangnya disebut "kafir". (Mungkin itulah sebabnya mengapa Abdurrahman, seperti direkam Woodward [hlm. 149], berbicara tentang mereka dalam nada kegeraman yang tak tertahan: "mereka bersuara begitu keras, karena mereka kecil dan tidak punya kans untuk berkembang".)

Jika kita membaca tulisan-tulisannya yang lain, tidak diragukan lagi, Liddle sebagai pribadi adalah seorang liberal yang akan cenderung bersyukur jika kaum substansialis "menang" di Indonesia.⁸ Tetapi, dalam tulisan ini, Liddle tampil sebagai ilmuwan politik yang dingin, yang tampak tega memendam hasrat subyektif demi kekokohan analisis. Katanya,

Optimisme saya (mengenai "kemenangan" kaum substansialis) berkurang karena pengakuan saya akan konteks sosial, ekonomi, dan terutama politik di mana kreatifitas kaum substansialis berlangsung. Sebab, tidak diragukan lagi, mereka telah memperoleh keuntungan dari konteks itu, dan dalam beberapa hal secara sadar telah memanfaatkannya untuk memperkuat posisi mereka. Juga jelas bahwa wilayah bermain (*playing field*) yang tersedia sudah secara sengaja didesain untuk melemahkan posisi (*deliberately tilted against*) para pemikir dan aktivis Islam yang lain, khususnya kelompok skripturalis (hlm. 324).

Konteks yang dimaksud Liddle adalah berbagai kebijakan dan langkah pemerintah Orde Baru yang langsung maupun tidak langsung

menguntungkan posisi kaum substansialis. Namun demikian, yang tampak jelas dalam uraiannya adalah langkah-langkah yang tampaknya langsung menguntungkan, yakni: konsistensinya dalam menumpas semua ekspresi politik kaum skripturalis, terutama gagasan negara Islam, dan dukungannya terhadap banyak aktivitas kaum substansialis (hlm. 335). Sementara itu, uraiannya mengenai langkah-langkah pemerintah yang secara tidak langsung menguntungkan kaum substansialis (hlm. 339-342), harus dikatakan tidak terlalu meyakinkan. Unsur-unsur yang dibahasnya tiga: kebijakan ekonomi yang lebih banyak menguntungkan para pengusaha Cina; kebijakan pemerintah yang mengharuskan semua WNI memeluk satu di antara lima agama resmi; dan sistem pendidikan umum, sejak TK hingga perguruan tinggi, yang benar-benar diperluas pemerintah. Dalam semua unsur ini, baik kaum substansialis maupun skripturalis sama-sama dirugikan dan diuntungkan. Yang juga tidak tampak dalam uraian Liddle adalah bukti dari pernyataannya yang saya kutip di atas: "... dan dalam beberapa hal, secara sadar (kaum substansialis) telah memanfaatkannya (konteks sosial, ekonomi dan politik) untuk memperkuat posisi mereka".

Bagaimana masa depan "persaingan" kedua kubu di atas? Dilihat dari berbagai implikasi kebijakan yang kini berlangsung, menurut Liddle, "kemenangan" akan berada di tangan kaum substansialis. Tetapi, tambahnya, skema itu bisa berubah arah karena tiga faktor yang memperkuat posisi kaum skripturalis, khususnya jika iklim politik Indonesia pasca-Suharto makin terbuka. Ketiganya adalah: (1) ajaran-ajaran kaum skripturalis yang lebih mudah diterima oleh sebagian besar kaum Muslim Indonesia; (2) kemungkinan aliansi politik antara kaum skripturalis dengan kelompok-kelompok sosial lain yang sedang tumbuh; dan (3) nafsu besar para politisi ambisius untuk membangun basis massa.

Karena itu, kesimpulan akhir Liddle agak pesimistik. Menurutnya, keberhasilan kaum substansialis, segelintir pemikir dengan pengaruh terbatas, sejauh ini sangat tergantung kepada dukungan para politisi otoriter yang kebutuhannya kebetulan sama dengan kebutuhan mereka. Dalam iklim politik yang lebih terbuka dan demokratis, dan dalam wilayah bermain yang lebih luas, kaum skripturalis mungkin akan punya sumber-sumber politik yang lebih luas: dalam penerimaan massa terhadap gagasan mereka, media massa, aliansi, organisasi, dan akses kepada para politisi. Tetapi Liddle juga menambahkan, model Islam yang skripturalis tidak akan didukung kompleks-

tas Islam di Indonesia dan pada umumnya budaya dan masyarakat Indonesia. Menurutnyanya, gerak maju kaum skripturalis akan terus ditentang oleh tiga persekutuan: kaum abangan yang masih berperan penting; kaum tradisional santri yang tidak pernah suka kepada Islam yang “mutlak-mutlakan”; dan kaum modernis sendiri.

Apa yang dapat dikatakan mengenai kesimpulan akhir itu? Pertama, posisi ini sepenuhnya dapat dipahami jika disimak bagaimana Liddle membaca politik Indonesia. Seperti dikatakan juga dalam tulisan ini, bagi Liddle, Suharto adalah “for so long the absolute master of Indonesian politics” (hlm. 349) — juga dewasa ini.⁹ Dalam kacamata ini, semua peristiwa politik harus dilihat dalam konteks jaring-jaring kekuasaan Suharto. ICMI juga demikian.¹⁰ Organisasi yang oleh Taufik, dengan sepenuh pengakuan akan berbagai kelemahannya, dipandang sebagai pelembagaan penting paradigma politik baru Islam itu di mata Liddle tidak lebih dari “mainan” baru Suharto.

Meskipun *sebagian* ada benarnya, yang hilang dari analisis Liddle adalah — kita sebut saja — “kerelaan”-nya untuk menempatkan kemunculan organisasi itu dalam konteks dialog internal para pemimpin Islam untuk memperoleh format hubungan Islam-negara yang paling *viable* dewasa ini. Apresiasi seperti inilah, yang memang lebih dari sekadar “kerelaan”, yang mengantarkan Taufik kepada kesimpulan seperti disebutkan di atas.¹¹ Dalam model bacaan Taufik, sementara memang masing-masing kubu punya posisi teologis berbeda dan kerap memunculkan kontroversi, selalu ada ruang bagi apa yang disebut Liddle sebagai “kaum skripturalis” dan “kaum substansialis” untuk memperoleh semacam *common platform* (*kalimah sawâ*) dalam perkara umat dan bangsa. Ketika memberi pengantar untuk sebuah buku Liddle, Taufik sepertinya berbicara mengenai perkara ini ketika ia mengajukan beberapa pertanyaan bergaya gugatan kepada Liddle:

No nonsense analysis, yang sejauh mungkin ingin terlepas dari perasaan simpati atau antipati, adalah kekuatan Liddle. Tetapi, ada kalanya hal ini bisa tampil sebagai kelemahannya. Hal ini tampak ketika ia memberanikan diri untuk membicarakan berbagai usaha penyalinan agama, khususnya Islam, ke dalam wilayah publik politik. Di manakah batas antara “politik”, sebagai pantulan dari keterikatan pada ajaran, dengan “agama” sebagai saluran dari hasrat politik? ... Apakah sebuah perkumpulan Islam adalah sebuah usaha untuk mempersatukan sebuah program ataukah sebuah saluran untuk menyalurkan konflik internal? Kedua kemungkinan itu, tentu perlu juga diingat, adalah salah satu sumber dinamika “abadi” dalam sejarah Islam.¹²

Kedua, sebenarnya layak juga jika kita mempertanyakan soal yang agak lebih dalam kepada Liddle sehubungan dengan analisisnya di atas: apakah analisisnya itu tidak diwarnai oleh pandangan subyektifnya mengenai hubungan antara agama dan negara yang berpola “Serahkan kepada Kaisar segala yang milik Kaisar dan kepada Tuhan yang milik-Nya”? Dalam konteks ini, pertanyaannya adalah: bagaimanakah aspirasi dan kepentingan kaum skripturalis, yang juga warganegara itu, harus diakomodasikan?¹³

Dengan mengingat terus di kepala “perdebatan” antara Taufik dan Liddle di atas, menjadi lebih mudahlah bagi kita untuk memberi makna terhadap sumbangan tulisan Hefner, Steenbrink, Federspiel dan Moeslim dalam kumpulan ini. Tulisan Hefner, “Islamizing Capitalism: On the Founding of Indonesia’s First Islamic Bank,” jelas didasarkan kepada kepercayaan mengenai sudah terdapatnya apa yang oleh Taufik disebut sebagai “paradigma politik Islam baru” di atas, sekaligus memperkuatnya. Se jauh ini, mungkin baru inilah satu-satunya karya yang ditulis orang luar mengenai seluk-beluk pembentukan Bank Muamalat Indonesia (BMI) dan capaian-capaian awalnya.

Secara lugas, antara lain dengan mengutip kalangan dalam yang diwawancarainya, Hefner menunjukkan dilema yang harus dihadapi para pelaksana BMI dalam mendayung di antara dua karang: idealisme pencapaian cita-cita keadilan sosial menurut Islam dan realisme keharusan menjaga profesionalisme sebagai sebuah lembaga yang didasarkan kepada prinsip-prinsip kapitalisme modern. Namun demikian, baginya, seraya mengutip Nurcholish, BMI tetap penting sebagai “simbol komunitas Muslim dan upaya pencapaian cita-citanya di tengah masyarakat Indonesia” (hlm. 310).

Tulisan Steenbrink, “Recapturing the Past: Historical Studies by IAIN-Staff,” juga sejalan dengan dan makin menegaskan apa yang dikemukakan Taufik di atas, khususnya sehubungan dengan peran yang dimainkan para menteri agama. Tema tulisan Steenbrink adalah pendidikan tinggi Islam di Indonesia, yang sejak 1960-an menunjukkan kecenderungan baru dengan dikirimnya sejumlah sarjana Muslim ke universitas Barat. Steenbrink melihatnya dalam kasus IAIN, lembaga pendidikan tinggi paling massif di Indonesia yang sebelumnya sangat terasa dominasi para lulusan berbagai lembaga pendidikan tinggi di Timur Tengah. Belakangan, kecenderungannya agar berubah. Sambil mengutip Mona Abaza, Steenbrink menyatakan, “karir-karir paling cemerlang disediakan bagi mereka yang telah memperoleh pendidikan tambahan di negara-negara Barat” (hlm. 160). Dalam tulisan

ini, kasus spesifik yang ditelaah Steenbrink adalah studi-studi sejarah yang dilakukan oleh para staf IAIN dalam Program Pasca Sarjana, beberapa di antaranya di universitas luar negeri.

Seperti dikatakannya sendiri, Federspiel tidak melibatkan diri dalam haru-biru debat seputar neo-modernisme di Indonesia. Ia menulis tentang karya-karya kesarjanaan Siradjuddin Abbas (terutama buku-pegangan *40 Masalah Agama*), seorang tradisional penganut mazhab Syâfi'î, mantan Ketua Perti dan pendukung Soekarno yang karir politiknya langsung "habis" dengan naiknya Orde Baru. Selain tulisan Liddle dan beberapa yang lain yang masih akan disinggung di bawah, tulisan ini dapat dianggap sebagai wakil "suara lain" dalam kumpulan ini. Dalam karyanya, Abbas memang banyak memberi tanggapan kritis terhadap modernisme Islam, terutama dalam masalah-masalah ibadah ritual Islam. Menurut Federspiel, dalam konteks perkembangan Islam yang dibahas di atas, relevansi *40 Masalah Agama* mungkin sudah sangat berkurang. Tetapi, tambahannya, sebagai buku-pegangan menurut mazhab Syâfi'î, karya ini tetap berguna bagi mereka yang ingin mengetahui cara-cara ritual keagamaan yang benar. Dan, seperti sudah disinggung Taufik, bukankah keberagaman makin meningkat belakangan ini?

Sementara itu, Moeslim Abdurrahman menyajikan sumbangan tulisan yang unik dalam kumpulan ini. Dalam "Ritual Devided: Hajj Tours in Capitalist Era Indonesia," ia menyajikan paparan antropologis sangat menarik mengenai haji dan kapitalisme di masa Orde Baru. Ia merefleksikan pengalamannya dikontrak tiga kali sebagai pembimbing haji kelas menengah oleh sebuah biro perjalanan haji. Bersamanya, dikontrak pula sejumlah artis dan tokoh lainnya.

Moeslim terperangah menemukan kontras yang sangat kentara antara apa yang dipelajarinya sebagai esensi haji dengan yang dipraktikkan jamaah kelas menengah ini: ketika haji sudah menjadi tur 14 hari; dengan hotel bintang lima dan bus-bus ber-AC; di mana beberapa jamaah perempuannya pergi tanpa *mu'trim*, berjilbab sambil merokok, membaca bukan buku manasik haji melainkan majalah pop, dan bersuara lantang dalam *talbiyah*; ketika pulang mengenakan gelar *hajjah*; dan seterusnya. Dalam kasus ini, haji berubah fungsi: dari ibadah yang dimaksudkan antara lain untuk memperkuat kesadaran keumatan dan egalitarianisme Islam (yang antara lain disimbolkan dengan seragam *i'trâm*), menjadi ibadah ritual yang justru memecah belah dan mempertegas kelas-kelas sosial.

Moeslim diam-diam, kadang agak terus terang, sedang nyinyir

mengkarikaturi apa yang sering dibanggakan — juga oleh sementara pendukung paradigma baru Islam di atas, paradigma neo-modernisme Islam — sebagai tingkat keberagamaan kelas menengah Muslim yang makin meningkat. Bagi mereka, haji bukan lagi ibadah untuk menegaskan kembali identitas keagamaan, tapi simbol status dan kelas sosial.

Tulisan ini memberi bobot terhadap apa yang sudah dikatakan Taufik seperti disinggung di atas, yakni mengenai beberapa kalangan yang mengkritik paradigma neo-modernisme Islam sebagai seakan merestui makin lebarnya jurang kaya-miskin. Di bagian akhir tulisannya, Moeslim menyatakan: “Belakangan ini, karya-karya sarjana Islam yang terkemuka terus menekankan pentingnya konsep *tawhid*, kesatuan masyarakat Muslim di bawah naungan Keesaan Allah. Namun, para sarjana itu telah mengabaikan jurang ekonomi yang besar antara sektor-sektor masyarakat Muslim di perkotaan yang mulai menampakkan diri dalam praktik keagamaan” (hlm. 131). Dalam rujukannya, ia secara khusus menyebut Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat, Amien Rais, A.M. Saifuddin dan Kuntowijoyo.

Paradigma yang Berpusat pada Islam

Pada bagian awal tulisan ini, sudah saya sebutkan bahwa makna penting lain, ketiga, dari penerbitan buku kumpulan ini adalah bahwa ia mengindikasikan makin pentingnya posisi Islam dalam studi-studi mengenai Indonesia oleh para Indonesianis. Dalam pengantarannya, Woodward antara lain panjang-lebar membahas kecenderungan ini. Menurutnya, karena berbagai alasan, kini tumbuh paradigma yang berpusat pada Islam (*Islam-centered paradigm*) dalam studi para Indonesianis.

Dalam tulisan itu, Woodward membahas dua fenomena yang saling terkait: (1) bagaimana pemahaman Barat mengenai Islam memberi sumbangan kepada berkembangnya sebuah struktur paradigmatis yang meletakkan Islam pada posisi pinggiran dalam masyarakat dan kebudayaan Indonesia; dan (2) bagaimana paradigma ini ditantang oleh berbagai perkembangan mutakhir dalam studi-studi mengenai Islam dan Indonesia, serta — yang mungkin lebih penting lagi — oleh berbagai perkembangan sosial dan teologis dalam masyarakat Muslim di Indonesia sendiri.

Dalam butir pertama di atas, tulisan Woodward memperkuat apa yang sudah dirintis William Roff dan beberapa sarjana lain.¹⁴ Woodward melacak akar-akar pengabaian Islam oleh para Indonesianis hingga ke periode orientalisme Inggris dan Belanda. Menurutnya, mar-

ginalisasi Islam dalam studi-studi mengenai Indonesia dapat dinisbatkan kepada kombinasi tiga sebab yang kompleks: pemahaman Protestan mengenai agama, kebijakan kolonial, dan — dalam beberapa dekade terakhir — pengaruh pemahaman Islam Weberian sebagai sebuah agama yang bercirikan *ethical prophecy*.

Menurut Woodward, orientalisme Inggris dan Belanda, yang terutama sangat diwarnai oleh faktor pertama dan kedua di atas, diwakili oleh Sir Thomas Stamford Raffles, Lembaga Bahasa dan Kesusastraan Jawa (yang didirikan oleh J.F.C. Gericke, seorang penerjemah Injil, di Surakarta pada 1832), dan C. Snouck Hurgronje. Dalam karya pejabat kolonial Inggris dan orientalis Raffles, *The History of Java*, Islam dipandang sebagai agama yang korup dan hina, yang menyebabkan runtuhnya peradaban Jawa “klasik”. Sedang kaitan erat antara keserjanaan kolonial dan keserjanaan misionaris tampak “terlembagakan” dalam Lembaga Bahasa dan Kesusastraan Jawa dan karya-karya Hurgronje.

Setelah Indonesia merdeka, tambah Woodward, warisan orientalisme Inggris dan Belanda di atas sangat terasa jejaknya pada karya beberapa Indonesianis asal Amerika Serikat terutama Clifford Geertz dan Benedict Anderson. “Keduanya,” tulis Woodward, “mendengungkan kembali tema-tema umum dalam orientalisme Belanda, tetapi menerapkan kategori-kategori analitis Weberian, bukan orientalis” (hlm. 29). Pandangan Geertz tentang Islam, oleh Woodward dianggap “mendengungkan kembali pendekatan Snouck Hurgronje yang berpusat pada fiqih (*fiqh-centered*)” (hlm. 29), dan karya besarnya, *The Religion of Java*, disebut sebagai “pernyataan kembali yang elegan dan reformulasi teoritis pandangan-pandangan kolonial mengenai Islam” (hlm. 31). Selain pada karya-karya kedua sarjana itu, jejak-jejak orientalisme Inggris dan Belanda juga terasa pada karya-karya James Siegel, Shelly Errington, dan M.C. Ricklefs.

Yang menarik, Woodward juga menyinggung pandangan retrospektif Geertz mengenai tumbuhnya minat kepada Islam di kalangan Indonesianis selama dua dekade terakhir. Dalam karyanya yang terakhir, *After the Facts* (1995), Geertz mengemukakan, tumbuhnya minat kepada Islam dapat dinisbatkan kepada pengaruh program pemerintah yang mendorong toleransi agama dan mengancam retorika “pengkafiran” terhadap pihak lain. Menurut Woodward, hal ini dapat dipahami mengingat karya para antropolog generasi baru yang diacu Geertz (misalnya Hefner, Bowen dan Woodward sendiri) adalah karya-karya yang terbit pada 1980-an, yakni ketika paradigma neo-

modernisme Islam dapat dikatakan sudah *established*. Namun demikian, tambah Woodward, harus diingat bahwa penelitian lapangan mereka sendiri dilakukan pada dekade 1970-an, “sebelum neo-modernisme tampil sebagai kekuatan utama dalam wacana publik di Indonesia dan sebelum para jenderal dan pejabat negara terbiasa memulai pidato mereka dengan salam dalam bahasa Arab”. Dengan kata lain, seperti dinyatakan Bowen, “sebagian besar partisipan dalam wacana ini tidak punya niat awal untuk menjadi Islamis” (hlm. 15).

Woodward juga membenarkan pernyataan Geertz bahwa tumbuhnya minat serius para Indonesianis terhadap Islam disebabkan oleh kebangkitan Islam sepanjang dua dekade terakhir. Tetapi ia juga menambahkan, hal itu juga disebabkan tiga faktor lain: minat kepada Islam yang lebih besar yang diakibatkan oleh berkembangnya fundamentalisme dan revolusi Iran; perubahan teoretis dalam antropologi dan disiplin-disiplin terkait terhadap studi mengenai teks-teks keagamaan dan penggunaannya sebagai “model bagi” struktur politik dan sosial — yang terutama diilhami oleh studi-studi Tambiah mengenai agama Budha di Thailand; dan studi-studi yang lebih mendalam atas naskah-naskah Islam oleh para antropolog, ilmuwan politik, dan Indonesianis lainnya.

Semua perkembangan di atas, tambah Woodward, telah menyebabkan tumbuhnya paradigma yang berpusat pada Islam dalam studi-studi Indonesia, dan itu berarti pengambilan jarak dari orientalisme yang anti-Islam pada masa kolonial maupun awal kemerdekaan. Mengutip Bowen lagi, Woodward bahkan menyatakan telah terjadinya “Islamisasi studi-studi Indonesia” (hlm. 35).

Dalam kumpulan yang disuntingnya ini, apa yang diindikasikan Woodward di atas tampak dalam sumbangan tulisan Lucy Whalley tentang Islam dan gender di Minangkabau, Ronald Bull tentang aspek-aspek metaforis wacana Islam Indonesia sekitar pembangunan, dan Katherine C. Kolstad tentang penggunaan retorika Islam dalam kasus perlawanan massa kota terhadap pemerintah (peristiwa berdarah Tanjung Priok). Bersama tulisan Liddle dan Federspiel, tulisan-tulisan ini juga menampilkan “suara-suara lain” yang bukan neo-modernis: modernis “konvensional” (Whalley); “transformis” (Bull) dan skripturalis (Kolstad). Tetapi, dalam konteks perubahan paradigma yang dibicarakan Woodward, para Indonesianis di atas dapat disebut sebagai *newcomers*, berbeda dari misalnya Steenbrink, Federspiel, Hefner dan Woodward sendiri. Sekalipun demikian, kita masih perlu menunggu karya mereka yang selanjutnya.

Catatan Penutup

Sudah berkali-kali saya menyebut nama Mark Woodward di atas. Apa boleh buat: antropolog inilah salah satu motor di balik rangkaian konferensi, dan buku, ini. Masih ada beberapa gagasannya yang menarik untuk didiskusikan. Karena keterbatasan ruang, saya hanya akan selintas menyinggung dua di antaranya di bawah ini.

Pertama, Woodward memandang bahwa konferensi yang mengawali buku ini bukan saja merupakan peristiwa akademis, melainkan juga peristiwa dialog antarkebudayaan dan dialog antaragama. Sumbangan Nurcholish, Taufik dan Moeslim, harus dibaca sebagai pernyataan-pernyataan teologis yang *self-affirming*. Sedang sumbangan para sarjana Barat, meskipun tidak langsung bercorak teologis, menampilkan analisis yang dapat dipahami oleh kaum Muslim di Indonesia sebagai *faith-affirming* atau — sebaliknya — *faith-denying* (hlm. 5). Butir ini antara lain menegaskan posisi dan urgensi dialog. Kata Woodward, “Ilmuwan sosial tidak bisa menjadi teolog, tetapi ia juga tidak dapat *mengabaikan* teolog” (hlm. 40).

Tetapi, hal ini juga akan menghindarkan salah kaprah seperti yang dikisahkan Hefner dalam tulisannya: karena profesinya yang antropolog, ia “diinterogasi” seorang fungsionaris ICMI yang rupanya geram membaca (mungkin malah sekadar mendengar secara sambil lalu) trikotomi Geertz. Dengan senyum kecut, si fungsionaris itu berkata:

Para antropolog percaya bahwa kaum Muslim, pemerintah, dan masyarakat tidak bisa kerja sama. Mereka selalu bersaing. ... Tujuan organisasi kami adalah membuktikan bahwa Geertz salah. Alih-alih bercerai-berai dan saling bermusuhan, seperti yang diyakini para antropolog, kami ingin menunjukkan bahwa aliran yang dipaparkan Geertz — santri, priyayi, dan abangan — dapat bekerja sama demi kemajuan bangsa dan umat. Tesis Geertz itu kacau, dan kami akan menunjukkan bahwa antropologi salah (hlm. 292).

Gambaran kawan ICMI ini mengenai Geertz tentu tidak tepat. Tetapi yang lebih parah adalah posisi bacanya yang salah kaprah: ia membaca karya ilmuwan sosial seakan membaca ayat al-Qur’ân atau sebuah hadis Nabi.

Kedua, Woodward berpendapat bahwa studi-studi mengenai Islam di Indonesia oleh sarjana-sarjana non-Indonesia sudah menjadi bagian dari wacana Islam di Indonesia. Katanya, “Secara aman dapat diasumsikan bahwa studi-studi mengenai Islam di Indonesia akan dibaca oleh kaum Muslim Indonesia, bahwa karya-karya mereka akan dibaca secara teologis, dan bahwa bacaan-bacaan ini bisa jadi merupakan unsur wacana sosial, politis dan teologis” (hlm. 137).

Saya kira pernyataan di atas tepat. Akan tetapi, apa yang dikatakan itu juga bisa mengandung bahaya, yakni ketika seorang Indonesianis asing terjebak ke dalam *committed scholarship* yang bisa mempengaruhi kerja kesarjanaannya karena terganggu obyektivitas analisisnya. Dalam hal seperti ini, dialog antarkebudayaan dan antaragama pun menjadi tidak berharga, karena ukuran kebenaran ditentukan oleh komitmen yang bersifat partisan.

Akhirul Kalam, cukup disayangkan bahwa beberapa kesalahan cetak masih ditemukan dalam buku ini. Selain itu, tidak ada indeks dan keterangan mengenai para kontributor. Lepas dari itu, buku ini jelas merupakan sumbangan berarti bagi studi-studi Islam di Indonesia.

Catatan Akhir

1. Lihat John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1992), hlm. 172.
2. Tulisan Moeslim Abdurrahman yang dikutip Woodward adalah kolomnya dalam *Tempo*, 18 Desember 1993.
3. Contoh yang diberikan Nurcholish adalah sistem penanggalan Jawa yang sangat jelas pengaruh Islamnya dan ketetapan pribadi Presiden Suharto untuk lebih menghargai penanggalan ini daripada penanggalan Barat dalam menghitung hari ulang tahunnya.
4. Lihat *Studia Islamika*, Vol. 1 (1994), No. 1, hlm. 55-77.
5. Untuk perbandingan, menarik juga untuk melihat bagaimana kata-kata yang dipinjam dari peradaban Barat (nasionalisme, demokrasi, revolusi, dan lainnya) dimanfaatkan untuk kepentingan yang berbeda, bahkan bertentangan, dalam sejarah Indonesia. Untuk hal ini, lihat antara lain Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* (Jakarta: Gramedia, 1997), Vol. 1, hlm. 167-173.
6. Setelah membahas dua makna "Gus", Woodward antara lain menyatakan bahwa, setelah menunaikan ibadah haji, Abdurrahman mestinya kini menggunakan gelar "Kyai Haji Agung". Hanya karena egalitarianismenya, Abdurrahman masih bersedia dipanggil "Gus Dur". Pernyataan ini cukup aneh, mengingat gelar itu tetap sangat terasa aura feodalistiknya. Itulah sebabnya mengapa beberapa tokoh muda NU, misalnya Masdar Farid Mas'udi (Direktur P3M) dan Abdul Aziz (peneliti pada Litbang Depag RI), yang punya hubungan dekat dengan Abdurrahman, tidak mau memanggil Abdurrahman dengan "Gus Dur". Mereka lebih suka memanggilnya "Mas Dur" saja.
7. Lihat misalnya M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996); Bahtiar Effendy, "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia," disertasi doktor pada Ohio State University, Amerika Serikat, 1994; Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 2 (1995), No. 3, hlm. 1-76; dan Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual 'Ulamā': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought," *Studia Islamika*, Vol. 4 (1997), No. 1, hlm. 29-81.
8. Lihat terutama tulisan-tulisannya yang baru-baru ini dikumpulkan dalam R. William Liddle, *Islam, Politik dan Modernisasi* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997). Dalam "Improvisasi Perubahan Budaya Politik: Tiga Kasus Indonesia," tulisan pertama dalam kumpulan ini, Liddle bahkan memberi apresiasi yang sangat besar kepada Nurcholish Madjid (selain Goenawan Mohamad dan Sjahrir).
9. Secara terus terang ini dinyatakannya dalam pendahuluan buku terbarunya dalam bahasa Inggris, berjudul *Leadership and Culture in Indonesian Politics* (Sydney: Allen & Unwin, 1996). Liddle memandang Orde Baru sebagai sebuah model kekuasaan personal, sebagai sebuah — seperti judul bab 1 bukunya — "Suharto's Indonesia." Untuk komentar kritis atas buku ini, lihat tinjauan Eep Saifullah Fatah, "Determinisme Suharto dan Masa Depan Orde Baru," *Studia Islamika*, Vol. 4 (1997), No. 2, hlm. 187-204.
10. Lihat juga tulisannya yang lebih khusus mengenai ICMI dalam R. William Liddle, "ICMI dan Masa Depan Politik Islam di Indonesia," dalam Nasrullah

Ali-Fauzi (ed.), *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 201-223. Lihat juga "Giliran Islam di dalam Politik Indonesia: Sebuah Penjelasan Berpusat-Negara," dalam Liddle, *Islam, Politik dan Modernisasi*, hlm. 65-99.

11. Sehubungan dengan butir ini, penilaian Taufik Abdullah mengenai Liddle layak disimak. Kata Taufik: "Bill Liddle adalah seorang ahli ilmu politik. ... Ia pulalah seorang yang empiris dalam arti ia lebih suka memahami peristiwa politik berdasarkan dinamika dan interaksi politik (dan sosial-ekonomi) yang terjadi. Ia tidak mencoba menebak-nebak makna kultural dan simbolik di belakang segala pola perilaku politik. Interpretasi kultural terhadap politik bukanlah 'cangkir kopinya', betapa pun mungkin, sebagai seorang ilmuwan yang berwawasan luas, ia bisa menghargai pendekatan ini. Ia bukan pula seorang ilmuwan yang melihat peristiwa politik dari kacamata 'sejarah kontemporer', yang cenderung mencari keterangan dari sejarah. Ia mencari jawab dari struktur dan dinamika kontemporer politik, bukan dari sejarah yang berbicara 'asal-usul'. Ketika sebuah pikiran atau tindakan telah dipantulkan ke wilayah publik politik, maka Liddle akan melihatnya sebagai sebuah peristiwa politik yang harus dipahami dan diterangkan dari logika politik itu sendiri. Maka kita pun mendapatkan sebuah analisis politik yang keras, tanpa 'kecengengan puitis', yang kadang-kadang bisa terpancut dari pendekatan kultural dan sejarah." Lihat Taufik Abdullah, "Pengantar," dalam Liddle, *Islam, Politik dan Modernisasi*, hlm. xvii-xviii.
12. Abdullah, "Pengantar," hlm. xviii.
13. Ini perkara cukup rumit yang butuh ruang agak luas untuk mendiskusikannya. Dalam tinjauan *bukan* atas buku Liddle seperti ini, mungkin catatan kaki yang mengindikasikan saja sudah cukup, sementara ini. Dalam "Prakata," untuk *Islam, Politik dan Modernisasi* (juga dalam "RMS"), Liddle antara lain menceritakan ketertarikannya kepada Islam sebagai fenomena politik di Indonesia. Ia menyebutkan, dalam tulisan-tulisannya, ia mengkritik kebijakan Ali Moertopo cs. yang mengasingkan para politisi eks-Masyumi yang dicap ekstrem kanan dan dicurigai masih ingin mendirikan negara Islam. Menurutnya, hal itu hanya akan memperburuk keadaan. Katanya lebih lanjut, yang paling menarik perhatiannya adalah usaha kaum muda modernis Islam (Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Aswab Mahasin, Djohan Effendy, Ahmad Wahib), lalu menyusul Abdurrahman Wahid, untuk memikirkan kembali aspirasi politik umat Islam Indonesia — dalam berbagai bidang, lewat berbagai saluran dan lembaga. Mereka tidak tampil menakutkan bagi kalangan non-Muslim dan abangan, berbeda dari Masyumi pada 1950-an. Sayangnya, lanjutnya, "perkembangan positif itu ternyata tidak dilanjutkan pada dasawarsa 1990-an." Ia lalu mengutip Goenawan Mohamad, "Hubungan Islam-non Islam itu sekarang yang paling buruk." Lanjut Liddle: "Goenawan tidak tahu dengan persis kenapa hubungan Islam dan non-Islam, dan antara sesama orang Islam, memburuk belakangan ini. Tetapi dia meletakkan masalahnya dalam sejarah perkembangan yang disebutnya '*the new Muslim elite*,' yang terdiri dari bekas aktivis yang merasa dulu disingkirkan oleh penguasa." Begitu secara ringkas cerita Liddle. Nah, soalnya berkaitan dengan pernyataan Goenawan terakhir itu. Dalam konteks kaum skripturalis, mereka bukanlah orang-orang "... yang merasa dulu disingkirkan oleh penguasa." Seperti ditunjukkan Liddle sendiri, sepanjang Orde Baru, mereka memang disingkirkan penguasa. Kembali ke atas: bagaimana aspirasi dan kepentingan mereka diakomodasi?

14. Lihat William R. Roff, "Islam Obscured: Some Reflections on Studies of Islam & Society in Southeast Asia," *Archipel* 29 (1985), hlm. 7-34. Untuk karya-karya lain, lihat John R. Bowen, "Western Studies of Southeast Asian Islam: Problem of Theory and Practice," dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4, hlm. 69-85; Azyumardi Azra, "Orientalisme dan Studi Islam Asia Tenggara," *Islamika*, No. 3, Januari-Maret 1994, hlm. 108-115; dan Nurcholish Madjid, "Islam di Mata Orientalis," dalam kumpulan karangannya, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 297-318. Dalam bentuk buku, satu-satunya yang ada adalah karya Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, translated from the Dutch by Jan Steenbrink and Henry Jansen (Amsterdam: Rodopi, 1993). Untuk edisi Indonesianya, lihat Karel Steenbrink, *Kaum dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah (Bandung: Mizan, 1995).

Ihsan Ali-Fauzi adalah peneliti pada Lembaga Studi dan Pengembangan Etika Usaha (LSPEU) Indonesia, Jakarta.