

AKAR
INTELEKTUAL
POLITIK ISLAM
DI INDONESIA

Buku ini berjudul "Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia" berisi delapan bab. Yaitu pertama, Pendahuluan; kedua, Masa Depan Studi Islam di Indonesia; ketiga, Akar Kekuasaan Politik Islam di Indonesia; keempat, Akar Sosial-Politik Intelektual Islam Indonesia; kelima, Tarik Menarik antara Kelompok Islamis dan Sekularis; keenam, Dinamika Sosio Politik Intelektual di Kalangan NU; ketujuh, Kontribusi Sufisme dalam Politik di Indonesia; kedelapan, Makna Hijrah dalam Perspektif Sosial-Antropologi, kemudian Poskrip: Posisi Kajian Politik Islam dalam Ilmu-Ilmu Keislaman. Karya ini salah satu di antara sedikit tulisan yang menjelaskan politik Islam dengan memakai "kaca mata" studi ilmu-ilmu keislaman, sebab selama ini banyak kajian politik Islam hanya ditilik dari perspektif ilmu-ilmu sosial. Bagaimana pun juga politik di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari umat Islam sebagai agama yang mayoritas dianut oleh masyarakat Nusantara karena itu pendekatan ilmu-ilmu keislaman merupakan sesuatu yang niscaya. Buku ini merupakan jawabannya dan ia hadir sangat tepat di tengah menjamurnya kajian ilmu-ilmu sosial di Perguruan Tinggi Keislaman di Indonesia.

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad sering disapa KBA seorang penulis, peneliti sekaligus dosen pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh yang sangat produktif. Selain itu ia aktif memberikan seminar sebagai pembicara baik pada level lokal, nasional bahkan internasional. Sebagai penulis terkenal ia telah menghasilkan karya puluhan dalam bentuk buku, artikel jurnal dan publikasi lainnya, antara lain; *Acehnologi, Volume I-VI 2017-2018*, *Masa Depan Dunia (2018)*, *Potensi Radikalisme dan Terorisme di Aceh (2016)* semua diterbitkan oleh Bandar Publishing, *Sejarah Islam Politik Indonesia (2013)*. Atas produktivitas dan kemampuan KBA pada tahun 2011 pernah diangkat menjadi Research Fellow di University of Malaya, Kuala Lumpur. Pada tahun 2012 ditetapkan sebagai Peneliti Muda Indonesia oleh APIPI dan Biro Oktroei Roosseno. Tahun 2013 memperoleh penghargaan dari The Japan Foundation sebagai Young Muslim Intellectual di Asia Tenggara.

ISBN 978-602-52306-0-8



9 786025 230608

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, Ph.D

AKAR INTELEKTUAL POLITIK ISLAM
DI INDONESIA

H. Mutiara Fahmi, Lc, MA
Editor



Sahifah

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, Ph.D

AKAR
INTELEKTUAL
POLITIK ISLAM
DI INDONESIA

Editor

H. Mutiara Fahmi, Lc, MA



Sahifah

Muhammad Fala

**AKAR INTELEKTUAL
POLITIK ISLAM
DI INDONESIA**

—
—
—

KAMARUZZAMAN BUSTAMAN-AHMAD, Ph.D

**AKAR INTELEKTUAL
POLITIK ISLAM DI
INDONESIA**

Editor:

H. Mutiara Fahmi, Lc., MA



Sahifah

2018

AKAR INTELEKTUAL POLITIK ISLAM DI INDONESIA

Penulis:

KAMARUZZAMAN BUSTAMAN-AHMAD, Ph.D

ISBN 978-602-52306-0-8

ISBN: 978-602-52306-0-8

Editor:

H. Mutiara Fahmi, Lc., MA

Desain Sampul:

Syah Reza

Tata Letak:

Tim Sahifah

Diterbitkan atas Kerjasama:

Sahifah

Gampong Lam Duro, Tungkop Kecamatan Darussalam
Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh Kode Pos 23373
Telp. 081360104828 Email: sahiyah85@gmail.com

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry

Jl. Syekh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Cetakan Pertama, Juni 2018

*Hak cipta dilindungi Undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit*

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah kita sampaikan kepada Allah swt. yang telah mencurahkan rahmat dan kasih sayang-Nya. Salawat dan salam kita antarkan kepada Nabi Muhammad Saw. yang telah membawa risalah kebenaran kepada semua umat manusia.

Penerbit Sahifah sangat berbangga dan bersyukur karena dapat menerbitkan buku Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad (KBA). KBA seorang penulis sangat produktif yang telah menghasilkan karya puluhan dalam bentuk buku, antara lain yang sangat terkenal adalah *Acehnologi*, Volume I-VI 2017-2018, *Masa Depan Dunia* (2018), *Potensi Radikalisme dan Terorisme di Aceh* (2016) semua diterbitkan oleh Bandar Publishing, *Sejarah Islam Politik Indonesia* (2013). Dalam bentuk jurnal internasional yang bereputasi dan terindeks seperti; *Studia Islamika* (UIN Jakarta), *al-Jami'ah* (UIN Yogyakarta), *Journal of Indonesian Islam* (UIN Surabaya), serta jurnal nasional terindeks Kemenristek Dikti berjumlah puluhan. Ia merupakan dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh yang karyanya menjadi rujukan tidak hanya penulis nasional tetapi juga internasional.

Atas produktivitas dan kemampuan KBA pada tahun 2011 pernah diangkat menjadi *Research Fellow* di University of Malaya, Kuala Lumpur. Pada tahun 2012 ditetapkan sebagai *Peneliti Muda Indonesia* oleh AIPI dan Biro Oktroei Rooseno. Tahun 2013 memperoleh penghargaan dari The

Japan Foundation sebagai *Young Muslim Intellectual* di Asia Tenggara. Sederet prestasi ini merupakan pencapaian yang cukup membanggakan bagi UIN Ar-Raniry dan Masyarakat Aceh ditengah usia yang masih relatif muda.

Kemudian mengenai buku ini berjudul "Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia" berisi delapan bab. Yaitu pertama, Pendahuluan; kedua, Masa Depan Studi Islam di Indonesia; ketiga, Akar Kekuasaan Politik Islam di Indonesia; keempat, Akar Sosial-Politik Intelektual Islam Indonesia; kelima, Tarik Menarik antara Kelompok Islamis dan Sekularis; keenam, Dinamika Sosio Politik Intelektual di Kalangan NU; ketujuh, Kontribusi Sufisme dalam Politik di Indonesia; kedelapan, Makna Hijrah dalam Perspektif Sosial-Antropologi, kemudian Poskrip: Posisi Kajian Politik Islam dalam Ilmu-Ilmu Keislaman. Buku ini jelas memberikan warna dan perspektif yang dalam tentang kajian tentang politik Islam dalam studi ilmu-ilmu keislaman apalagi karena ditulis oleh intelektual sekaliber KBA.

Ucapan terima kasih yang pertama kepada Bapak Dr. Khairuddin, M.Ag (Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry) dan seluruh jajarannya yang telah memberikan dukungan penuh sehingga buku ini dapat terbit. Kedua kepada KBA yang memberikan naskahnya untuk diterbitkan, ketiga kepada seluruh pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu. Semoga karya ini menjadi amal ibadah disisi Allah, amin. []

Darussalam, Juni 2018

Penerbit

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ~	iii
DAFTAR ISI ~	v
BAB I PENDAHULUAN ~	1
BAB II MASA DEPAN STUDI ISLAM DI INDONESIA ~	13
BAB III AKAR KEKUASAAN POLITIK ISLAM DI INDONESIA ~	27
BAB IV AKAR SOSIAL-POLITIK INTELEKTUAL ISLAM INDONESIA ~	45
BAB V TARIK MENARIK KELOMPOK ISLAMIS DAN SEKULARIS ~	75
BAB VI DINAMIKA SOSIO POLITIK INTELEKTUAL DI KALANGAN NU ~	107
BAB VII KONTRIBUSI SUFISME DALAM POLITIK DI INDONESIA ~	129
BAB VIII MAKNA HIJRAH DALAM PERSPEKTIF SOSIAL-ANTROPOLOGI ~	149
POSKRIP: POSISI KAJIAN POLITIK ISLAM DALAM ILMU-ILMU KEISLAMAN ~	161
DAFTAR PUSTAKA ~	173

BAB I

PENDAHULUAN

1.

Buku ini hadir sebagai bagian dari bagaimana pola memahami keberadaan Politik Islam di Indonesia. Karena bukan sudah kajian yang amat mendalam, maka bab-bab dalam buku ini hanya menyoroti keterkaitan antara Politik Islam dengan isu-isu kekinian yang telah dan sedang terjadi di Indonesia. Adapun isu-isu yang disorot dalam buku ini adalah penjelajahan konsep kebangsaan Indonesia dengan keberadaan Islam sebagai sebuah kekuatan politik; survey bibliografis mengenai pemikiran politik Islam; kontestasi antara kelompok Islamis dan sekularis di Indonesia paska-Order Baru; melacak peran NU dalam kancah politik Indonesia; mengkaji bagaimana aspek sosio-historis yang memberikan kontribusi yang amat penting terhadap isu terorisme; dan terakhir keterkaitan sufisme dengan situasi perpolitikan di Indonesia.

Dari beberapa isu di atas memang sudah banyak dikaji dan dikupas, baik dalam bentuk penelitian, tesis, disertasi, buku-buku ilmiah, hingga opini yang berkembang di surat kabar. Isu Islam sebagai kekuatan politik dengan fondasi kebangsaan merupakan isu yang muncul sejak Indonesia belum merdeka. Hingga hari ini telah banyak karya dan pandangan yang mengkaji secara komprehensif bagaimana bentuk dan format kebangsaan ini. Disini teori-teori yang berkembang pun sudah tidak sedikit, namun karya-karya

seperti Benedict Anderson,¹ Clifford Geertz,² dan beberapa indonesianis lainnya yang mendominasi literatur kajian politik dan keberadaan kekuatan Islam di dalamnya.³ Namun genre utama dari kajian tersebut agaknya hanya ada dua yaitu "menempatkan Islam dalam perumusan ide-ide kebangsaan" dan "menempatkan aspek ke-Jawa-an dalam falsafah kenegaraan." Walaupun dalam kenyataannya, setelah keruntuhan Turki Ustmani dan bangkitnya ilmu-ilmu sosial di Barat, konsep-konsep sekularisme dan demokratisasi menjadi persoalan bagi Indonesia, ketika fondasi kebangsaan dirumuskan. Karena itu, dalam bab mengenai perumusan fondasi kebangsaan ini, ditelaah kembali mengapa sampai hari ini sebagian besar umat Islam tidak merasa puas dengan Indonesia. Hal serupa juga terjadi di Malaysia, di mana masih ada kelompok Islam –apapun nama gerakan dan aliran politik mereka – yang menganggap konsep kebangsaan Negeri Melayu ini masih dalam "masalah" karena Islam tidak dilibatkan secara holistik.

Adapun bab mengenai survei bibliografis mengenai kekuatan sosial politik Islam dalam bentuk pemikiran berusaha menampilkan bagaimana upaya umat Islam menghadapi kekuatan Orde Baru. Dengan kata lain, bagaimana cara mereka merespon dan apa saja isu yang

¹Benedict Anderson, *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World* (Manila: Ateneo de Manila University Press, 2004).

²Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960).

³Herbert Feith and Lance Castles, eds., *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1988).

dimainkan, supaya mereka mampu bertahan. Perbedaan yang mencolok adalah saat Orde Baru, negara begitu dominan mengatur rakyatnya, hingga pada persoalan sosial politik. Hal ini yang agak berbeda pada era paska-Orde Baru, di mana rakyat sudah semakin bebas memberikan ekspresi pemikirannya. Ruang demokrasi dan pluralisme telah disemai oleh para pemikir Islam. Namun, negara tidak lagi berperan sangat represif terhadap dinamika pemikiran Islam paska-Orde Baru. Dalam bab ini, lebih banyak ditampilkan karya dan upaya yang dilakukan oleh para pemikir atau penulis Islam dalam menghadapi rezim pemerintah.

Sementara itu, pada bab kontestasi kelompok Islamis dan sekularis berusaha membedah, kenapa kelompok Islam yang berwujud partai tidak bisa memanfaatkan momen reformasi untuk mendominasi kancah politik Indonesia. Dalam Pemilu 1999, Partai PDI-P yang nota bene nasionalis dan sekularis berhasil menarik minat masyarakat, walaupun kemudian Megawati tidak berhasil menjadi presiden RI. Tetapi, upaya sebagian elit politik Islam yang menghentikan langkah Gus Dur dan menaikkan Megawati juga sebagai model bahwa di dalam kancah politik Indonesia, kelompok sekular dan nasionalis selalu menjadi pilihan akhir ketika negara dalam keadaan terjepit. Begitu juga pada pemilu 2004 dan 2009, kelompok Islam lebih tertarik bergabung dengan rezim penguasa, ketimbang menjadi kelompok oposisi. Pada saat yang sama, kelompok sekularis dan nasionalis, lagi-lagi PDI-P, berhasil menempatkan sebagai kelompok oposan terhadap pemerintah SBY. Tentu saja, "evaluasi" ini tidak akan memaparkan secara komprehensif, tetapi tetap memakai kerangka "tiga I" ketika kita memahami politik Islam di

Indonesia, khususnya era Reformasi yakni: elit politik Islam lebih memperjuangkan *interest* mereka untuk duduk dalam lingkaran kekuasaan; setelah itu mereka lebih tertarik memperjuangkan *identity* mereka dalam setiap agenda politik mereka; dan terakhir, jika sudah tercapai maksud dan tujuan, biasanya mereka akan terjadi pada situasi dilemma yang pada akhir menyebabkan mereka tidak konsisten (*inconsistency*). "Tiga I" inilah yang menjadi catatan politik ketika memahami dinamika politik Islam paska-Orde Baru.⁴

Untuk mengambil contoh bagaimana sebagian umat Islam "memanfaatkan" situasi politik di Indonesia, maka bab berikutnya adalah upaya untuk memahami peran NU (Nahdhatul Ulama) dalam konstelasi politik. Tentu saja, sudah banyak karya yang mengupas peran NU baik sebagai kekuatan sosial keagamaan, maupun sosial politik, khususnya evolusi NU dalam wajah partai politik. Dalam hal ini, peran NU di Indonesia sudah bisa dilihat sejak awal berdirinya gerakan ini, hingga bersinggungan dengan negara. Dari awal kemunculannya, NU berusaha merespon persoalan "kekhilafahan" di Timur Tengah, di mana kemudian hal ini pula yang membedakan gerakan ini dengan Muhammadiyah.⁵ Setelah itu, peran mereka dalam menghadapi penjajah Belanda, di mana kekuatan fatwa menjadi nafas bagi anggota

⁴Lihat juga Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Dinamika Islam Politik Di Indonesia Pada Era Reformasi (1998-2001)," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41,1(2003): 69-106. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Respons Islam Politik Dalam Gerakan Reformasi Di Indonesia (1998-2001)" (M.A. Thesis, University of Malaya, 2004).

⁵Lihat kajian awalnya dalam Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (London: Oxford University Press, 1973).

NU dan masyarakat untuk menghalau Belanda dari Indonesia.⁶ Saat Indonesia merdeka NU juga "selalu punya peran penting" dalam tata kelola administrasi negara yaitu keterlibatannya dalam Departemen atau Kementrian Agama. Saat terjadi Revolusi, NU juga terlibat aktif dalam memobilisasi massa untuk menghancurkan kekuatan PKI. Pada era Orde Baru, NU dianggap sebagai gerakan keagamaan yang paling aktif bersinggungan dengan rezim penguasa hingga masa kejatuhannya. Demikian pula, para Reformasi NU membidani beberapa kekuatan partai politik dan berhasil menempatkan Gus Dur sebagai Presiden RI ketiga.⁷

Pada bab selanjutnya, digambarkan bagaimana isu terorisme yang begitu mencuat pada era Reformasi dikaitkan dengan keberadaan beberapa jaringan kekuatan Islam. Bab ini tentu saja sebagai *unfinished project*, karena persoalan radikalisme dan terorisme merupakan gejala global, di mana Indonesia tidak bisa mengesampingkan kekuatan tersebut. Karena itu, bab ini hanya berusaha untuk memaparkan diskusi tambahan mengenai keberadaan terorisme di Indonesia dan bagaimana pengaruhnya terhadap keberadaan umat Islam di Indonesia. Harus diakui bahwa selama 10

⁶Amiq, "Two Fatwās on Jihād against the Dutch Colonization in Indonesia: A Prosopographical Approach to the Study of *Fatwā*," *Studia Islamika* 5,3(1998): 77-14.

⁷Agus Muhammad, "Gus Dur Versus Parlemen: Pertarungan Tanpa Aturan Main," dalam *Neraca Gus Dur Di Panggung Kekuasaan*, Jakarta: Lakpesdam., ed. Khamami Zada (Jakarta: LAKPESDAM, 2002). Paridah S. Samad, *Gus Dur: A Peculiar Leader in Indonesia's Political Agony* (Kuala Lumpur: Penerbitan Salafi, 2000). Ali As'ad, *Kesaksian Yang Benar: Gus Dur Bersih* (Jakarta: FKB RI, 2001).

tahun terakhir, fenomenasi radikalisme dan terorisme di Indonesia merupakan gejala yang hampir dapat ditemui di beberapa kawasan di negeri ini. Bahkan, hampir setiap tahun, isu ini menjadi bagian penting dalam perjalanan bangsa Indonesia.

Berikutnya, merupakan kajian kelaziman di Indonesia yaitu posisi sufi dalam politik Islam. Hal ini disebabkan bahwa sejak kedatangan hingga hari ini, sufi telah memainkan peran penting dalam persoalan kebangsaan di Indonesia. Diakui atau tidak, tasawuf atau persoalan kebatinan dalam kajian Islam sudah begitu akrab dalam tradisi tidak hanya di kalangan rakyat, tetapi juga di kalangan elit politik. Dalam bab ini, diusahakan untuk memberikan pandangan awal mengapa sufi bisa bertahan dalam setiap episode sejarah Indonesia. Tentu saja, jawaban lebih diarahkan pada persoalan kebatinan Islam, ketimbang persoalan politik itu sendiri. Dengan kata lain, orang yang perlu dengan sufi, bukan sebaliknya. Akibatnya, ketika diskusi ke-Sufi-an, selalu saja dilihat hal ini sesuatu yang "diperlukan" dan terkadang "dianggap sesat."

Adapun bab terakhir dalam buku ini adalah tentang pemaknaan hijrah dalam Islam. Konsep hijrah merupakan konsep yang paling sentral di dalam apapun yang dilakukan oleh ummat Islam dari satu proses ke proses yang berikutnya. Di sini dikupas secara mendalam makna hijrah dalam perspektif sosial-antropologi. Konsep hijrah memiliki makna dalam kajian sosial-politik pula. Karena itu, bab ini akan memperlihatkan dimensi filosofis dari perjalanan Nabi Muhammad SAW melalui setiga yaitu arah dari satu titik di

bumi dan titik berikutnya ke langit. Perjalanan ini kemudian menjadi penanggalan dalam kalender ummat Islam.

Setelah bab-bab di atas, pada bagian berikutnya disajikan bagaimana kerangka keilmuan Politik Islam atau sering disebut dengan istilah *Fiqh Siyasa*. Tujuan utama *poskrip* ini adalah memberikan pandangan awal bahwa kajian Politik Islam memiliki akar keilmuan tersendiri dan dapat dipertemukan dengan bidang-bidang ilmu lain. Adapun caranya adalah melalui karya-karya penulis dan upaya yang dilakukan untuk mempertemukan kajian politik Islam dengan ilmu lain seperti ilmu humaniora dan ilmu sosial. Diharapkan bagian ini menjadi masukan tersendiri bagi peminat kajian politik Islam untuk lebih mendekatinya melalui multi-disipliner. Sejauh ini, riset-riset mengenai Politik Islam dan Islam Politik, lebih banyak didekati melalui ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi dan antropologi. Sehingga jika disatukan muncul bidang keilmuan seperti Sosiologi Politik Islam atau Antropologi Politik Islam. Sesungguhnya model kajian seperti ini memang sudah dirintis oleh para pemikir Muslim seperti Ibn Khaldun atau Malek Bennabi. Bahkan munculnya berbagai term-term atau jargon politik lebih banyak dihasilkan melalui kajian-kajian sosiologi dan antropologi. Karena mendekati kajian *Fiqh Siyasa* melalui berbagai bidang disiplin ilmu tentu saja akan memperkaya wacana kajian ini di mana yang akan datang.

2.

Bab-bab dalam buku ini hadir saat perguliran politik Islam menemukan puncaknya pada era reformasi di Indonesia. Saat itu, teori-teori yang berkembang memang tidak luput dari hasil-hasil penelitian para sarjana sebelumnya. Misalnya dikotomi santri-abangan-priyayi yang dipopulerkan oleh Geertz⁸ masih begitu mencuat dalam berbagai diskusi politik Islam.⁹ Di samping itu, kategori melihat kekuatan Islam melalui "Islam Fundamentalism" versus "Islam Liberal" juga masih begitu mendominasi kajian keislaman, terutama dalam studi Sosiologi Politik Islam. Karenanya, mendiskusikan Politik Islam melalui pendekatan tersebut memang bukanlah barang baru. Sebelum diskusi ini, pola penghadangan konsep "Islam Modernis" dan "Islam Tradisionalis" juga telah muncul, paling tidak dari karya Deliar Noer. Namun, pada era reformasi muncul lagi istilah "Post-Tradisionalisme Islam" yang banyak dipelopori oleh kalangan pemikir muda NU. Pada saat yang sama, Ronald Lukens-Bull memunculkan istilah "Klasikalist" untuk dihadapkan dengan istilah "Reformis." Bagi Ronald, "Klasikalist" adalah kelompok yang menggunakan teks-teks

⁸Geertz, *The Religion of Java*. Clifford Geertz, "The Religion of Java," dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, dan Yasmin Hussain (Singapore: ISEAS, 1985).

⁹Azyumardi Azra, "The Rise of Muslim Elite Schools: A New Pattern of "Santrization" in Indonesia," *Al-Jami'ah* XII, no. 64 (1999). 63-78. Azyumardi Azra, "Prasangka Santri-Abangan," dalam *Islam Di Tengah Arus Transisi*, ed. Abdul Mu'nim DZ (Jakarta: Kompas, 2000). Hajriyanto Y. Thohari, ""Negara Santri": Menengok Tesis Cak Nur," dalam *Islam Di Tengah Arus Transisi*, ed. Abdul Mu'nim D.Z (Jakarta: Kompas, 2000). Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru: Pemetaan, Wacana Ideologi Dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi, 2004).

Islam klasik dan afiliasi mereka dengan pesantren dan NU.¹⁰ Adapun "Reformis" dirujuk pada pada organisasi Muhammadiyah yang ingin melakukan reformasi di Indonesia dengan merujuk pada sumber-sumber skripural.¹¹ Disini tipologi yang muncul lebih disebabkan pada cara pandang mengenai produksi pengetahuan Islam berikut dengan sumbernya. Dengan kata lain, istilah kuncinya adalah "pesantren," "santri", dan "kitab kuning."

Adapun varian yang lebih menarik ditampilkan oleh Abdul Munir Mul Khan dari hasil penelitian lapangannya di salah satu daerah di Jawa. Munir memusatkan perhatiannya pada kawasan yang diklaim sebagai Muhammadiyah. Setelah melakukan risetnya, Munir membuat sebuah tipologi: *Munas* (Muhammadiyah-Nasional), *Marmud* (Muhammadiyah-Marheinis), dan *Munu* (Muhammadiyah-NU). Disamping varian lainnya seperti *Al-Ikhlās* dan *Kyai Dahlan*.¹² Disini Munir merujuk konsep *Munu* sebagai "neo-tradisionalis" dan *Munas* dan *Marmud* adalah "neo-sinkretis."¹³ tentu saja, sepintas dapat dipahami masing-masing konsep varian tersebut. *Munas* merujuk pada kategori kepengikutan orang Muhammadiyah sesuai dengan kategori atau generalisasi mengenai Muhammadiyah secara keseluruhan. Adapun *Marmud* adalah kategori yang dipakai untuk melihat bagaimana orang Muhammadiyah menggunakan ide-ide

¹⁰Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).14.

¹¹Ibid.

¹²Abdul Munir Mul Khan, *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang, 2000).248.

¹³Ibid.

Marheinis. Sementara *Munu* dapat dipahami kategori orang Muhammadiyah yang tetap mengamalkan beberapa tradisi yang diklaim sebagai "milik" NU. Titik tekan disini adalah melihat kepengikutan orang Muhammadiyah, bukan di sekolah atau pesantren, melainkan di pedesaan di mana agama menjadi spirit utama dalam kehidupan sosial mereka. Artinya, konsep yang dimunculkan lebih merupakan sebuah hasil analisa yang menggunakan teori-teori dari Weberian.¹⁴

Geertz ketika mengkaji kehidupan beragama di salah satu desa di Jawa menggunakan teori-teori yang muncul dari Weber.¹⁵ Artinya, disini yang ditekankan bagaimana dampak dari "rasionalisasi agama" dalam kehidupan masyarakat, serta pengaruhnya dalam integrasi dan relasi sosial masyarakat, khususnya dalam bidang ekonomi. Karena itu, varian-varian keislaman yang ditampilkan oleh Geertz ini lebih merupakan

¹⁴Lihat juga kajian Bisnis Muslim di Jawa oleh Irwan Abdullah dalam Irwan Abdullah, "The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious Reform and Economic Modernization in a Central Javanese Town" (Ph.D. Thesis, Universiteit van Amsterdam, 1994). Irwan juga menggunakan pemahaman yang sama ketika menganalisa Bisnis Muslim dari Aceh. Lihat Irwan Abdullah, "Tumbuh Dan Berkembangnya Kaum Pengusaha Di Aceh (Sebuah Pengantar Ke Arah Pemahaman Konseptual)," dalam *Bersama Induk Semang: Kearifan Tradisional Dan Semangat Kewirausahaan Pedagang Pidie Aceh*, ed. Irwandar (Yogyakarta: Relief Press, 2003).

¹⁵Richard Handler, "An Interview with Clifford Geertz," *Current Anthropology* 32,5(1991). 603-13. Clifford Geertz, "An Incostant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times," *Annual Review of Anthropology* 31(2002). 1-19.

pengembangan dari pemikiran Weberian, yang kemudian juga diadopsi oleh beberapa peneliti selanjutnya.¹⁶

Lebih lanjut, jika di Jawa muncul varian dengan sangat kental aspek tradisi lokal dan hanya berpindah-pindah dalam satu pulau (Jawa). Maka dalam konteks yang lebih besar muncul juga istilah *kosmopolitan*, khususnya pada misi *merantau* orang Minangkabau.¹⁷ Konsep ini memunculkan varian baru yang *Muslim Kosmopolis* yang lebih memandang bahwa *merantau* melalui usaha bisnis, kemudian *menetap* di kawasan baru adalah satu gaya hidup tersendiri bagi sebagian umat Islam di Indonesia, khususnya orang Minangkabau. Hanya saja, *Muslim Kosmopolis* tidak sama dengan varian di atas, karena mereka tidak memikirkan hal-hal yang bersifat politis. Mereka lebih tertarik untuk bertahan hidup dalam perantauan. Sehingga mereka lebih tertarik menyesuaikan diri dengan tempat tinggal mereka, sambil memikirkan apa yang bisa membuat mereka mampu bertahan. Sehingga agama menjadi semacam alat solidaritas, ketimbang sebagai 'sumber konflik' sebagaimana dijumpai dalam varian "Muslim Modernis" dan "Muslim Tradisionalis" atau "Muslim Fundamentalis" dengan "Muslim Liberal."

Keempat varian di atas memerlukan akan kekuatan politik untuk menjamin kepentingan kelompok dengan

¹⁶Andrew Beatty, *Variasi Agama Di Jawa: Suatu Pendekatan Anthropologi*, trans. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Murai Kencana, 2001).

¹⁷Joel S. Kahn, *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World* (Singapore: Singapore University Press, 2006). Joel S. Kahn, "Anthropology as Cosmopolitan Practice?," *Anthropological Theory* 3, no. 4 (2003). 402-15.

meletakkan dan memberikan kesempatan bagi siapa pun untuk melakukan integrasi atau konflik.¹⁸ Sehingga varian ini memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap konflik internal umat Islam di Indonesia. Hal ini dimulai dari konflik antar dua organisasi terbesar untuk mendapatkan posisi-posisi strategis di lingkaran kekuasaan. Demikian pula, dalam bidang politik, kekuatan umat Islam belum dapat disatukan, sebagaimana terlihat dalam beberapa pengalaman pemilihan umum dan pemilihan presiden. Pada saat yang sama, kekuatan gerakan-gerakan Islam juga belum dapat disatukan di dalam satu wadah kekuatan utama untuk tampil terdepan untuk membela umat.

¹⁸Lihat misalnya Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: Javanese Example," *American Anthropologist* 59,1(1957). 32-54. Clifford Geertz, "Konflik Dan Intergrasi Agama Dan Masyarakat Di Mojokuto," dalam *Sejarah Dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam Di Indonesia*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).

BAB II MASA DEPAN STUDI ISLAM DI INDONESIA

1.

Bab ini bermaksud untuk memetakan sekilas tentang arah studi Islam di Indonesia. Kajian politik Islam merupakan studi yang muncul di dalam studi Islam (*dirasah islamiyah*). Karena itu, sebelum lebih jauh dikupas tentang politik Islam, sebagaimana terlihat di dalam bab-bab berikutnya, perlu ditelaah apa seharusnya yang dipikirkan oleh umat Islam dalam pembangunan studi Islam, khususnya di Indonesia. Dalam beberapa hal tertentu penulis telah melakukan pemetaan awal mengenai perkembangan studi Islam di negara ini¹⁹ dan juga pada kawasan Asia Tenggara.²⁰ Bahkan,

¹⁹Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Akh. Minhaji, *Masa Depan Pembidangan Ilmu di PTAI* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003).

baru-baru ini pengkaji menghasilkan suatu karya tentang pengetahuan lokal yang dijelaskan melalui berbagai pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora.²¹ Untuk memahami konteks masa depan, pengkaji juga telah berusaha menelisik bagaimana wujud kehidupan manusia di masa yang akan datang.²² Upaya-upaya tersebut tentu saja untuk melihat bagaimana kemungkinan perkembangan ilmu pengetahuan di masa depan, terutama ketika dimunculkan konsep *planetary civilization* (peradaban planet),²³ di mana manusia diarahkan berpikir secara global, yang dikenal dengan *global mind*.²⁴

Adapun berbagai skenario dunia telah disusun oleh berbagai lembaga-lembaga strategis di dunia ini, untuk memberikan peluang dan harapan bagi negara-negara yang mampu mendefinisikan dan mendetailkan kepentingan mereka di masa yang akan datang.²⁵ Paling tidak, ada tiga

²⁰Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory, ed., *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011).

²¹Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Acehnologi* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012). Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Acehnologi*, vol. 3, 6 vol. (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017).

²²Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Masa Depan Dunia* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2018).

²³Sam Mickey, *On The Verge of a Planetary Civilization: A Philosophy of Integral Ecology* (London: Rowman & Littlefield International, Ltd, 2014). Dario Ergas, "Foundations for the future Planetary Civilization: Spirituality" (Park of Study and Reflection Punta de Vacas, 2010).

²⁴Al Gore, *The Future* (New York: WA Allen, 2013). Lihat juga Tim O'reilly, *What's The Future and Why It's Up to Us* (New York: Harper Collins, 2017).

²⁵National Intelligence Council, "Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts" (National Intelligence Council, 2000). Alexander Dynkin, "Strategic Global

skenario besar mengenai keadaan suatu bangsa di masa depan. *Pertama*, ada negara-negara yang akan melakukan proses-proses lompatan besar untuk menjadi *great transformative state*. Negara-negara yang masuk kategori ini akan memiliki kemampuan untuk terus menyiapkan bangsanya menuju kegemilangan dengan kemajuan ICT-nya dan kemampuan untuk menjadikan alam semesta sebagai bagian untuk hidup lebih baik. *Kedua*, ada juga negara yang hanya jalan di tempat tidak memiliki kekuatan untuk mampu berada di dalam kategori *great transformative state*, karena mereka tidak memiliki perangkat untuk masuk pada kondisi tersebut. *Ketiga*, ada juga negara-negara yang menjadi *barbaric state* di mana konflik dan peperangan akan menjadi langganan negara-negara ini, sehingga mereka tidak mampu bertahan atau bahkan memiliki kemampuan untuk berstanformasi.²⁶

Kondisi dunia d atas tentu saja terjadi di kawasan-kawasan Muslim, tidak terkecuali di Indonesia, sebagai negara Muslim terbesar di dunia. Karena itu, wajah Islam di masa yang akan datang, paling tidak, akan sangat ditentukan oleh umat Islam di negara ini. Studi Islam merupakan salah kunci untuk memperlihatkan bagaimana kondisi Muslim di

Outlook: 2030" (Moscow: IMEMO RAN, 2011). National Intelligence Council, "Global Trends: Paradox of Progress" (National Intelligence Council, 2017).

²⁶Paul Raskin et al., "Bending the Curve: Toward Global Sustainability" (Sweden: Stockholm Environment Institute, 1998). Paul Raskin et al., "Branch Points: Global Scenarios and Human Choice" (Sweden: Stockholm Environment Institute, 1997). Paul Raskin et al., "Great Transition: The Promise and Lure of the Times Ahead" (Boston: Tellus Institute, 2002). Paul Raskin, "The Great Transition Today" (Boston: Tellus Institute, 2006).

Indonesia. Sejauh ini, Indonesia telah melakukan proses transformasi studi Islam yang amat signifikan, yaitu perubahan lembaga IAIN ke UIN. Model-model pengkajian Islam telah dilakukan dengan proses paradigma integrasi,²⁷ islamisasi,²⁸ dan inter-koneksi.²⁹ Penulis juga telah menawarkan suatu pendekatan dalam studi Islam yang dikenal dengan paradigma frikatifisasi ilmu.³⁰ Adapun konsep masyarakat yang digagas pun sudah mulai menemukan titik diskusi yang begitu hangat yaitu mulai dari masyarakat madani hingga ke Islam Nusantara.³¹

²⁷Azyumardi Azra, "Islamic Education and Reintegration of Sciences: Improving Islami Higher Education" (International Conference "Toward Improving the Quality of Islamic Higher Education," Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 2013), 1–11. Azyumardi Azra, "Distinctive Paradigms of Indonesian Islamic Studies" (Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS), Mataram: IAIN Mataram, 2013). Mulyadhi Kertanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy, 2005).

²⁸Abdul Hamid Abu Sulayman, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1989). Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Petaling Jaya: IIUM Press, 1996).

²⁹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010). Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah [1953-...]: Person, Knowledge, and Institution*, 2 vol. (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

³⁰Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Revised (Yogyakarta: Galang Press, 2017).

³¹Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Kontribusi Charles Taylor, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, and Henry Corbin dalam Studi Metafisika & Meta Teori terhadap Islam Nusantara di Indonesia* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017).

Proses pencarian bentuk keilmuan dan sistem masyarakat yang diinginkan merupakan persoalan pada dataran meta-teori. Dalam hal inilah, para penulis Muslim di Indonesia belum begitu tertarik untuk merumuskan bagaimana bentuk metafisika keilmuan Islam yang sesuai dengan skenario dunia di atas. Sebagai contoh, bagaimana orientasi studi Islam untuk menghadapi *planetary civilization*. Saat itu, ditandai pergeseran budaya menjadi *warisan*, agama dicari cara untuk dirasakan *spirit*-nya yang telah mengalami proses fragmentasi, mitos sudah mulai dijawab dengan kemajuan *sains* dan *teknologi*.³² Pecahan pemahaman terhadap agama di masa yang akan datang itulah yang harus dicari *spirit* nya secara substansi. Karena itu, persoalan di masa depan sangat bergantung pada beberapa tesis berikut ini.³³

Pertama, karena dunia saat ini selalu mengedepankan sains dan teknologi, maka ukuran peradaban dunia, akan diukur dari kemajuan dua hal tersebut. Namun jika sains dan teknologi gagal, maka *spirit* religi akan diminta perannya kembali, untuk mengatur tatanan dunia. Akan tetapi, jika religi tidak memiliki bentuk yang baku, sangat boleh jadi,

³²Michio Kaku, *Visions: How Science Will Revolutionize the Twenty-First Century* (Oxford: Oxford University Press, 1998). Michio Kaku, *The Future of the Mind: The Scientific Quest to Understand, Enhance and Empower The Mind* (New York: Doubleday, 2014). Michio Kaku, *Physics of the Impossible: a Scientific Exploration into the World of Phasers, Force Fields, Teleportation, and Time Travel* (New York: Doubleday, 2008). Michio Kaku, *Physics of the Future: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100* (New York: Anchor Books, 2012).

³³Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Delapan Dalil Sejarah Masa Depan Dunia," *Serambi Indonesia*, 7 Juli 2015.

sains dan teknologi, malah yang akan menghancurkan manusia itu sendiri. Saat ini, rekayasa peradaban planet memang ingin membuat manusia tinggal landas dari peradaban yang serba menginginkan energi dari bumi ke energi dari galaksi.³⁴

Kedua, kalau sains dan teknologi tidak berhasil membangunkan spirit, maka sangat boleh jadi, tatanan global (*world order*) akan perlahan-lahan runtuh. Inilah yang sangat dikhawatirkan jika dimasa depan, demokrasi dan kapitalisme, tidak dapat bertahan,³⁵ maka secara simultan, sains dan teknologi, akan menjadi “senjata makan tuan” bagi manusia. Hal ini telah terlihat dalam beberapa dekade terakhir, bahwa dampak sains dan teknologi terhadap spirit religi, ternyata tidak menunjukkan hasil yang memuaskan. Sebab sains dan teknologi, bertujuan untuk menjadikan manusia sebagai tuhan.³⁶

Ketiga, sains dan teknologi menjadi predator bagi spirit religi, maka negara-negara maju akan menguji kemampuan inteligensia mereka untuk menjadikan negara-negara ketiga sebagai tumbal.³⁷ Pola keseimbangan dunia

³⁴Kaku, *The Future of the Mind: The Scientific Quest to Understand, Enhance and Empower The Mind*.

³⁵Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014).

³⁶Kaku, *Physics of the Future: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100*.

³⁷Al Gore, *The Future*. Henry Kissinger, *World Order* (New York: Penguin Press, 2014). Marc Goodman, *Future Crime: Inside the Digital Underground and the Battle for Our Connected World* (London: Transworld Publishers, 2016).

dengan model ini, telah mengakibatkan sains dan teknologi menjadi alat pembunuh utama terhadap negara-negara yang tidak maju dalam hal tersebut.³⁸ Pola pembunuhan ini, bukanlah hanya melalui perang, tetapi juga melalui pembunuhan karakter dan nilai-nilai kemanusiaan. Karena itu, perang akan tetap menjadi pilihan utama bagi negara-negara maju, untuk tidak hanya menguji kemampuan teknologi mereka, tetapi juga untuk mengubah sistem tatanan dunia secara menyeluruh.³⁹ Kondisi ini tentu saja untuk menciptakan berbagai negara yang dikategorikan sebagai *barbaric state* atau *negara gagal*.⁴⁰

Untuk itu, merumuskan studi studi Islam di Indonesia seyogyanya juga mengamati perkembangan global, regional, nasional, dan lokal. Hal ini disebabkan skenario global selalu memiliki dampak pada sistem rekayasa sosial dan budaya di level lokal. Demikian pula, kondisi lokal juga memiliki pengaruh pada sistem reproduksi pengetahuan, yang kemudian berwujud dalam bentuk kebijakan.⁴¹ Kondisi regional juga harus dijadikan basis persiapan bentuk sistem berpikir yang akan ditanamkan pada generasi muda, di mana

³⁸George Friedman, *The Next 100 Years: A Forecast for the 21st Century* (New York: Anchor Books, 2010).

³⁹Ian Morris, *War What is it Good For? The Role of Conflict in Civilization, From Primates to Robots* (London: Profile Books, 2014).

⁴⁰Daron Acemoglu dan James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (London: Profile Books, 2012).

⁴¹Laurelyn Whitt, *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples: The Cultural Politics of Law and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Jared Diamond, *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* (New York: Viking, 2012).

mereka akan berkiprah di masa depan. Demikian pula, keadaan nasional saat ini dan jangkaan atau imajinasi kebangsaan di masa depan juga harus diambil sebagai sesuatu persiapan di dalam meletakkan kerangka dasar sistem pendidikan yang mapan.⁴²

2.

Berbagai pandangan menyebutkan bahwa Islam memiliki harapan yang cukup menjanjikan,⁴³ kendati saat ini, kondisi global agama ini begitu mengkhawatirkan.⁴⁴ Berbagai studi mengenai Islam di masa yang akan datang menunjukkan bahwa perannya akan begitu penting. Indonesia pun dipandang akan memainkan peran penting dengan

⁴²T.M. Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Hakikat Ilmu Pengetahuan Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya* (Jakarta: Kompas, 2015). Djoko Santoso, *Menggagas Indonesia Masa Depan* (Jakarta: Tebet Center 66 dan Komodo Books, 2014). Daoed Joesoef, *Studi Strategi: Logika Ketahanan dan Pembangunan Nasional* (Jakarta: Kompas, 2014). Kuntjoro-Jakti Dorojatun, *Menerawang Indonesia Pada Dasawarsa Ketiga Abad Ke-21* (Jakarta: Alfabeta, 2012).

⁴³Graham E. Fuller, *A World Without Islam* (London: Back Bay Books, 2010).

⁴⁴Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition* (New York: Harper One, 2011). Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2002).

keadaan bangsa saat ini.⁴⁵ Dua modal utama ini tentu saja akan menjadi faktor penentu untuk mengembangkan studi Islam. Di masa depan, studi Islam di Indonesia harus sampai pada dua konsep inti yaitu *control* dan *influence*. Dua kata ajaib ini memang belum mendapatkan penjelasan dari para pakar. Hal ini disebabkan paradigma studi Islam di Indonesia masih berkuat pada aspek-aspek modernisme yang berlandaskan pada humanisme, pluralisme, dan sekularisme. Cita-cita perguruan tinggi di Indonesia masih berada pada tahapan itu. Isu Islam Nusantara atau Islam Wasatiyyah sebenarnya masih memakai paradigma modernisme semata.⁴⁶ Sehingga wacana modernisme dan post-modernisme masih begitu mencuat di dalam sistem pendidikan studi Islam. Pengaruh mazhab pemikiran dari Barat dan Timur masih berada pada koridor tersebut.⁴⁷ Dengan kata lain, studi Islam di Indonesia tidak mengalami pergeseran orientasi. Dengan kata lain, masih hanya berkuat pada peneguhan nilai-nilai modernisme semata.

Dua kata di atas (*control* dan *influence*) merupakan aspek mendasar dari rekayasa ilmu pengetahuan yang dilakukan oleh negara-negara maju. Setelah mampu menguasai dan mempengaruhi, maka negara-negara tersebut

⁴⁵Raoul Oberman et al., "The Archipelago Economy: Unleashing Indonesia's Potential" (McKinsey Global Institute, 2012).

⁴⁶Tim. Penulis JNM, *Gerakan Kultural Islam Nusantara* (Yogyakarta: Jamaah Nahdiyyin Mataram, 2015). Ahmad Sahal dan Munawir Aziz, ed., *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis* (Bandung: Mizan, 2016). Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2000).

⁴⁷Hanneman Samuel, *Genealogi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia: Dari Kolonialisme Belanda Hingga Modernisme Amerika* (Jakarta: Kepik Ungu, 2010).

akan melakukan proses *imperialisme kebudayaan*. Sistem rekayasa ini kemudian memberikan pengaruh pada tiga aspek yaitu nilai, keyakinan, dan pengetahuan. Adapun tahapan nilai akan memberikan dampak pada etika, moral, tingkah laku, sistem sosial, dan sosial kebudayaan. Adapun pada tahapan keyakinan memberikan implikasi pada sistem seni, makna, dan ritual. Sementara pada aspek pengetahuan akan berdampak pada teoritisasi ilmu, meditas/kontemplasi, filsafat, dan paradigma. Di sinilah, studi Islam di Indonesia belum mampu menerjemahkan satu-satuan ilmu yang dikembangkan menjadi sistem peradaban ilmu yang mampu bermain pada tahapan *control* dan *influence*.

Kedatangan para peneliti asing tahun 1950-an telah menyusun sistem pengetahuan yang mempengaruhi cara pandang para sarjana di dalam melihat umat Islam. Proyek Islam sebagai peradaban di Chicago pada tahun 1970-an,⁴⁸ juga telah membentuk cara pandang sarjana Islam di Indonesia di dalam melihat Islam sebagai peradaban.⁴⁹ Perubahan cara pandang Islam sebagai peradaban yang

⁴⁸Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (London: The University of Chicago Press, 1988). Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vol. (Chicago: The University of Chicago Press, 1974). Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

⁴⁹Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 2005). Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2000).

kemudian dibenturkan,⁵⁰ telah diubah sebagai Islam sebagai suatu kekuatan kebudayaan, juga telah memberikan pengaruh di kalangan para sarjana Muslim di Indonesia, sebagaimana terlihat dalam wacana Islam Nusantara. Peristiwa ini persis terjadi setelah serangan 11 September 2001. Setelah itu, wacana trans-nasionalisme dan kosmopolitanisme menjadi trend baru di dalam studi Islam, yang para Muslim di Indonesia juga harus masuk di dalam wacana tersebut.⁵¹

Kondisi di atas adalah apa yang disebutkan bahwa studi Islam di Indonesia masih sebatas pada respon wacana (*response to discourse*) yang kemudian harus memiliki trend sesuai dengan rekayasa ilmu pengetahuan bangsa lain. Kekayaan khazanah di Nusantara seharusnya mampu di anjak pada tahapan yang lebih tinggi, jika pola pikir studi Islam di Indonesia ingin sampai pada tahapan *control* dan *influence*. Maksudnya, kajian metafisika, meta-teori, dan fondasi keilmuan harus digalakkan di perguruan tinggi. Kajian yang bersifat *predictive knowledge* harus dibenamkan ke dalam sistem rekayasa ilmu pengetahuan di kampus-kampus Islam di Indonesia. Selama ini, riset-riset yang dibangun adalah menafsirkan hasil rekayasa sosial dan budaya dari bangsa lain terhadap bangsa Indonesia, yang kemudian sampai pada tahapan *menghargai* dan *memahami* semata. Intinya, studi Islam harus mampu pada tahapan merekayasa peradaban. Hal ini disebabkan di Nusantara telah banyak dihasilkan sekian

⁵⁰Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London: Touchstone Books, 1997).

⁵¹Farish A Noor, Yoginder Sikand, dan Martin Van Bruinessen, *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).

peradaban besar yang harus digali spirit dan jejak peradabannya oleh generasi baru.

Pola menggerakkan studi Islam untuk memasuki era peradaban planet memang harus dipersiapkan dengan matang. Karena era ini persis terjadi setelah era globalisasi. Koneksi antara manusia sudah berusaha untuk mencapai *hypergood*.⁵² Kondisi ini memang belum sepenuhnya terjadi di Indonesia. Akan tetapi, kemungkinan rekayasa peradaban planet ini akan dilakukan pada Generasi Z. Mereka yang sekarang menjadi bagian penting dari upaya transisi dari globalisasi ke peradaban planet, tentu saja tidak menyangka akan menjadi bagian penting dalam perjalanan manusia di masa yang akan datang. Sebab itu, berbagai model kajian atau penelitian sudah mulai digagas oleh para sarjana.⁵³ Proses rekayasa ini juga tidak terkecuali di dalam menentukan desain spirit religi di dalam kehidupan sehari-hari.

Ketika modernisme hadir, maka spirit Protestanisme menjadi begitu penting, yang diambil dari pemikiran Weber, yang berawal dari Hegel. Namun, dewasa ini, spirit-spirit dari non-Protestanisme juga telah berhasil merekayasa jiwa dan pemikiran, di berbagai penjuru dunia⁵⁴. Bangsa Indonesia

⁵²Charles Taylor, *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

⁵³Max Brockman, ed., *Future Science: Essays From the Cutting Edge* (New York: Oxford University Press, 2012).

⁵⁴Boye Lafayette De Mente, *The Korean Mind: Understanding Contemporary Korean Culture* (Singapore: Tuttle, 2012). Amy Chua dan Jed Rubenfeld, *The Triple Package: What Really Determines Success* (New York: Bloomsbury, 2014). Jonathan D. Sarna, "American Jews in the New Millennium," dalam *Religion and Immigration: Christian,*

memiliki sekian khazanah yang dapat menabuhkan kembali spirit keindonesiaan. Dalam studi Islam, penumbuhan Islam dan spirit yang ada di setiap daerah disinyalir akan menjadi kekuatan di yang berperan aktif dalam rekayasa peradaban planet. Potensi ini tentu saja dapat dilakukan, jika arah studi Islam bukan dimasukkan dalam kerangka pikir modernisme. Adapun maksud kerangka dasar studi Islam di era peradaban planet dapat dilihat kontribusi apa yang dapat dilakukan oleh umat Islam dalam mendidik Generasi Z. Agenda studi Islam di Indonesia semestinya juga mengikut bagaimana berperan aktif di dalam menyusun konsep-konsep baru peradaban planet ini.

3.

Bab ini merupakan pengantar di dalam menatap masa depan studi Islam. Paling tidak, kajian ini telah memberikan wacana awal untuk persiapan studi Islam di dalam menyongsong perubahan demi perubahan yang terjadi di dunia saat ini. Umat Islam telah berhasil merekayasa peradaban dunia, sebelum Barat melakukan revolusi ilmu pengetahuan. Basis utama di dalam merekayasa tersebut adalah mencari spirit intelektual yang benar-benar beorientasi pada peradaban. Disadari atau tidak, di masa yang akan datang, kontestasi untuk memajukan peradaban dunia memang telah dimulai lagi setelah didengungan konsep-

Jewish, and Muslim experiences in the United States, ed. oleh Yvonne Yazbeck Haddad, I. Jane Smith, dan John L. Esposito (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2003), 117–28.

konsep yang bersifat global dan universal. Islam pada awalnya merupakan keyakinan yang juga berwujud ilmu pengetahuan yang bersifat global dan universal (*rahmatan li al-'alamin*). Inilah agenda yang mendasar di dalam merumuskan kembali arah dan tujuan studi Islam di Indonesia.

BAB III AKAR KEKUASAAN POLITIK ISLAM DI INDONESIA

1.

Bab ini ingin menelaah bagaimana konsep kekuasaan dan keberadaan politik Islam di Indonesia. Bab ini diilhami oleh salah satu karya *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*.⁵⁵ Karya ini mengumpulkan sejumlah 'renungan intelektual' dari penulis Indonesia terhadap perjalanan Islam di Nusantara. Studi seperti ini memang ingin mengevaluasi seperti apa peran Islam dalam konteks sejarah Indonesia.⁵⁶ Dalam hal ini, saya tertarik

⁵⁵Komaruddin Hidayat and Ahmad Gaus AF, eds., *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan, 2006).

⁵⁶Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, "Indonesia Islam and Its Relations with Nationalism and the Netherlands in the Early Decades of the 20th Century: Some Important Notes," *Al-Jami'ah*, no. 65 (2000). Andi Faisal Bakti, "Kontribusi Islam Dalam Integrasi Nasional Di Indonesia," dalam *Islam Berbagai Perspektif* (Yogyakarta: LPMI, 1995). 233-47. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Signifikansi Islam Terhadap Persatuan Dan Kesatuan Bangsa Indonesia (Perspektif Sejarah)," *Ar-Raniry*, no. 76 (2000). 43-54. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islam*

melihat bagaimana perjalanan sejarah bangsa Indonesia dengan menempatkan Islam di dalamnya, serta 'pergumulan panjang' agama ini tidak hanya dalam kancah politik, tetapi juga dalam kancah kebudayaan masyarakat Indonesia.⁵⁷ Karena itu, karya *Menjadi Indonesia (Becoming Indonesian)* menjadi sangat penting untuk generasi sekarang, paling tidak, melihat keterkaitan konsep kekuasaan dan kebudayaan di mana Islam berada di dalamnya. Namun demikian, bab ini tidak akan mereview buku tersebut, tetapi ingin menjadikan sebagai salah satu 'spirit' kebangsaan, khususnya ketika peran Islam di Nusantara mengalami pasang naik, mulai menjadi 'alat' kekuasaan saat kemunculan kerajaan Islam, dihilangkan perannya oleh kolonial, kemudian dinegosiasi saat Indonesia berada di pintu gerbang 'negara-bangsa', akhirnya menjadi salah satu 'penyatu' dan juga 'bumbu' konflik, khususnya setelah kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945.

Sejauh ini, mengenai konsep kekuasaan di Indonesia memang masih didominasi oleh konsep 'kuasa-Jawa' dengan melalui pengaruh agama Hindu dan Buddha. Namun, agama tersebut masih dapat dikatakan sebagai agama minoritas di Indonesia. Adapun 'kuasa-Islam' belum berhasil menjadi dasar utama fondasi kebangsaan, sehingga sampai hari ini, upaya untuk menjadi Islam sebagai dasar kebangsaan masih berlaku. Sementara itu, dalam hal kebahasaan, pengaruh Melayu cukup dirasakan hanya pada faktor kebahasaan saja.

Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia (Yogyakarta: Galang Press, 2002).

⁵⁷Lihat misalnya Bustamam-Ahmad, "Respons Islam Politik Dalam Gerakan Reformasi Di Indonesia (1998-2001)".

Sehingga, faktor 'Melayu-Islam' yang memainkan peran penting di Nusantara, hanya bisa diterima dalam kutub kebahasaan, yang kemudian menjelma menjadi 'bahasa Indonesia.' Hal ini sangat berbeda dengan pengalaman sejarah di kawasan Nusantara lainnya seperti Malaysia, Singapura, dan Brunei Darussalam. Malaysia menempatkan Melayu sebagai faktor penting bagi penumbuhan jati diri bangsanya. Sementara Singapura, menjadikan Cina sebagai unsur penting dalam membangun paradigma kebangsaannya. Adapun di Brunei, Melayu masih menjadi kekuatan yang amat tinggi.

Sehinga persoalan *Becoming Indonesian* masih menjadi persoalan apakah dapat dipahami sebagai *Becoming Javanese*. Hal ini disebabkan fondasi kekuasaan bangsa Indonesia banyak dipengaruhi oleh kejawaan atau *Jawanisasi*.⁵⁸ Di Thailand, *Becoming Thai* sama artinya dengan *Becoming Buddhist*, sehingga tidak sedikit warga Muslim-Melayu di Selatan Thai. Mereka menolak pola-pola *Thainisasi* bagi penduduk Melayu yang mengklaim bahwa mereka tidak memiliki kesamaan agama dan budaya.⁵⁹ Pengalaman serupa juga terjadi di Mindanao, di mana mereka

⁵⁸Lihat misalnya Koentjaraningrat, "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power," dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, and Yasmin Hussain (Singapore: ISEAS, 1985). 286-92.

⁵⁹Lihat misalnya Patrick Jory, "From "Melayu Patani" to "Thai Muslim": The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand," dalam *Working Paper Series* (Singapore: Asia Research Institute, 2007); Thanet Aphornsuvan, "Origins of Malay Muslim "Separatism" in Southern Thailand," dalam *Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on a Plural Peninsula*, ed. Michael J. Montesano and Patrick Jory (Singapore: NUS Press, 2008).

tidak mau mengaku sebagai bagian dari Manila, karena mereka tidak memiliki kesamaan sejarah dan agama.⁶⁰ Adapun di Malaysia, *Becoming Malay* sangatlah berbeda dengan proses *Becoming Malaysian*. Karena itu, persoalan identitas kebangsaan di Malaysia sampai hari ini masih menjadi perdebatan di kalangan para sarjana.⁶¹ Uniknya, dari beberapa proses *Becoming* tersebut, Islam masih menjadi sumber persoalan tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di Malaysia, Singapura, Thailand, dan Filipina.⁶² Uniknya lagi, setiap disentuh dengan Islam, maka persoalan yang paling

⁶⁰Syed Serajul Islam, "The Islamic Independence Movement in Pattani of Thailand and Mindano of the Philippines," *Asian Survey* 38, 5(1998), 441-56.

⁶¹Jan Stark, "The Islamic Debate in Malaysia: The Unfinished Project," *South East Asia Research* 11,1(2003). Cheah Boon Kheng, *Malaysia: The Making of a Nation* (Singapore: ISEAS, 2002). Shamsul Amri Baharuddin, "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation," dalam *Malaysia: Islam, Society, and Politics*, ed. Virginia Hooker and Norani Othman (Singapore: ISEAS, 2003).

⁶²Baca beberapa karya berikut: Khoo Kay Kim, Elinah Abdullah, dan Wang Meng Hao, eds., *Malays/Muslims in Singapore: Selected Readings in History* (Selangor: Pelanduk, 2006). Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Political Dimensions of Religious Conflict in Malaysia: State Response to an Islamic Movement," *Indonesia and the Malay World* Vol.28, No.80(2000). 32-65. Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam and Violence in Malaysia," *Working Paper*, no. 124 (2007). 1-41. Jamail A. Kamlian, "Ethnic and Religious in the Philippines: The Bangsamoro Experience," dalam *The Making of Ethnic & Religious Conflict in Southeast Asia: Cases and Resolutions*, ed. Lambang Trijono (Yogyakarta dan Penang: Center for Security and Peace Studies (CSPS) and Southeast Asian Conflict Studies Network (SEACSN), 2004). Wattana Sugunnasil, "Islam, Radicalism, and Violence in Southern Thailand," *Critical Asian Studies* Vol.38, No.1(2006).119-44. Imtiyaz Yusuf, "Faces of Islam in Southern Thailand," dalam *Working Paper* (Washington: East West Center, 2007).

kerap muncul adalah bagaimana mengesampingkan Islam sebagai sebuah kekuatan politik, sambil membiarkan sebagai 'kekuatan budaya.'

Untuk pengalaman Indonesia, keberadaan Islam setelah paska-kemerdekaan juga memperlihatkan hal yang sama yaitu selalu ditampilkan sebagai sebuah kekuatan oposisi, walaupun dalam beberapa hal, Islam juga menjadi alat legitimasi bagi penguasa. Era Soekarno terlihat bahwa Islam ditarik kemana-mana,⁶³ tetapi tidak boleh menjadi dasar atau asas kebangsaan. Akhirnya, dia terjebak dengan konsep NASAKOM, hingga muncul gerakan 30 S PKI. Era Soeharto, Islam pertama sekali dikeluarkan dari struktur kebangsaan, namun menjelang kejatuhannya, dijadikan sebagai alat legitimasi politik, hingga dia turun pada 22 Mei 1998.⁶⁴ Era Reformasi, Indonesia sampai hari ini telah memiliki empat presiden, namun selalu disibukkan bagaimana menenangkan kekuatan Islam yang muncul dalam berbagai wajah, misalnya partai politik dan gerakan sosial keagamaan.⁶⁵ Tentu saja, diskusi yang muncul pada awalnya bukanlah tentang agama Islam, melainkan kajian tentang pemahaman umat Islam atau Muslim terhadap ajaran-ajaran dari Islam.

⁶³Lihat misalnya Howard M. Federspiel, "Soekarno Dan Apolog-Apolog Muslimnya," dalam *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius Di Indonesia*, ed. Abu Zahra (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

⁶⁴Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Oxford: Princeton University Press, 2000).

⁶⁵Jamhari, "Mapping Radical Islam in Indonesia," *Studia Islamika* 10,3(2003).1-24. Jamhari dan Jajang Jahroni, eds., *Gerakan Salafi Radikal Di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004). Bustamam-Ahmad, "Dinamika Islam Politik Di Indonesia Pada Era Reformasi (1998-2001)." 69-106.

Akibatnya para peneliti mencoba mengkaji berbagai varian kelompok atau komunitas umat Islam di Indonesia. Mereka secara umum ingin menggambarkan bagaimana peta Muslim, lalu dikaitkan dengan sumber ajaran pemahaman mereka.⁶⁶ Pada ujungnya, para peneliti tersebut bisa menemukan mana kekuatan Islam yang bisa dipertahankan dan kekuatan Islam yang harus dihilangkan. Biasanya, kekuatan Islam yang harus dihilangkan memiliki sumber pemahaman yang paling rigid yaitu al-Qur'an dan Sunnah, serta pengalaman keislaman di Timur Tengah. Sehingga para peneliti kerap mengaitkan bahwa 'kekuatan Islam yang harus dihilangkan' dengan 'kekuatan Islam yang harus dipertahankan' di Timur Tengah, khususnya negara Muslim yang menjadi Islam sebagai dasar kenegaraannya.⁶⁷ Adapun 'kekuatan Islam yang harus dipertahankan' di Indonesia harus sejalan dengan nilai-nilai kebangsaan yang tidak boleh

⁶⁶Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia " in *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, ed. Farish A. Noor, Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008). 217-46. Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty, eds., *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2006). Choirul Fuad Yusuf dan Syamsul Arifin, eds., *Pendidikan Pesantren Dan Potensi Radikalisme* (Jakarta: Prasasti, 2007).

⁶⁷Anthony Bubalo dan Greg Fealy, "Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia," dalam *Lowy Institute Paper 05* (New South Wales: The Lowy Institute for International Policy, 2005). Anthony Bubalo, Greg Fealy, dan Whit Mason, *Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia and Turkey*, *Lowy Institute Paper 25* (New South Wales: Lowy Institute for International Policy, 2008).

beradu dengan Pancasila yang memiliki akar kebudayaan dari tradisi agama Hindu dan Buddha.⁶⁸

Adapun kekuatan Islam yang harus diperjuangkan yang berakar dari Timur Tengah adalah munculnya keinginan menjadikan Indonesia sebagai Negara Islam dan pemberlakuan Hukum Islam. Untuk menempuh cara ini, sebagian umat Islam berjuang melalui partai Islam atau gerakan Islam.⁶⁹ Adapun 'kekuatan Islam yang harus dipertahankan' juga muncul dalam gerakan politik dan gerakan sosial keagamaan. Adapun isu-isu yang diinginkan adalah munculnya wajah Islam yang humanis dan tidak terlalu menuntut hal-hal yang bersifat simbolik dan formalistik. Mereka sama sekali melihat bahwa Islam di Indonesia jauh berbeda dengan Islam yang ada atau dipraktikkan di Timur Tengah.⁷⁰ Masing-masing kekuatan ini memiliki panduan atau basis pemikiran yang berbeda, walaupun dalam beberapa hal tertentu memiliki kesamaan

⁶⁸Lihat misalnya Oka Puniatmaja, "Dharma, Pancasila Dan Pembangunan Manusia Seutuhnya," dalam *Agama Dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985).

⁶⁹Ahmad Bunyan Wahib, "Save Indonesian by and from Sharī'a: A Debate on the Implementation of Sharī'a," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 42,2(2004). 319-41.

⁷⁰Lihat misalnya Komaruddin Hidayat, "Contemporary Liberal Islam in Indonesia, Pluralism, and the Secular State," dalam *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*, ed. Chaider S. Bamualim (Jakarta: Center for Languages and Cultures and Konrad Adenauer Stiftung, 2005). 53-66. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Contemporary of Islamic Thought in Southeast Asia: Liberal Islam, Islam Hadhari, and Progressive Islam," dalam *International Conference on Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Departement of Southeast Asian Studies, Faculty of Arts and Social Sciences University of Malaya, 2005).

yaitu ingin 'memaksa' bahwa pemahaman merekalah yang paling benar dan betul.

Proses kontestasi ini kemudian memaksa kita untuk tidak hanya melihat konteks sejarah, tetapi juga pada aspek epistemologi masing-masing kutub pemikiran tersebut. Ada yang menyebutnya dengan istilah modern, liberal, post-modern, post-tradisional, fundamentalis, radikal, dan puritan. Diskusi mengenai hal ini sudah banyak sekali dalam studi mengenai pemahaman umat Islam di Indonesia. Namun yang paling substansi adalah dalam diskusi mengenai kekuatan Islam rujukan atau diskusinya sangat mudah ditebak. Yang mendukung adanya pelestarian kekuatan Islam yang harus dihilangkan merujuk pada karya-karya yang mendukung basis pemikiran mereka. Begitu pula, kelompok yang mendukung Islam sebagai sebuah kekuatan yang harus dipertahankan juga merujuk pada karya-karya yang mendukung pemikiran ini.⁷¹ Ujung yang paling muncul dari perdebatan tersebut adalah 'sesat' atau 'kafir.' Atau, muncul istilah 'anti-pluralisme.' Konflik pun tidak bisa dihindarkan, mulai dari perang pemikiran hingga perang yang menjurus pada konflik dan kekerasan.

Karena Indonesia dibangun atas fondasi pemikiran yang berdasarkan Jawa-Hindu-Buddha, maka aliran pemikiran yang selalu 'dimenangkan' adalah aliran pemikiran yang memunculkan kekuatan Islam bukan sebagai ancaman negara. Namun, dalam hal tertentu, dalam

⁷¹Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam Di Indonesia," dalam *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, ed. Edy A. Effendy (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999).

perspektif ilmu perwayangan atau dalang, negara juga terkadang memerlukan 'kekuatan Islam yang harus dipertahankan' untuk menjaga stabilitas negara.⁷² Karena itu, proses bandulanisasi Islam di Indonesia menjadi sebuah ajang permainan negara, disamping sebagai kekuatan perekat yang harus dilestarikan untuk melakukan sebagai dari proses *Becoming Indonesian*. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa bandulisasi Islam dengan campur tangan penguasa adalah salah satu potret di mana agama ini menjadi semacam 'dadu politik.' Negara akan melakukan campur tangan jika Islam telah mengancam atau terancam.

Jika dilacak secara mendalam, kehidupan yang nyaman di Indonesia adalah kehidupan para penganut agama Hindu. Mereka bebas melakukan apapun di negara ini, karena agama ini menjadi dasar metafisika kebangsaan.⁷³ Hampir semua simbol kenegaraan di Indonesia berasal dari agama tersebut. Burung Garuda yang dipasang disetiap sudut

⁷²Lihat falsafah pemikiran ini dalam Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, 3 vols. (Jakarta: Gramedia, 2008). Mengenai teori perwayangan, baca S. Haryanto, *Pratiwimba Adhiluhung: Sejarah Dan Perkembangan Wayang* (Jakarta: Djembatan, 1988). Lihat juga Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 2003). Lihat beberapa contoh kasus dalam Ken Conboy, *Intel: Inside Indonesia's Intelligence Service* (Jakarta: Equinox, 2004). Sidney Jones, "It Can't Happen Here: "A Post-Khomeini Look Indonesian Islam," *Asian Survey* 20,3(1980).311-23. Nur Khalik Ridwan, *Regenerasi NII: Membedah Jaringan Islam Jihadi Di Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2008). Sunarlan, "Kekerasan Negara Dan Konflik Elite (Studi Kasus Di Banyuwangi 1998-1999)," *Jurnal Demokrasi & HAM* 2, no. 1 (2002).110-36.

⁷³Lihat misalnya H.M. Rasjidi, *Islam & Kebatinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992). H. M. Rasjidi, *Agama Dan Etik* (n.p.: Sinar Huda, 1972).

bangunan di Indonesia, kecuali masjid dan gereja, adalah burung yang berasal dari mitologi agama Hindu yang dipersonifikasi 'the half-man/half bird mount of Vishnu'.⁷⁴ Wisnu adalah dewa bagi penganut Hindu yang dipandang menjaga kehidupan alam semesta ini. Menurut pemahaman agama ini, dewa tersebut akan menjelma dalam diri manusia yang dikenal dengan istilah *avatar*.⁷⁵ Adapun istilah *avatar* diartikan 'seseorang yang turun.' Karena dia menjelma dalam diri manusia, maka sang-manusia yang bertitiskan dewa ini bertugas untuk mengingatkan manusia tentang jalan kebenaran dan menghancurkan sebuah doktrin yang keliru, serta membangun kembali peraturan dan hukum di mana terdapat anarki dan kekerusuhan.⁷⁶ Tuhan Wisnu memiliki istri yang bernama Dewi Sri sebagai dewi kecantikan dan pertanian. Tuhan Wisnu dan Dewi Sri memiliki anak yang bernama Dewi Melanting sebagai Dewi untuk perkebunan, biji-bijian, dan pasar. Dewa Wisnu bisa disimbolkan dengan seorang anak muda yang menunggangi Garuda. Biasanya, dalam tradisi Hindu, Dewi Sri disediakan candi untuk "tempat tinggal" di sekitar areal persawahan.⁷⁷

Karena itu, tidak mengejutkan jika dalam lambang Garuda terdapat "simbol-simbol" agama Hindu yang melekat pada Dewa Wisnu, Dewi Sri, dan Dewi Melanting. Seperti padi dan kapas sebagai simbol kemakmuran dari kepercayaan pada Dewi Sri dan Dewi Melanting. Adapun simbol kepala

⁷⁴Richard Kennedy, *The Dictionary of Beliefs: An Illustrated Guide to World Religions and Beliefs* (Ward Lock Educational, 1984). 78.

⁷⁵Ibid.198.

⁷⁶Ibid. 23.

⁷⁷Miguel Covarrubias, *Island of Bali* (Singapore: Periplus, 1973).317.

kerbau adalah salah satu simbol yang paling utama dalam tradisi Hindu, di mana dianggap kendaraan Dewa Siwa.⁷⁸ Adapun pohon beringin merupakan salah satu tempat yang dipercayai terdapat roh yang kerap disembah karena memiliki spirit atau roh gaib. Dengan kata lain, simbol burung Garuda merupakan manifestasi dari ajaran Hindu. Singkat kata, penempatan burung Garuda di seluruh bangunan di Indonesia, kecuali masjid dan gereja, merupakan sosialisasi ajaran Hindu-Dharma yang telah dijadikan sebagai basis metafisika atau asas kehidupan rakyat Indonesia. Karena itu, dalam lintasan sejarah politik Indonesia, tidak sedikit pemikir atau tokoh-tokoh politik dari kalangan Islam yang menentang Pancasila.⁷⁹ Para era Orde Baru, Pancasila menjadi ideologi kebangsaan yang telah menyisakan sejumlah persoalan kemanusiaan, bagi siapa saja yang menentanginya.⁸⁰

Namun demikian, jika ditelisik lebih seksama, ajaran Pancasila agak mirip dengan konsep 'kesatuan manusia dengan Tuhan' dalam tradisi Sufisme. Untuk lebih memudahkan kita memahami bagaimana konsep Pancasila memiliki kesamaan dengan konsep Sufisme, khususnya

⁷⁸ Jr. Fred B. Eiseman, *Bali Sekala & Niskala: Essays on Religion, Ritual, and Art* (Singapore: Periplus Editions, 1990). 13.

⁷⁹Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni Dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam Dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999). Lihat juga Douglas E. Ramage, "Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila Dan Penerapannya Dalam Era Paska Asas Tunggal," dalam *Gus Dur, Nu Dan Masyarakat Sipil*, ed. Ellyasa KH. Dharwis (Yogyakarta: LKiS, 1997).

⁸⁰Lihat misalnya Leo Suryadinata, *Golkar Dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik* (Jakarta: LP3ES, 1995).

ketika diletakkan dengan persoalan *kebatinan* dan *wahdatul wujud*. Berikut dikutip satu pandangan dari Oka Puniatmaja:

Di dalam ajaran Hindu yang diikuti oleh umat Hindu di Indonesia, terdapat suatu ungkapan Jawa Kuno yang berbunyi sebagai berikut: "*Ikang dharma ingaranan widhi*". Artinya: "dharma (iman) itulah Tuhan". Maksudnya ialah di mana ada imam (dharma) di sana ada Tuhan, atau di mana dharma itu dilaksanakan di sana ada ridlo dari Tuhan. Adapun yang disebut dharma (iman) ialah: *sila*, artinya kesusilaan, budi pekerti yang tinggi, *yadna*, berarti pengorbanan yang tanpa tamprih, *tapa* melakukan pantangan, *brata*, berarti mengurangi nafsu, tidak hidup berlebih-lebihan atau berfoya-foya. "*Tan amrih sukhaning dawak*", tidak mementingkan dan tidak mempersenang diri sendiri, tanpa prihatin terhadap penderitaan orang lain, *yoga*, artinya ikatan batin dengan Tuhan dan memuja Tuhan, *samadhi*, yaitu meditasi atau semedi, mempersatukan pikiran dengan Tuhan. Keenam pelaksanaan itu disebut dharma (iman) di dalam ajaran Hindu, warisan leluhur-leluhur di zaman Majapahit dan zaman-zaman yang mendahuluinya.⁸¹

Dari gambaran di atas, terlihat bahwa Pancasila adalah 'langkah awal' menuju pada dharma. Jika dirunut dengan bahasa lain tahap-tahap menuju dharma adalah "berbuat baik," "berkorban," "berpantang," "mengurangi nafsu," "memuja Tuhan," "bermeditasi untuk bertemu dengan Tuhan." adapun konsep terakhir ini dikenal dengan

⁸¹Puniatmaja, "Dharma, Pancasila Dan Pembangunan Manusia Seutuhnya." 33.

istilah "*manunggaling kawula Gusti*" (bersatunya makhluk dan Penciptanya).⁸² Dalam kajian Islam, konsep-konsep tersebut telah lama dipraktikkan oleh para Sufi untuk dapat "bertemu" dengan Allah.⁸³ Sebagaimana pengalaman pemberlakuan ajaran Hindu dalam Pancasila, pemikiran atau aliran Sufi yang mencoba membumikan pandangan "penyatuan manusia dengan Allah" juga banyak ditentang, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di Timur Tengah dan Asia Selatan.⁸⁴ Namun, tasawwuf selalu menjadi sumber

⁸²S.K. Trimurti, "Kebatinan Dan Pembangunan Masyarakat Modern," dalam *Agama Dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985). 39. Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Simuh, "Kajian Keislaman Dalam Pandangan Kejawaen," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, ed. Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999). ———, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2002).

⁸³Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975). Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston & London: Shambhala, 1997). Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1994). Annemarie Schimmel, "The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol," *Numen* 9,2(1962). 161-200.

⁸⁴Kautsar Azhari Noer, "Tasawuf Falsafi Dan Kontroversi Paham Wahdat Al-Wujūd," dalam *Islam Berbagai Perspektif*, ed. Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari, dan Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LPMI, 1995). 35-44. Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Māsyī Menyoyal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999). Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali Dalam Sejarah Tasawuf," *PARAMADINA* 1,2(1999). 162-85.

kekuatan dalam beberapa gerakan Islam di kawasan tersebut.⁸⁵

Pertanyaannya adalah mengapa pada dataran metafisika ajaran Hindu-Dharma yang menjelma dalam simbol negara ini bisa "bertemu" dengan ajaran tasawuf? Mengapa "hati umat Islam" yang juga beriman kepada Allah tidak dapat menerima ajaran Pancasila yang pada hakikatnya juga menuju pada Tuhan. Dalam hal ini, agaknya persoalan yang paling prinsipil adalah mengenai konsep ke-Tuhan-an, di mana dalam ajaran Islam, Tuhan itu satu dan tidak punya keluarga dan keturunan, sebagaimana dalam ajaran Hindu. Inilah agaknya persoalan yang cukup prinsip mengenai ketuhanan. Sebelum melangkah lebih jauh, akan dipaparkan mengenai konsep ketuhanan dalam ajaran agama Hindu. A.C. Bouquet menulis sebagai berikut:

'What is Hinduism as it exist today?' The answer is not quite easy, because the only really satisfactory definition sounds circular: "Hinduism is the religion of Hindustan."⁸⁶

Di kawasan India, sebagai tempat ajaran Hindu lahir, mereka memiliki Tuhan yang paling banyak. Diantara tuhan tersebut ada yang berjenis kelamin lelaki dan perempuan. Dalam konteks ini, Bouquet membuat daftar 'jenis kelamin' Tuhan atau Dewa. yang dianut di seluruh dunia:

⁸⁵Oliver Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism: Muhammad 'Abduh and His *Risâlat Al-Wâridât* (Treatise of Mystical Inspirations)," *Bulletin of SOAS* 70,1(2007). 79-115.

⁸⁶A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, 5 ed. (Baltimore: Penguin, 1956). 143.

Konsep kuasa seperti ini telah menjelma dalam tradisi kekuasaan Jawa, khususnya ketika mereka menggabungkan antara apa yang terjadi di "dunia gaib" agar selaras dengan apa yang harus terjadi dalam "dunia nyata."⁸⁷ Sehingga konsep kenegaraan Indonesia pun, sering mencampurkan antara yang berbau mitos dengan konteks kekinian.⁸⁸ Seseorang menjadi pemimpin harus melalui fase mitos, supaya dia bisa melaksanakan takdirnya sebagai pemimpin. Hampir semua presiden Indonesia, dalam beberapa hal tertentu kecuali Habibie,⁸⁹ selalu diliputi oleh aspek mitologi, mulai dari pengkultusan hingga pengkudusan.⁹⁰ Karena itu, untuk memahami konsep metafisika kekuasaan di Indonesia, hampir sama dengan melakukan studi yang mendalam mengenai konsep agama Hindu. Agama ini sendiri telah hidup sebelum Islam datang ke Nusantara. Dia tidak hanya berkembang di Pulau Jawa, tetapi juga di Sumatra, tidak terkecuali Aceh. Pola hidup Hindu yang mempercayai pada

⁸⁷Lihat misalnya Bernard Dahm, *Sukarno Dan Perjuangan Kemerdekaan*, trans. Hasan Basari (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1987).

⁸⁸Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selama Datang Realitas: Esai-Esai Budaya Dan Politik* (Bandung: Mizan, 2002).

⁸⁹Mengenai Habibie, baca Dewi Fortuna Anwar, "The Habibie Presidency," dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, ed. Geoff Forrester (Singapore: ISEAS, 1999). Marcus Mietzner, "From Soeharto to Habibie: The Indonesian Armed Forces and Political Islam During Transition," dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, ed. Geoff Forrester (Singapore: ISEAS, 1999); Ahmad Syafii Maarif, "Soekarno Memulai, Soeharto Menyempurnakan, Dan Habibie Yang Jadi Korban," *Republika*, November, 19 1999.

⁹⁰Bandingkan dengan Franz Magnis-Suseno, "Langsir Keprabon: New Orde Leadership, Javanese Culture, and the Prospects for Democracy in Indonesia," dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, ed. Geoff Forrester (Singapore: ISEAS, 1999).

'spirit alam' dan meyakini akan adanya 'kekuatan gaib' dari Dewa/Tuhan yang menjelma dalam diri manusia. Saat ini, salah satu kawasan yang paling bebas melaksanakan agama Hindu adalah Bali. Walaupun di provinsi ini disebut dengan konsep Hindu-Bali.⁹¹ Namun, pada intinya, di Bali agama Hindu menjadi 'benteng terakhir' dari pola pengamanan kekuasaan Hindu di Indonesia. Bagi masyarakat Barat, mereka lebih mengenal Bali, daripada Indonesia. Inilah keunika pulau Bali yang berhasil melestarikan simbol-simbol agama Hindu yang menjadi fondasi negara Indonesia.⁹² Simbol agama Hindu dapat dilihat dari konsep filosofis pemerintahan Indonesia yang digunakan tidak hanya pada dataran simbol, tetapi juga dalam ritual kebangsaan.

Dari segi penamaan, istilah yang digunakan adalah *negara* yang berarti "superordinate, translocal politik authority and the social and cultural forms associated with it."⁹³ Adapun yang paling rendah adalah *desa* yang berarti "rural settlements and their life-ways."⁹⁴ Desa dapat juga diartikan sebagai kampung. Menurut Geertz,

⁹¹Tentang konsep kebalian, lihat misalnya Fred B. Eiseman, *Bali Sekala & Niskala: Essays on Religion, Ritual, and Art*. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (New Jersey: Princeton University Press, 1980). Covarrubias, *Island of Bali*. I Gusti Ngurah Bagus, "Kebudayaan Bali," dalam *Manusia Dan Kebudayaan Di Indonesia*, ed. Koentjaraningrat (Jakarta: Penerbit Djambatan, 2007).

⁹²Lihat juga analisa Naquib dalam Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, 4 ed. (Bandung: Mizan, 1990).

⁹³Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. 262.

⁹⁴Ibid. 260.

Between these two poles, *negara* and *desa*, each defined in contrast to the other, the classical polity developed and, within the general context of a transplanted Indic cosmology, took its distinctive, not to say peculiar, form.⁹⁵

Dari pernyataan di atas memperlihatkan bahwa konsep *negara* dan *desa* selalu terkait dengan kosmologi India atau ajaran Hindu. Adapun penyebutan istilah Indonesia dengan *Ibu Pertiwi* merupakan nama lain dari tuhan agama Hindu yaitu *Sanghyang Ibu Pertiwi* (Tuhan Bumi).⁹⁶

Adapun Islam hadir dari Timur Tengah sebagai "agama pendatang." Kehadiran Islam bersamaan dengan kehadiran kekuatan ilmu pengetahuan, politik, dan kontak budaya.⁹⁷ Masing-masing kekuatan tersebut melakukan proses islamisasi secara berkesinambungan hingga hari ini. Dinamika ini telah menghasilkan kekuatan-kekuatan Islam tertancap secara kokoh di Nusantara. Kerajaan bermunculan di berbagai kawasan di Nusantara. Kekuatan budaya dari Timur Tengah terus mengambil pola-pola pemaknaan terhadap nilai-nilai yang ada di dalam masyarakat Nusantara. Kekuatan ilmu pengetahuan tentu tidak dapat disangkal bahwa kontribusi ilmuwan Muslim di Nusantara telah menyebabkan wajah Asia Tenggara begitu diperhitungkan di

⁹⁵Ibid. 4.

⁹⁶Covarrubias, *Island of Bali*. 317.

⁹⁷Baca misalnya Taufik Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World," dalam *The Making of an Islamic Discourse in Southeast Asia*, ed. oleh Anthony Reid (Clayton: Monash University, 1994).

dalam dunia Muslim.⁹⁸ Kehadiran Islam tidak hanya merubah tatanan teologi, tetapi juga memberikan pengaruh pada sosial-politik dan sosial-budaya. Sejarah Nusantara kemudian berubah menjadi tempat penyebaran Islam dalam segala aspek.

⁹⁸Howard M. Federspiel, *Sultans, Shamans, and Saints: Islam and Muslims in Southeast Asia* (Chiang Mai: Silkworm, 2007).

BAB IV

AKAR SOSIAL-POLITIK INTELEKTUAL ISLAM INDONESIA

1.

Bab ini menjelaskan sketsa sosiologi intelektual Muslim pada era tahun 1990-an. Sebab, hampir semua ilmuwan Islam yang dijadikan objek dalam kajian ini adalah mereka yang pernah belajar di Barat dan lulus pada tahun 1990-an. Karena itu, bab memaparkan gambaran corak pemikiran Islam yang berkembang pada tahun 1970-an dan 1980-an. Kajian ini dimaksudkan untuk memberikan suatu argument bahwa terdapat kesinambungan pemikiran Islam yang berkembang selama tiga dasawarsa ini. Karena itu, untuk memahaminya perlu dijelaskan secara telegrafik bagaimana hal tersebut terjadi.

Hanya saja, untuk membedakan dengan kajian sebelumnya, saya akan menyajikan dengan studi bibliografis. Model ini memang belum pernah dilakukan oleh para sarjana, baik dalam maupun luar negeri. Karena itu, studi ini berusaha sekuat tenaga untuk menyajikan karya-karya yang terkait dengan pemikiran Islam di Indonesia era 1970-an dan 1980-an. Tentu saja, kelemahannya terletak pada sejauh mana

pengetahuan saya tentang karya-karya tersebut. Untuk itu, tidak menutup kemungkinan model ini dapat dilengkapi oleh sarjana berikutnya yang tertarik dengan studi pemikiran Islam di Indonesia.

2.

Sejauh ini, akar-akar pembaruan Islam memang belum ada kesepakatan di antara para sarjana Islam Indonesia. Sebab, akar-akar tersebut cenderung dilihat melalui satu sudut pandang semata, di mana mengabaikan sudut pandang yang lain. Sudah lazim malzum, bahwa pembaharuan Islam di Indonesia dimulai saat awal abad ke-20 atau menjelang akhir abad ke-19.⁹⁹ Namun belakangan, ada yang berpendapat, seperti yang sering ditulis oleh Azyumardi Azra, bahwa pembaruan Islam di Indonesia telah dimulai pada abad ke-17.¹⁰⁰ Hal ini tentu saja memberikan dampak yang serius terhadap wacana pembaruan,

⁹⁹Untuk "resensi" pembaharuan Islam di Indonesia pada era pra dan pasca kemerdekaan, baca Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia*; Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

¹⁰⁰Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia* (Bandung Mizan, 1994). Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual Dan Gerakan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999). Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002).

terutama mengenai sejarah intelektual Islam di Indonesia. Jika kita sepakat pembaruan pemikiran Islam muncul pada pendapat pertama, maka sekian data-data sejarah intelektual Islam pada abad sebelumnya hanya menjadi "pengembira" dalam kajian intelektual Islam. Sebaliknya, jika kita mulai sepakat dengan pendapat kedua, maka tugas kita selanjutnya adalah menulis kontinuitas sejarah Intelektual Islam setelah abad tersebut. Dan, harus diakui bahwa jika ada kajian yang mulai menulis tentang topik ini, maka dinamika intelektual di Haramayn dan Mesir tidak dapat diabaikan sama sekali.¹⁰¹

Karena itu, wacana gerakan pembaruan pada awal abad ke-19 dan 20 pun masih ikut "melirik" dentuman peristiwa demi peristiwa yang terjadi di Timur Tengah. Hanya saja, yang diambil oleh para pionir pembaru di Indonesia adalah semangat dan model pembaruan melalui pengembangan pikiran tokoh dan media surat kabar (jurnal). Dalam konteks ini, pembaruan masih sebatas menghadang arus kolonialisme,¹⁰² Kristenisasi yang dijalankan para penjajah,¹⁰³ dan "pembetulan" disana-sini perilaku ibadah

¹⁰¹Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999). Mona Abaza, *Islamic Education: Perception and Exchanges Indonesian Students in Cairo* (Paris: Archipel, 1994). Mona Abaza, "Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia," dalam *Islam: Critical Concepts in Sociology*, ed. Bryan S. Turner (London dan New York: Routledge, 2003). Mona Abaza, "Indonesian Azharites, Fifteen Years Later," *SOJOURN* Vol.18, No.1(2003).

¹⁰²Baca Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989).

¹⁰³Baca Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia*, trans.

umat Islam yang telah “terjerat” TBC (Taklid, Bid’ah dan Churafat).¹⁰⁴ Misi pembaruan ini tentu saja tidak bertahan lama, sebab menjelang kemerdekaan dan paska kemerdekaan, energi tokoh Islam lebih “terkuras” dalam perdebatan dasar negara, hubungan agama dan negara, dan arah politik Indonesia yang sedikit banyak telah “dikuasai” oleh kelompok nasionalis sekular.¹⁰⁵ Bahkan menjelang keruntuhan era Orde Lama, pemikiran Islam sangat sulit sekali dikembangkan, sebab perhatian bangsa ini masih tertuju pada bagaimana “mencuci piring” akibat ulah PKI.

Akhirnya, pemikiran Islam baru berkembang pada era 1970-an. Dalam hal ini, M. Dawam Rahardjo dalam bukunya, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* menuturkan bahwa faktor objektif yang menghadirkan gejala kecendekiawanan Muslim adalah aktivitas pemikiran dan bahkan gejolak pemikiran di sekitar paham pembaharuan yang dilontarkan oleh kalangan muda di awal dasawarsa 1970-

Ihsan Ali-Fauzi (Bandung: Mizan, 1998). Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997).

¹⁰⁴Baca antara lain Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001).

¹⁰⁵Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Dan Sejarah Konsensus Nasional Antara Nasionalis Islami Dan Nasionalis “Sekuler” Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*, 2 ed. (Jakarta: Rajawali Press, 1983). Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Politik Di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988). Ahmad Suhelmi, *Soekarno Versus Natsir: Kemenangan Barisan Megawati Reinkarnasi Nasionalis Sekuler* (Jakarta: Darul Falah, 1999). Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah Nu 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

an.¹⁰⁶ Dari sini menunjukkan bahwa peran kelompok muda yang dimotori oleh Nurcholish Madjid memang terjadi pada tahun 1970-an. Kelompok muda menginginkan agar umat Islam tidak lagi mengingat memori tentang kekuatan politik umat Islam pada era Orde Lama. Karena itu, mereka menginginkan agar perjuangan umat Islam lebih diarahkan kepada substansi ajaran Islam melalui pemodernan pemahaman Islam.

Dalam konteks di atas, kehadiran intelektual saat itu, merupakan respon terhadap isu pembangunanisme (modernisasi) yang dikembangkan oleh pemerintah Orde Baru yang mencoba membungkus rapat-rapat kekuatan politik Islam. Dalam hal ini, M. Syafii Anwar dalam karyanya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* menandakan bahwa pemerintah Orde Baru akan menggeser ideologi politik yang bersifat primodialisme.¹⁰⁷ Hal ini yang menyadarkan kelompok muda Islam, agar ideologi politik Islam tidak perlu lagi digembar-gemborkan, sebagaimana digelorakan oleh kelompok tua yang merasa dirugikan oleh pemerintah Orde Lama.

Kajian yang cukup komprehensif tentang bagaimana peran Cak Nur telah berhasil dikupas agak tuntas oleh M. Kamal Hassan melalui disertasi Ph.D-nya di Columbia University pada tahun 1975 dengan judul *Muslim Intellectual*

¹⁰⁶M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Inteligensia Dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993). 24.

¹⁰⁷M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995). 8.

*Response to "New Order" Modernization in Indonesia.*¹⁰⁸

Belakangan hasil penelitian ini digugat oleh Greg Barton melalui karyanya *Gagasan Islam Liberal di Indonesia.*¹⁰⁹

Hasil penelitian Barton, terutama yang menyangkut klasifikasi Islam Liberal, kemudian banyak dibantah oleh anak muda NU, seperti yang dilakukan oleh Ahmad Baso dalam tulisan "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam."¹¹⁰ Selain kajian Kamal, studi yang dilakukan oleh Bahtiar Effendy dalam karyanya *Islam dan Negara*,¹¹¹ M. Rusli Karim melalui bukunya *Negara dan Peminggiran Islam Politik*,¹¹² juga ikut mengulas bagaimana bagaimana dinamika Pembaharuan Pemikiran Islam dalam merespon politik Orde Baru. Bukan hanya mereka, ada juga sarjana yang mencoba melihat dari sisi ketegangan dengan Pancasila seperti yang dilakukan oleh Faisal Ismail lewat

¹⁰⁸Belakangan disertasi ini diterbitkan di Kuala Lumpur pada tahun 1982 oleh Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia.

¹⁰⁹Lihat kritik Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid.* 28-32.

¹¹⁰Artikel ini dimuat dalam Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam," *Tashwirul Afkar* 9(2000). 24-5. Ahmad Baso, "Epilog: Pmii, Dari "Islam Liberal" Ke "Post-Tradisionalisme Islam," dalam *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran Dan Gerakan Pmii*, ed. Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman (Jakarta: ISISINDO MEDIATAMA, 2000). 95-6.

¹¹¹Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia*, trans. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Paramadina, 1998). 142-144.

¹¹²M. Rusli Karim, *Negara Dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan "Islam Politik" Di Indonesia Era 1970-an Dan 1980-An* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999). 206-207.

karyanya *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama.*¹¹³ Di samping itu, ada pula yang melihat bagaimana dinamika tersebut jika dihadapkan dengan wacana demokrasi seperti yang dikaji oleh Masykuri Abdillah melalui karyanya *Demokrasi di Persimpangan Makna.*¹¹⁴

Apa yang menarik dari kajian-kajian di atas adalah bahwa pikiran generasi muda era 1970 telah mendapat tempat yang layak dalam studi pemikiran Islam di Indonesia. Lebih dari itu, implikasi dari pemikiran tersebut ternyata telah merubah kebijakan pemerintah Orde Baru terhadap umat Islam. Impak ini dapat dirasakan misalnya, dari bentuk kebijakan yang bersifat akomodatif. Bahtiar Effendy memaparkan bahwa tanggapan akomodatif negara ini dapat terlihat dalam empat bidang yaitu akomodasi struktural, legislatif, infrastruktural, dan kultural. Dalam bidang struktural, bentuk akomodasi yang paling mencolok adalah direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik generasi baru ke dalam lembaga-lembag eksekutif (birokrasi) dan legislatif negara.¹¹⁵ Adapun akomodasi legislatif dapat dilihat dari produk undang-undang atau peraturan yang agak "berpihak" kepada Islam. Sementara akomodasi infrastructural adalah dibangunnya beberapa bangunan

¹¹³Ismail, *Ideologi Hegemoni Dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam Dan Pancasila.* 253.

¹¹⁴Masykuri Abdillah, *Demokrasi Di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999). 83. Baca juga Masykuri Abdillah, "Theological Response to the Concepts of Democracy and Human Rights: The Case of Contemporary Indonesia Muslim Intellectuals," *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996). 1-42.

¹¹⁵Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia.* 273.

sebagai “proyek kegamamaan” dan adanya pengakuan pemerintah terhadap keberadaan Bank Muamalat Indonesia pada tahun 1991. Terakhir, akomodasi kultural di mana para pejabat sudah mulai memakai idiom-idiom Islam dalam acara kenegaraan. Kajian lanjutan tentang hal tersebut dapat dibaca dalam karya Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*¹¹⁶ dan buku Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia*.¹¹⁷

Lebih lanjut, kancah intelektual Islam pada era 1970-an juga dipicu oleh figur Harun Nasution yang mencoba “membangkitkan” pemikiran Mu’tazilah di Indonesia. Kendati pada awalnya, ditentang oleh banyak kalangan, namun upaya Harun melalui IAIN Jakarta telah banyak menghasilkan sarjana pemikiran Islam pada era 1980-an dan 1990-an. Peran sentral Harun dalam membuka diskursus pemikiran Islam di Indonesia cukup terasa dampaknya bagi generasi berikut. Hal ini terekam jelas dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* di mana para sarjana Islam dari berbagai generasi 60-an, 70-an, 80-an, dan 90-an mengakui peran Harun dalam menyeru pemikiran rasional di

¹¹⁶Abdul Aziz Thaba, *Islam Dan Negara Dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

¹¹⁷Aminuddin, *Kekuatan Islam Dan Pergulatan Kekuasaan Di Indonesia Sebelum Dan Sesudah Runtuhnya Rejim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

Indonesia, seperti yang ditulis oleh Arief Subhan,¹¹⁸ Saiful Muzani¹¹⁹ dan Fauzan Saleh.¹²⁰

Di samping Harun, sosok Munawir juga ikut memainkan peran penting dalam menyekolahkan beberapa sarjana era 1990-an keluar negeri agar mempelajari Islamic Studies di Barat. Hal ini tentu saja berkat peran Munawir Sjadzali yang mengirim beberapa dosen IAIN untuk belajar ke Barat. Tidak sedikit generasi ini memiliki peran penting dalam mengembangkan pemikiran Islam di Indonesia. Adapun mengenai peran Munawir ini terlihat jelas dalam buku *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (1995). Dalam karya tersebut, para sarjana cukup menyadari bagaimana kiprah Munawir dalam mengirim dosen IAIN ke berbagai universitas ternama di Barat. Setelah pulang dari Barat, para sarjana ini kemudian menulis tentang kiprah Munawir seperti yang terlihat dalam *Islam Berbagai Perspektif: Didekasikan untuk 70 Tahun Prof. H. Munawir Sjadzali, MA* (1995). Peran Munawir ini sering disebut dengan alam pencairan ketegangan ideologis sebagaimana tampak dalam artikel yang ditulis bersamaan

¹¹⁸Arief Subhan, “Prof. Dr. Harun Nasution: Penyemai Teologi Islam Rasional,” dalam *Tokoh Dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Intelektual*, ed. Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Jakarta: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), 1998). 439-77.

¹¹⁹Lihat Saiful Muzani, “Reaktualisasi Teologi Mu’tazilah Bagi Pembaharuan Umat Islam: Lebih Dekat Dengan Harun Nasution,” *Ulumul Qur’an* IV, no. 4 (1993). 1-12. Lihat juga Abdul Halim, ed. *Teologi Islam Rasional: Apresiasi Terhadap Wacana Dan Praksis Harun Nasution* (Jakarta: Ciputat Press, 2005).

¹²⁰Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological in Twentiethcentury Indonesia: A Critical Survey* (Leiden: Brill, 2001). 197-240.

oleh Hendro Prasetyo, Arief Subhan,¹²¹ Bahtiar Effendy,¹²² dan Agus Wahid.¹²³

Lebih lanjut, tokoh lain yang cukup berjasa dalam menelurkan pemikir muda pada era 1970-an adalah Mukti Ali. Melalui diskusi *Limited Group* di Yogyakarta, tidak sedikit para pemikir muda ikut andil di dalamnya. Karena itu, sampai sekarang, peran Mukti Ali, sebagai sebagai penggagas studi Perbandingan Agama di IAIN, juga sebagai pendobrak semangat kelompok muda di Yogyakarta, seperti Ahmad Wahib (alm), M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, dan lain-lain. Tentang kiprah ilmuwan multidimensi ini, dapat dibaca dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam'annuri (ed), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (1993). Di samping itu, peran Mukti juga diuraikan secara komprehensif oleh Ali Muhannif¹²⁴ dan Nasrullah Ali-Fauzi.¹²⁵

¹²¹Bahtiar Effendy, "Munawir Sjadzali, Ma: Pencairan Ketegangan Ideologis," dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, ed. Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI., 1998). 367-412.

¹²²Bahtiar Effendy, "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam," *Studia Islamika* 2, no. 2 (1995). 97-121, yang kemudian dimuat dalam Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik-Islam: Pertautan Agama, Negara, Dan Demokrasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2001). 67-85.

¹²³Agus Wahid, "Munawir Sjadzali," *Ulumul Qur'an* VI, no. 3 (1995). 32.

¹²⁴Ali Muhannif, "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia; a Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali," *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996). 79-126 dan Ali Muhannif, "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru," dalam *Menteri-*

Di atas mereka semua, peran H. M. Rasjidi dapat dikatakan sebagai tokoh – meminjam istilah Cak Nur – Godfather "Mafia McGill."¹²⁶ Dia yang pertama kali mengenyam studi Islam di Barat yang kemudian menghantarkan nuansa pemikiran Islam tersendiri di Indonesia. Tidak sedikit para sarjana yang memuji jasa Rasjidi seperti tercermin dalam *70 Tahun Prof. H.M. Rasjidi*. Namun demikian, karena Rasjidi agak menentang pembaharuan yang dikembangkan oleh Cak Nur Cs., maka agak sedikit perhatian para sarjana terhadap mantan Menteri Agama RI pertama ini. Setidaknya, kajian tentang Rasjidi hanya dapat dilihat kupasan Azyumardi Azra¹²⁷ dan tulisan yang mengenang kewafatan tokoh ini pada tanggal 30 Januari 2001 oleh Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman.¹²⁸

Menteri Agama Ri: Biografi Sosial-Politik ed. Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Jakarta: Litbang Depag, PPIM, dan INIS, 1998). 269-320.

¹²⁵Nasrullah Ali-Fauzi, "Abdul Mukti Ali," *Ulumul Qur'an* VI, no. 3 (1995). 30-1.

¹²⁶Nurcholish Madjid, "Model Metodologi Kajian Islam Dalam Kerangka Ilmiah," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, ed. Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999). 286.

¹²⁷Azyumardi Azra, "Guardian the Faith of the Ummah: The Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi," *Studia Islamika* 1, no. 2. (1994). 87-119. Azyumardi Azra, "H.M. Rasjidi, Ba; Pembentukan Kementerian Agama Dalam Revolusi," dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, ed. Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998). 3-33.

¹²⁸Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Akh. Minhaji, "In Memoriam: Prof Dr. H.M. Rasjidi: 1915-2001 " *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah* 8(2001). 111-130. Tulisan ini kemudian dimuat dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2004).

Setelah kita mendapatkan peran tokoh, saya tertarik untuk melihat bagaimana peran organisasi, lembaga, atau yayasan menjadi “kendaraan” sekaligus menjadi “transmitter” pembaharuan bagi generasi era 1990-an. Setidaknya, ada beberapa “kendaraan” yang menjadi “lokomotif” gerakan pemikiran pada era 1980-an. Pertama, Yayasan Paramadina. Yayasan ini merupakan salah satu “kendaraan” yang mengusung pemikiran Cak Nur secara independen. Kendati pada saat yang sama, dia adalah Ahli Peneliti Utama LIPI dan Dosen pada IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, menurut Greg Barton, Paramadinalah yang menjadi kendaraan utamanya dan merupakan fokus untuk energinya.¹²⁹ Secara berkala, Cak Nur mengisi sejenis diskusi bulanan KKA (Klub Kajian Agama) yang menghadirkan kelompok menengah dari hotel ke hotel. Tentu saja, setiap topik yang diisi oleh Cak Nur selalu dicari pembandingnya dari seorang ilmuwan lainnya. Dari sinilah, karya-karya Cak Nur “membanjir” di Indonesia¹³⁰ dan karya

¹²⁹Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*. 505.

¹³⁰Untuk sekedar menyebut beberapa karya dari Cak Nur yang diterbitkan oleh Paramadina adalah sebagai berikut: Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna Dan Relevansi Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2000); Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Komodernan*, V ed. (Jakarta: Paramadina, 2005); Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis (Jakarta: Paramadina, 1999); Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran Dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997); Nurcholish Madjid, *Islam Dan Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi Dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995); Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik*

ilmuwan lainnya baik dari kelompok Paramadina maupun bukan yang tentu saja diterbitkan oleh yayasan ini (mis. LAZIS) atau *funding* internasional. Adapun tentang studi Islam yang diajarkan oleh yayasan ini dapat dibaca dalam *Buku Panduan Program Pusat Studi Islam* dan tulisan-tulisan “warganya” seperti Komaruddin Hidayat¹³¹ dan Budhy Munawar-Rachman.¹³² Yayasan ini juga menerbitkan jurnal *Paramadina*. Selanjutnya sama dengan yang lainnya, yaitu menjadi “almarhum.” Evolusi terakhir dari *Paramadina* adalah kemunculan Universitas Paramadina di Jakarta.

Kedua, LSAF (Lembaga Studi Agama dan Filsafat). Lembaga ini memang amat berjasa dalam mensosialisasikan pikiran pembaharuan pemikiran Islam pada era 1980-an melalui berbagai kegiatan ilmiah. Kendati terbit pada tahun 1990-an, namun isu-isu yang diangkat juga tidak begitu jauh dengan apa yang terjadi pada era 1980-an. setidaknya, ini terlihat dari terbitnya Jurnal *Ulumul Qur'an* yang dipimpin oleh M. Dawam Rahardjo yang selalu mencoba mengangkat isu-isu pembaruan atau pemikiran terkini yang berkembang di seputar studi Islam. Selain mengisi tetap pada rubrik *Assalamu'alaikum*, Dawam juga mengisi *Ensiklopedia Qur'an* yang belakangan artikel-artikel tersebut diterbitkan

Kontemporer (Jakarta: Paramadina, 1998); Nurcholish Madjid, *Islam Dan Kemodernan Dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1999).

¹³¹Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama Dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998). 203-215.

¹³²Budhy Munawar-Rachman, "Model Kajian Agama Di Kalangan Kelas Menengah: Kasus Paramadina," *Lektur* V(1996). 59-74
Budhy Munawar-Rachman, "Reformulasi Tradisi Intelektual Islam: Sebuah Pengalaman Studi Islam Di Paramadina," dalam *Seminar Nasional "Reformulasi Pembidangan Ilmu di PTAI* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003). 1-11.

oleh penerbit Paramadina.¹³³ Dengan kata lain, LSAF ini memang sangat dekat Paramadina. Selain, Dawam sebagai pendukung Cak Nur, para personil di LSAF juga personil Paramadina. Hal ini juga terlihat dari artikel yang diterbitkan yang senyawa dengan misi Paramadina. Di yayasan ini bertengger nama-nama intelektual muda yang amat enerjik seperti Saiful Muzani, Budhy Munawar-Rachman, Ihsan Ali-Fauzi, Arief Subhan, Nasrullah Ali-Fauzi, Agus Wachid, Edy A. Effendy, Dewi Nurjulianti, Nurul Agustina dan lain sebagainya. Tentu saja mereka sekarang sudah menjadi pemikir dengan berbagai disiplin ilmu yang mereka kuasai. Namun harus diakui, peran UQ yang dikembangkan oleh LSAF memang telah menjadi generasi paska Cak Nur yang memilik teori tersendiri dalam menyajikan pemikiran Islam.¹³⁴

Kedua, Yayasan Muthahhari. Yayasan ini dipimpin oleh Jalaluddin Rakhmat yang banyak berkiprah di Bandung. Yayasan ini didirikan oleh Kang Jalal bersama dengan Haidar Bagir, Ahmad Tafsir, dan Achmad Muhadjir pada 3 Oktober 1988.¹³⁵ Adapun alasan mengapa digunakan Muthahhari adalah karena tokoh ini merupakan ulama-intelektual abad 20 yang bisa dianggap sebagai salah satu model sarjana Islam dalam hal pemilikan tiga syarat yang banyak diimpikan tapi

¹³³Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996).

¹³⁴Lihat misalnya, M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar," dalam *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, ed. Edy A. Effendy (Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1999). h.xxvii.

¹³⁵Dedy Djamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran & Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Dan Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1998). 152.

jarang bertemu dalam satu pribadi: akar yang kokoh pada studi Islam tradisional, penguasaan memadai atas ilmu-ilmu non-agama, serta *concern* dan karya nyata di bidang sosial – sebagai aktivis Islam dan penulis prolific – seperti tampak dalam perjalanan hidupnya.¹³⁶ Harus diakui, bahwa yayasan ini sering dilekatkan dengan pemikiran Syiah, sebab mereka banyak sekali mensosialisasikan pikiran tokoh-tokoh Syiah, terutama dengan jurnal yang diterbitkan *Al-Hikmah*. Jurnal ini kendati sudah “almarhum” namun sedikit banyak mencerminkan bagaimana misi yang dikembangkan oleh Kang Jalal. Sebab, jurnal tersebut memiliki keunikan tersendiri yaitu lebih banyak menerjemahkan karya-karya tokoh Syiah dan orientalis, sehingga warna pemikiran keislaman pun sangat beragam. Hal ini juga ditunjang oleh hubungan Yayasan ini dengan penerbit Mizan yang memang agak gencar menerbitkan buku-buku tentang Syiah, seperti karya-karya Ali Syari'ati. Karena itu, lewat “kendaraan” ini, Kang Jalal selain mengembangkan pikirannya, juga sekaligus mengembangkan pikiran Syiah. Hal ini, tentu saja menyemarakkan tradisi pemikiran keislaman di Indonesia di mana dikembangkan bukan hanya tradisi Sunni, melainkan juga Syiah.

Ketiga, LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial). Lembaga ini didirikan pada pada tahun 1971 yang dibantu oleh Friedrich Nauman Stiftung (FNS) dari Jerman.¹³⁷ Dalam Ornop ini, tidak sedikit cendekiawan muda yang bekerja sebagai peneliti (mis.

¹³⁶"Tentang Yayasan Muthahhari," *Al-Hikmah*, no. 1 (1990). 102.

¹³⁷Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, 3 ed. (Yogyakarta: LKiS, 1999). 236.

Fachry Ali, Hadimulyo, M. Dawam Rahardjo, Abdurrahman Wahid dan lain sebagainya). Di dalam organisasi ini, terdapat M. Dawam Rahardjo yang menggerakkan dunia pesantren di mana mereka memiliki sekian banyak program untuk memberdayakan. Karena itu, tema-tema yang diangkat pun tidak lagi bergelut pada tema-tema normative, namun lebih kepada empiris melalui pendekatan-pendekatan dalam ilmu sosial. Di samping itu, LP3ES juga menerbitkan buku yang sering menjadi acuan pemikiran Islam di Indonesia.¹³⁸ Di samping itu, lembaga ini juga menerbitkan jurnal *Prisma* yang selalu memuat tema-tema sosial di mana pikiran yang terkait dengan agama kemudian dicoba dibukukan sebagai bukti bahwa ada pemetaan yang khas tentang pemikiran Islam di Indonesia.¹³⁹ Sebab, kehadiran *Prisma* memang dengan semangat anti-ideologi, anti partai dan anti politik,

¹³⁸Untuk sekedar menyebutkan karya-karya yang paling sering dirujuk studi pemikiran Islam di Indonesia adalah buku Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia, 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996). Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1996). Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1996). Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1994). Semua buku-buku tersebut telah mengalami beberapa kali cetak ulang, ini mengindikasikan bahwa karya-karya ini memang memiliki signifikansi tersendiri dalam kancah pemikiran Islam di Indonesia.

¹³⁹LP3ES (ed.), *Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*, (Jakarta: LP3ES, 1985). Pada tahun 1999, LKiS mencoba membukukan tulisan Gus Dur dalam jurnal ini dengan judul Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

sebagai oposisi dari sikap ideologi, partisan dan politis khalayak (termasuk para cendekiawan) masa sebelumnya.¹⁴⁰ Karena itu, tidak sedikit pemikir Islam yang besar dari lembaga LP3ES dan jurnal *Prisma* yang pada gilirannya membantu kita untuk mengatakan betapa LSM merupakan faktor penting dalam dinamisasi pemikiran Islam di Indonesia. Atau, dalam bahasa Fachry Ali, "lembaga yang telah berjasa mengakomodasikan hasrat intelektual itu adalah LP3ES. Melalui kegiatan penelitian dan jurnal *Prisma*-nya, lembaga ini telah menginspirasi dan mewadahi hasrat pengembangan intelektual yang dirintis Cak Nur dalam komunitas kami."¹⁴¹

Keempat, P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). Lembaga ini didirikan pada tahun 1983 yang dipimpin Masdar F. Mas'udi yang bertujuan untuk menyediakan bentuk dukungan intelektual pada elemen-elemen pembaruan di dunia pesantren.¹⁴² Secara kelembagaan pendiri lembaga ini juga mereka yang terlibat dalam proyek LP3ES, tetapi P3M lebih merupakan usaha

¹⁴⁰Hairus Salim HS, "Gus Dur dan Kenangan Cendekiawan Zaman Prisma," dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, h.ix.

¹⁴¹Fachry Ali, "Epilog Intelektual, Pengaruh Pemikiran, Dan Lingkungannya: Butir-Butir Catatan Untuk Nurcholish Madjid," dalam *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, ed. Edy A. Effendy (Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1999), 313. Artikel ini semula terbit dalam Fachry Ali, "Kata Pengantar: Intelektual, Pengaruh Pemikirannya Dan Lingkungannya (Butir-Butir Catatan Untuk Nurcholish Madjid)," dalam *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1999), xxi-lvii.

¹⁴²Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*. 495.

bersama kalangan NU dan Masyumi, tanpa kehadiran beberapa intelektual "sekuler" dan non-Muslim sebagai yang terdapat dalam LP3ES.¹⁴³ Kajian yang dikembangkan oleh P3M memang agak berlainan saat itu, dia berusaha "mendobrak" tradisi lama yang sekian lama terkungkung oleh teks-teks klasik. Karena itu, pikiran-pikiran tokoh-tokoh P3M (mis. Masdar dan Gur Dur) sering mencerminkan kelanjutan dari pikiran Cak Nur. Disamping itu, lembaga ini juga menerbitkan jurnal empat bulanan *Pesantren* yang memuat infomarsi "terkini" tentang dunia pesantren dan hal-hal lain yang terkait dengan misi P3M. Menurut Martin Van Bruinessen, majalan *Prisma* telah merangsang sikap yang lebih kritis terhadap studi-studi scriptural tradisional dengan menyertai setiap isu yang diangkat dengan tinjauan pustaka secara kritis terhadap sebuah kitab kuning.¹⁴⁴

Kelima, PPSK (Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan). Organisasi ini memang lahir agak belakangan, dibandingkan "kawan-kawannya" di atas. Berbeda dengan mereka, organisasi ini lahir di Yogyakarta menjelang kelahiran ICMI. Disini melahirkan figur M. Amien Rais dan beberapa sarjana dari kampus UGM lainnya (mis. Watik Pratiknya, Kuntowijoyo, Sofyan Effendy, Jamaluddin Ancok, Ichasul Amal, Yahya Muhaimin, Dochak Latif, Chairul Anwar, (alm.) Affan Gaffar). Menurut Amien, lembaga ini lahir yang dilatarbelakangi oleh hasrat sejumlah cendekiawan Yogyakarta untuk membentuk sebuah "dapur pemikiran bagi

¹⁴³Bruinessen, *Nu: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. 246.

¹⁴⁴Ibid. 222.

umat Islam."¹⁴⁵ Lembaga ini memang menjadi semacam *think thank* bagi kelahiran ICMI yang belakangan tempat berkumpulnya berbagai sarjana Muslim Indonesia. Kecuali itu, lembaga ini juga menerbitkan jurnal kwartalan *Prospektif* yang memuat tulisan para staf PPSK. Harus diakui, bahwa jaringan PPSK ini banyak sekali mewarnai konstelasi pemikiran Islam dalam bidang sosial-politik. Karena itu, tidak dapat diabaikan bahwa langgam pemikiran yang dikembangkan memang agak senafas dengan organisasi di atas, kendati eksponennya bukan dari kalangan IAIN.

Demikianlah beberapa lembaga yang menjadi "kendaraan" bagi "penumpangnya." Dari sini terlihat bahwa gerak pemikiran Islam di Indonesia memang selalu terkait dengan lembaga yang menjadi payung sang-pemikir tersebut. Kendati Cak Nur merupakan ilmuwan dari IAIN dan LIPI, namun publik lebih mengenalnya melalui Paramadina. Karena itu, "kendaraan" ini mampu memberikan implikasi serius bagi yang "menumpanginya." Dari Paramadina misalnya, sosok Komaruddin Hidayat, telah berhasil menjadi pemikir Islam garda depan pada era 1990-an. demikian juga, LP3ES telah menyebabkan Fachry Ali sedemikian ahli dalam bidang ilmu-ilmu sosial, kendati dia lulusan IAIN Jakarta. Di P3M, tranmisi intelektual di kalangan NU sedemikian menggema sehingga, sampai sekarang lembaga ini telah cukup sukses dalam mencetak kadernya pada era 2000-an (mis. Zuhairi Misrawi). Di samping itu, peran LSAF juga telah menaikkan pamor beberapa pemikir muda yang dulunya mereka hanya sebagai penerjemah, editor atau penulis lepas

¹⁴⁵"M. Amien Rais: Belajar Ke Barat, Tapi Anti Orientalis," *Ulumul Qur'an* V, no. 3 (1994). 104.

di koran dan jurnal. Dari sini muncul Saiful Muzani Cs, yang pada akhirnya lebih banyak berkiprah di PPIM, sebuah lembaga yang digagas oleh Azyumardi Azra.

Selanjutnya dalam setiap “kendaraan” tentu memiliki daya tarik tersendiri yang membuat para “penumpangnya” betah untuk naik di dalamnya. Dalam konteks ini, hampir dapat dipastikan bahwa dalam rangka mensosialisasikan pikiran pemikir dalam organisasi tersebut, jurnal merupakan salah satu cara yang paling efektif. Hal ini tampak jelas bahwa jurnal yang terbit (*Prisma, Pesantren, Ulumul Qur'an, Al-Hikmah*) selalu memuat tulisan sang pemikir dan ilmuwan lainnya yang sesuai dengan misi jurnal tersebut. Namun hampir dapat dipastikan pula, semua jurnal tersebut telah “almarhum” seiring dengan naiknya pamor sang intelektual yang membidaninya. Dalam konteks ini, jurnal kemudian hanya menjadi saksi sejarah intelektual para pemikir era 1980-an. Tentu saja, tulisan-tulisan tersebut telah menjadi bahan penelitian bagi para pengkaji untuk mendalami studi pemikiran Islam di Indonesia. Tidak hanya di situ, jurnal-jurnal tersebut menjadi “barang wajib” bagi siapapun pemikir di Indonesia yang ingin dikenal pemikirannya oleh publik. Setelah mereka menempati posisi strategis, jurnal ini menjadi terbengkalai. Jika dibandingkan dengan sejarah pemikiran Islam pada awal 1900-an, jurnal memang memainkan peran penting. Setidaknya, transmisi pemikiran Islam lebih sering dikembangkan melalui jurnal. Di Nusantara, nama-nama jurnal atau majalah yang memiliki peran penting dalam pembaharuan pemikiran Islam adalah *Al-Manar, Al-Imam, Al-Munir, Al-Muslimun, Ittihad, Seruan al-Azhar, Pilihan Timoer, al-Islah, Pembela Islam, al-Islam*, dan lain

sebagainya.¹⁴⁶ Jadi, peran jurnal memang sangat memainkan peran penting dalam mensosialisasikan pemikiran dalam dunia Islam.

Selanjutnya, sejalan dengan kenyataan di atas, saya akan menguraikan bagaimana peran penting media dan penerbit buku dalam mensosialisasikan pemikiran Islam pada era 1980-an. Hal ini mengingat bahwa perdebatan memang sering muncul ketika isu-isu pemikiran Islam dijadikan sebagai bahab media massa atau minat penerbit buku untuk “menjualnya” ke publik. Dalam hal ini, saya akan menyoroiti beberapa media yang dipandang cukup berkopoten dalam menyebarkan isu-isu pemikiran Islam pada tahun 1980-an. Salah satu yang paling berjasa dalam menyebarkan pemikiran Islam pada awal 1980-an adalah majalah *Tempo*. Majalah ini merupakan pers yang memiliki visi intelektual, atau tepatnya “visi pembaruan”, dan tampaknya visi itulah yang menjadi serangkaian nilai dasar sekaligus menentukan visi penerbitan.¹⁴⁷ Dalam konteks demikian, maka misi

¹⁴⁶Lihat Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*. Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 1999). 32-33. Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca: Cornell University Modern Indonesian Project, 1970). Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923-1957* (Leiden: Brill, 2001). Mohammad Redzuan Othman, *Islam Dan Masyarakat Melayu: Peranan Timur Tengah* (Kuala Lumpur: UM Press, 2005). Mohammad Redzuan Othman, "The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society, 1880-1940" (Ph.D. Thesis, The University of Edinburgh, 1994). Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society* (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1991).

¹⁴⁷M. Deden Ridwan, "Tempo Dan Gerakan Neo-Modernisme Islam Indonesia," *Ulumul Qur'an* VI, no. 3 (1995). 51.

pembaruan pemikiran Islam yang diusung oleh Cak Nur senyawa dengan misi *Tempo*. Hampir dapat dikatakan bahwa ide-ide Cak Nur menjadi sedemikian menggelembung adalah berkat upaya *Tempo* dalam mempublikasikan pikiran-pikirannya. Karena itu, tidak mengherankan jika ada yang mengatakan bahwa yang “membesarkan Nurcholish itu pada hakekatnya *Tempo*” atau *Tempo* sebagai “corongnya Nurcholish Madjid.”¹⁴⁸

Pada dasarnya dalam situasi di atas ada dua pihak yang merasa diuntungkan. Pada pihak Cak Nur, misalnya, dia akan mudah mensosialisasikan pikiran-pikirannya ke khalayak ramai. Sebab, *Tempo* merupakan majalah nasional yang mencakup seluruh Indonesia. Untuk ukuran saat itu, *Tempo* merupakan majalah yang banyak pembacanya. Karena itu, isu-isu pemikiran Islam sempat menjadi *headline* majalah ini beberapa kali dalam yaitu edisi Mei 1971, April 1972, Juli 1972, Desember 1972, Januari 1973, Juni 1986, dan April 1993.¹⁴⁹ Pada pihak lain, keuntungan *Tempo* juga mendapat isu yang layak untuk “dijual” ke pembaca setianya. Dalam hal ini, mantan redaktur *Tempo*, Yulizar Kasiri menandatangani bahwa “*Tempo* menangkap gagasan-gagasan neo-modernisme Islam seperti yang digulirkan Cak Nur hanya merupakan umpan kepada masyarakat pembaca. Masalah diterima atau tidak, bukan urusan *Tempo*. Artinya, hal itu urusan atau hak masing-masing individu yang membacanya. Tak ada paksaan.”¹⁵⁰

¹⁴⁸Ibid. 51.

¹⁴⁹Ibid. 52.

¹⁵⁰Agus Wahid, “Cak Nur Dan Tempo,” *Ulumul Qur'an* VI, No. 3 (1995). 53.

Selain *Tempo*, majalah *Panjimas* (Panji Masyarakat) juga ikut berperan dalam perdebatan pemikiran Islam di Indonesia. Majalah ini berdiri pada pada 15 Juni 1959 oleh KH Faqih Usman, Hamka, dan Yunan Nasution,¹⁵¹ merupakan majalah yang selalu menebar nilai-nilai pembaruan pemikiran Islam. Majalah ini memang diasuh generasi tua seperti Hamka, yang tentu saja menentang pikiran Cak Nur. Namun, uniknya, majalah ini justru memuat tulisan-tulisan Cak Nur.¹⁵² Hal ini mengindikasikan bahwa *Panjimas* merupakan majalah yang menjadi motor penggerak pembaruan Islam di Indonesia, sebab dia merupakan kesinambungan dari majalah-majalah kelompok reformis sebelumnya yang telah berhasil membawa pembaharuan ke Indonesia. Selain itu, *Panjimas* merupakan semacam *training intellectual* bagi para aktifis pembaru pada tahun 1970-an. Hal ini tampak jelas dari usaha para mahasiswa IAIN untuk bekerja atau sekedar magang di kantor majalah ini. Pengalaman ini membawa kesan tersendiri bagi pengembangan intelektual mereka. Hampir dapat dipastikan para pemikir Islam tahun 1980-an dan 1990-an pernah “dekat” dengan *Panjimas*. Dalam hal ini, Fachry Ali menuturkan bagaimana dia merekrut kawan-kawannya yang sekarang ini telah menjadi “orang besar:”

Saya ingin menyebut Komaruddin Hidayat (kawan seangkatan), alm. Iqbal Abdurrauf Saimima, Azyumardi Azra (kawan) yang atas kepercayaan Pak Rusjdi Hamka, saya rekrut bekerja di *Panji Masyarakat*. Tetapi kehadiran saya di majalah ini dibantu oleh (Kak) Farid Hadjiri. Beberapa penulis

¹⁵¹Azra, *Menuju Masyarakat Madani*. 30.

¹⁵²Ibid. 33.

muda lainnya, seperti Sudirman Tebba (kini di ANTEVE). Asafri J. Bakrie, Bahtiar Effendy, Dazrizal, M. Amin Nurdin, Pipip Ahmad Rifa'i turut dalam asuhan "intelektual" kami.¹⁵³

Jadi, sekali lagi, *Panjimas* memiliki arti tersendiri bagi mereka yang sekarang menjadi "tokoh" di pentas publik Indonesia. Karena itu, tidak sedikit dari mereka, jika kita lihat riwayat hidupnya pernah menjadi wartawan/redaktur/kontributor *Panjimas*. Sayangnya, sampai sekarang belum ada kajian yang komprehensif yang meneliti tentang posisi *Panjimas* dalam percaturan intelektual di Indonesia.

Lebih lanjut, media yang paling "berjasa" dalam membentuk opini pemikiran Islam pada era 1980-an adalah koran *Kompas*. Tidak sedikit para sarjana yang "bermimpi" agar tulisannya dimuat dalam koran ini. Sebab, begitu tinggi dampak yang dirasakan oleh penulisnya. Karena itu, jika kita membaca buku-buku para pemikir Islam era 1980-an, maka akan tampak jelas bahwa sumber tulisan tersebut adalah *Kompas*. Hal ini menunjukkan betapa para sarjana tersebut memandang *Kompas* sebagai media yang cukup handal agar pikirannya diterima secara menasional.¹⁵⁴ Terhadap isu yang digulirkan oleh Cak Nur, *Kompas* memang tidak begitu kentara, mengingat koran ini memang bukan milik Islam, namun belakangan hampir dapat dipastikan, *Kompas* selalu memuat pikiran "cerdas" yang berbau pemikiran Islam.

¹⁵³Ali, "Epilog Intelektual, Pengaruh Pemikiran, Dan Lingkungannya: Butir-Butir Catatan Untuk Nurcholish Madjid." 312.

¹⁵⁴Lihat misalnya karya Fachry Ali, *Agama, Islam Dan Pembangunan* (Yogyakarta: Pusat Latihan, Penelitian dan Pengembangan Masyarakat, 1985).

Sampai sekarang, *Kompas* memang sangat berperan dalam menerbitkan tulisan-tulisan kelompok yang "sepaham" dengan Cak Nur.

Selain media di atas, salah satu penerbit yang cukup berjasa dalam memperkenalkan warna pemikiran Islam pada tahun 1980-adalah *Mizan*. Penerbit yang berdiri pada tahun 1983 dipimpin oleh Haidar Bagir ini memang selalu menjadi penerbit terdepan dalam mempublikasikan karya-karya pemikir Islam, baik dalam maupun luar negeri. Dalam konteks ini, buku-buku tentang cendekiawan Muslim sempat mengalami beberapa cetak ulang yang pada gilirannya menyiratkan bahwa buku-buku tersebut memang dinanti oleh pembaca. Kendati belum ada penelitian yang mengangkat bagaimana peran *Mizan*, namun saya berkeyakinan bahwa buku-buku penerbit ini selalu menjadi incaran untuk mendapatkan informasi perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Sebagai bukti, penerbit ini telah menerbitkan seperti karya Cak Nur, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Harun Nasution *Islam Rasional*, M. Dawam Rahardjo *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik*, Jalaluddin Rakhmat *Islam Aktual*, M. Amien Rais *Cakrawala Islam*, Ahmad Syafii Maarif *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, dan M. Quraish Shihab "*Membumikan*" *Al-Qur'an*, dan lain sebagainya. Karya-karya tersebut sering menjadi rujukan ketika seseorang ingin membedah pemikiran Islam pada era 1980-an. Pada era 1990-an pun, tidak sedikit karya-karya pemikir Islam yang diterbitkan oleh penerbit *Mizan*. Hal ini menampakkan betapa jasa *Mizan* dalam memperkenalkan pemikiran masing-masing tokoh perlu dipertimbangkan guna memahami bagaimana pemikiran

tersebut mampu menjalar setiap lorong-lorong perdebatan di sudut diskusi, seminar, penelitian, dan bedah buku.

Demikianlah beberapa media yang cukup berjasa dalam menyebarkan pemikiran Islam yang digagas oleh para pemikir pada era 1980-an. Hampir dapat dipastikan bahwa media di atas masih sangat *instant* dikatakan sebagai pelopor, namun upaya serius mereka dalam bahu membahu menerbitkan karya-karya pemikir tersebut perlu ditelaah lebih lanjut. Karena itu, media massa dan penerbitan merupakan faktor penting dalam menyebarkan setiap isu yang ingin diterima oleh khalayak. Media di atas memang terkadang punya orientasi akademik dan bisnis yang ingin dipacu dalam satu helaan nafas, yang karenanya, impaknya pun dapat dirasakan oleh tiga pihak sekaligus, yaitu: sang pemikir (penulis), media itu sendiri, dan *audience* (pembaca). Karena itu, rentak dan langgam pemikiran Islam di Indonesia berkembang pesat. Hal inilah menyebabkan para peneliti asing selalu memperhatikan peran media dalam mengkaji dinamika keislaman di Indonesia, termasuk pemikiran.¹⁵⁵

Lebih lanjut, dalam melacak pembaharuan pemikiran Islam pada era 1980-an, ada cendekiawan yang menurut saya cukup "berjasa" yaitu Fachry Ali dan M. Dawam Rahardjo. Kedua ilmuwan inilah melebarkan sayap-sayap pemikiran yang digulirkan oleh Cak Nur. Fachry Ali misalnya, seorang pengamat/peneliti/cendekiawan Muslim yang memang sejak

¹⁵⁵Lihat misalnya R. William Liddle, *Islam, Politik Dan Modernisasi* (Jakarta: Sinar Harapan, 1997). 100-32. Robert W. Hefner, *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme Dan Demokrasi*, ed. M. Imam Aziz, trans. Amirudin dan Asyhabuddin (Yogyakarta: LKiS, 2000). 43-90.

tahun 1970-an berusaha "membumikan" pikiran Cak Nur. Dan, harus diakui bahwa Fachry merupakan senior bagi generasi pemikir 1990-an, khususnya alumni IAIN Ciputat. Dengan kata lain, Fachry mengajak kawan-kawannya baik yang seangkatan maupun juniornya (seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayar, Bahtiar Effendy, Badri Yatim, Hadimulyo,) untuk melakukan *intellectual community* di Ciputat yang didasarkan pada pikiran Cak Nur. Sehingga, tidak mengherankan, jika kemudian Fachry melibatkan beberapa di antara mereka pada dunia tulis menulis. Ini merupakan salah satu cara untuk "Nurcholish Madjid kolektif."¹⁵⁶ Belakangan, muncul lagi tokoh muda yang sudah S-2 dan S-3 seperti Ali Muhannif, Ihsan Ali-Fauzi, Ahmadi Thaha, Nanang Tahqiq, Saiful Muzani, Muhammad Wahyuni Nafis, Nasrullah Ali Fauzi, yang terlibat dalam program dari gagasan Fachry ini. Hasilnya memang terlihat bahwa nama-nama tersebut sering menjadi penerjemah, editor, penulis, dan kontributor beberapa buku yang terbit pada tahun 1980-an, 1990-an, dan 2000-an. Bahkan Azyumardi Azra yang sekarang menjadi "*star*" dalam berbagai forum ilmiah pernah mengedit buku Fachry Ali dan "terkagum-kagum" dengan anak muda Aceh ini.¹⁵⁷ Dengan demikian, "jasa" ini memang telah berhasil menempatkan mereka semua sebagai pendukung setia Cak Nur.

Adapun M. Dawam Rahardjo merupakan sosok yang "unik" sebab dia mampu menerjemah dan mengajak

¹⁵⁶Ali, "Epilog Intelektual, Pengaruh Pemikiran, Dan Lingkungannya: Butir-Butir Catatan Untuk Nurcholish Madjid." 293.

¹⁵⁷Azyumardi Azra, "Pengantar Penyunting," dalam *Agama, Islam Dan Pembangunan* (Yogyakarta Pusat Latihan, Penelitian dan Pengembangan Masyarakat, 1985). 1-3.

pendukung Cak Nur ini ke lapangan. Dia sering merekrut alumni IAIN untuk bergabung baik dalam LSAF, LP3ES, P3M untuk melakukan berbagai program penelitian/kajian/seminar/lokakarya/penerbitan yang melibatkan nama-nama di atas. Dengan kata lain, Dawam seolah-olah menyediakan media bagi mereka untuk meluahkan semangat intelektual guna melihat kehidupan yang real di lapangan. Karena itu, jika Cak Nur mencetuskan ide, maka prakteknya ada pada sosok Dawam ini. Melalui *Prisma*, dia ingin mengajak ilmuwan Muslim berkenalan dengan tema-tema sosial yang lebih bersifat empiris. Demikian juga, lewat *Ulumul Qur'an*, Dawam mengundang sejumlah ahli untuk ikut mengisi jurnal ini dengan tema-tema actual dalam pemikiran Islam kontemporer. Bagaimana peran Dawam, dapat dilihat dari setiap terbit jurnal ini, dia selalu memberikan pengantar pendek secara filosofis tentang tema yang akan diangkat. Adapun melalui *Pesantren*, Dawam seakan-akan ingin mengajak pembaca untuk ikut "menyelami" dunia pesantren yang belakangan banyak menelurkan pemikir Islam di Indonesia. Karena itu, Dawam dapat diibaratkan sebagai seorang yang memperkenalkan pemikiran tokoh-tokoh Islam di Indonesia, setidaknya dapat dilihat dari frekwensi dia menulis pengantar untuk setiap buku yang ditulis oleh pemikir Islam.¹⁵⁸

¹⁵⁸Kebiasaan Dawam memberikan pengantar memang tidak diragukan, setidaknya dapat dilihat dari beberapa karya berikut yang diberi pengantar oleh peminat Ekonomi Islam dan studi al-Qur'an ini: M. Dawam Rahardjo, "Islam Dan Modernisasi: Catatan Atas Paham Sekularisasi Nurcolish Madjid," dalam *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1999).11-31.M. Dawam Rahardjo, "Melihat Ke Belakang, Merancang Masa Depan: Pengantar," dalam *Islam*

3.

Demikianlah beberapa ulasan awal untuk memahami akar pembaruan pemikiran Islam era 1980-an. Uraian di atas dapat diikat menjadi empat hal utama. *Pertama*, terdapat kesinambungan antara pemikiran era 1970-an dan 1980-an yang pada urutannya berpengaruh pada era 1990-an. Paling tidak, kajian di atas menampakkan bagaimana tokoh-tokoh generasi Harun Cs. memberikan arah pemikiran yang cukup liberal bagi generasi selanjutnya. *Kedua*, peran Cak Nur dengan ide sekularisasinya disambut baik oleh generasi muda saat itu. Kendati awalnya merupakan respon terhadap cara keberagamaan umat Islam, khususnya dalam bidang politik, ide Cak Nur seakan-akan menjadi *snow ball* yang terus menggelinding dan secara apik dikembangkan oleh Fachry Ali melalui "dunia tulis menulis" dan Dawam yang menyediakan media untuk sosialisasi pikiran-pikiran progressif generasi muda tersebut. *Ketiga*, harus diakui bahwa sedikit sarjana yang melihat bagaimana kontribusi penerbit dan media massa dalam memperkenalkan pemikiran

Indonesia Menatap Masa Depan, ed. Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (Jakarta: P3M, 1989). 1-16. Rahardjo, "Kata Pengantar." vii-xxviii. M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar: Dari Modernisme Ke Pasca Modernisme," dalam *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama Dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998). xvii-xxv. M. Dawam Rahardjo, "Islam Sejarah Profetik Dan Analisis Transformasi Masyarakat," dalam *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991). 11-9.

tokoh-tokoh Islam saat itu. Karena itu, seyogyanya dipikirkan betapa elemen ini tidak dapat dipisahkan dari dunia pemikiran Islam di Indonesia. *Keempat*, setiap pemikiran Islam di Indonesia, khususnya pada era 1980-an memiliki kekhasan masing-masing.

BAB V TARIK MENARIK KELOMPOK ISLAMIS DAN SEKULARIS

1.

Salah satu isu yang paling sering mencuat dalam pemikiran politik di Indonesia adalah bagaimana mempertemukan proses islamisasi dan sekularisasi dalam satu tarikan nafas. Harus diakui kedua kutub ini memang agak sulit dipertemukan, bahkan tidak jarang sering 'berbenturan' satu sama lain. Karena itu, setiap upaya untuk mempertemukan keduanya selalu dihindangi penyakit utopia di mana selalu ada pandang saling curiga, sehingga wadah politik untuk diisi pun menjadi semakin kering dari ide-ide cerdas untuk mempertemukan keduanya.

Dalam hal ini, perjalanan sejarah bangsa Indonesia pun tidak luput dari isu sekularisasi dan Islam. Kita lihat misalnya, para *founding fathers* bangsa ini juga terbelah menjadi dua kutub, yakni kubu yang menginginkan Islam sebagai dasar negara Indonesia dan kubu yang sama sekali ingin memisahkan urusan negara dan agama. Masing-masing kelompok inipun memiliki tokoh, pikiran, pengikut, dan sekaligus partai politik. Pada kubu pertama kita menjumpai

Partai Masyumi yang dimotori oleh Mohd. Natsir Cs. dan kubu kedua PNI yang dipelopori oleh Soekarno Cs.¹⁵⁹

Natsir dan Soekarno sendiri pernah berdebat panjang mengenai isu hubungan agama dan negara. Hasil debat mereka kemudian menjadi catatan sejarah pemikiran politik Indonesia yang jarang dijumpai di negara manapun. Dan, isu ini pun pada gilirannya menjadi semacam 'Pekerjaan Rumah' setiap generasi Indonesia untuk menuntaskan debat tersebut. Namun, sampai tulisan ini diangkat, perdebatan tentang hal ini tidak kunjung padam dan terus mengepulkan asapnya, terutama saat menjelang pemilu. Karena pada saat itulah, masing-masing kubu mengumpulkan kekuatannya untuk saling 'bertempur' di parlemen. Selain memperebutkan kursi di parlemen, mereka juga saling bersaing dalam menempatkan kursi menteri di mana dipandang sebagai posisi strategis untuk mengeluarkan berbagai kebijakan.

Bab ini tentu saja tidak akan mengulas semua persoalan di atas. Sebab sudah begitu banyak karya yang mengupas persoalan tersebut melalui berbagai perspektif. Namun studi ini akan menjadikan persoalan tersebut sebagai titik balik untuk memahami persoalan ini menjelang pemilu 2004.¹⁶⁰ Hal ini dikarenakan, pemilu ini merupakan

¹⁵⁹Lihat misalnya Suhelmi, *Soekarno Versus Natsir: Kemenangan Barisan Megawati Reinkarnasi Nasionalis Sekuler*. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Relasi Islam Dan Negara Dalam Perspektif Modernisme Dan Fundamentalisme* (Magelang: Indonesia Tera, 2001).

¹⁶⁰Untuk politik tahun 2004, baca Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Membaca Peta Politik 2004," *Kompas*, 23 Desember 2003. Lihat juga Bustamam-Ahmad, "Dinamika Islam Politik Di Indonesia Pada Era Reformasi (1998-2001)." 69-106.

akumulasi dari sejarah panjang politik Indonesia yang amat menentukan bagi masing-masing. Diharapkan ini, kajian ini akan memberikan suatu pemahaman baru bagaimana mempertemukan kedua kutub ini. Paling tidak, kajian ini akan memperlihatkan bahwa ada sisi persamaan yang harus dikembangkan dalam wacana politik kebangsaan.

Selanjutnya Bab ini, setelah pendahuluan, akan memaparkan bagaimana kondisi politik bangsa Indonesia saat ini. Hal ini diharapkan akan menampilkan wajah yang sebenarnya yang pada gilirannya menyebabkan isu agama mencuat. Setelah itu, kajian ini akan membidik beberapa pandangan awal untuk menuntaskan konflik antara kelompok Islamis dan sekularis. Berikutnya, pembahasan akan mencoa menguraikan agenda agenda politik paska 2004, yang tentu saja masih *debatable*. Akhirnya, beberapa hal penting dari studi ini, akan disajikan pada bagian kesimpulan.

2.

Sebagaimana ditandakan di atas, bahwa isu islamisasi dan sekularisasi merupakan dua keping mata uang logam. Bahkan sangat sulit untuk menentukan mana yang lebih dulu dicetak. Karena itu, setiap orang bisa mengklaim bahwa sisi permukaannya yang pertama kali. Hal serupa juga terjadi ketika membahas persoalan sekularisasi di Indonesia, masing-masing generasi memiliki referensi tersendiri. Pada era 1940-an dan 1950-an, Soekarno merupakan tokoh terdepan dalam memperjuangkan bagaimana hubungan agama dan politik atau agama dan

negara dipisahkan.¹⁶¹ Dalam memperjuangkan ide tersebut, Soekarno juga tidak lupa mengkritik Islam terlebih dahulu dengan istilah 'Islam Sontoloyo' yang merupakan kritik terhadap keberagaman Islam.¹⁶² Di samping itu, Soekarno mengambil sample keberhasilan sekularisasi di Turki di mana negara ini telah begitu pesat kemajuannya. Bahkan untuk menyempurnakan pikirannya tersebut, Soekarno mengawinkan Nasionalisme, Agama, dan Komunisme. Namun belakangan Soekarno *lengser* dari kekuasaan melalui cara yang "tidak terhormat." Kemudian setelah rezim Soeharto berkuasa, pikiran Soekarno seolah-olah di telah bumi. Dalam hal ini, tidak keliru ketika Asvi Warman Adam menyebutkan bahwa pada masa awal Orde Baru, strategi pengendalian sejarah mencakup dua hal: pertama, mereduksi peran Soekarno, dan kedua, membesar-besarkan jasa Soeharto.¹⁶³ Termasuk salah satu yang dilakukan oleh Soeharto adalah "tindakan politik untuk melarang ajaran Soekarno."¹⁶⁴

Pada kutub yang lain, kelompok Islamis juga mengalami hal yang tidak jauh berbeda seperti nasib Soekarno. Setelah awal-awal kemerdekaan, mereka "kalah" dalam memperjuangkan "tujuh kata keramat" dalam Piagam

¹⁶¹Tentang perjuangan Soekarno, lihat misalnya Dahm, *Sukarno Dan Perjuangan Kemerdekaan*.

¹⁶²Lihat misalnya, A Suryana Sudrajat, "Banyak Di Kalangan Kita Yang Islamnya Masih Islam Sontoloyo," *Panjimas*, Juni, 20-26 2003.

¹⁶³Asvi Warman Adam, "Pengendalian Sejarah Sejak Orde Baru," dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, ed. Henry Chamber-Loir dan Hasan Muarif Ambary (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999). 572.

¹⁶⁴Ibid.

Jakarta. Selanjutnya, perjuangan kelompok ini menjadi terpecah-pecah ke dalam beberapa kelompok kecil. Kelompok pertama, adalah mereka yang masih aktif terlibat dalam jalur politik dengan harapan, pada saat pemilu nanti, mereka akan mampu memperjuangkan agenda politiknya. Dari kelompok ini, muncul Masyumi, yang salah satu caranya adalah melibatkan diri dalam proses penyusunan pemerintahan. Dalam hal ini, tokoh-tokoh Masyumi terutama dari generasi tua, merupakan tokoh-tokoh yang terlibat dalam perjuangan kemerdekaan sejak zaman penjajahan.¹⁶⁵

Kelompok ini pada era menjelang keruntuhan Orde Lama pun tidak memiliki dengung politik, sebab Soekarno telah menyingkirkan mereka dari kancah politik. Karena itu, kelompok ini akhirnya berharap banyak para era Orde Baru. Namun, Soeharto sendiri tidak begitu tertarik untuk "berkawan" dengan kelompok ini dengan berbagai alasan, yang tentu saja, ini mengingatkannya pada upaya kelompok ini untuk mengutak-atik UUD 1945. Al-hasil, kelompok ini pun menjadi "kucing kurap" dan cenderung oposan dengan rezim yang berkuasa, bahkan partai mereka dibekukan dan para tokoh-tokohnya kembali berjuang melalui jalur dakwah. Maka lahirlah, berbagai organisasi dakwah yang dipimpin oleh mantan Masyumi, seperti DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia) atau KISDI.

Kelompok kedua dari kalangan Islam adalah kalangan betul-betul tidak suka dengan Soekarno berikut ajaran-ajarannya. Menurut Howard Federspiel:

¹⁶⁵Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jamâ'at-I-Islâmî (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999). 79.

Kaum Muslim memberikan reaksi yang berbeda terhadap manifesto. Sebagian besar mereka menentan pemerintahan Nasionalis kira pada periode konstitusi 1950-1957 dan menganggap kekuasaan Soekarno akan memperkuat kecenderungan kekiri-kirian tersebut. Mereka berniat menggulingkan Soekarno secara illegal dengan harapan bisa mendirikan negara Islam. Pemberontakan yang dilakukan tokoh-tokoh Masyumi di luar Jawa sebagian disebabkan alasan tersebut.¹⁶⁶

Pada dasarnya, kelompok pemberontak di atas adalah anggota Masyumi tulen. Secara historis, Mereka semua bergabung dalam partai Masyumi, seperti Mohammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara dan Zainal Abidin Ahmad, Moehammad Roem, tampaknya sepakat untuk tidak mempersoalkan istilah "Negara Islam." Bagi mereka, suatu negara akan bersifat Islam bukan karena secara formal disebut "Negara Islam" atau pun "berdasarkan Islam", tapi negara itu disusun "sesuai dengan ajaran-ajaran Islam" baik dalam teori maupun dalam praktiknya.¹⁶⁷ Namun agak berbeda dengan kelompok Masyumi lainnya, seperti Kartosuwiryo,¹⁶⁸ yang berkeinginan untuk mendirikan

¹⁶⁶Federspiel, "Soekarno Dan Apolog-Apolog Muslimnya." 217.

¹⁶⁷Mahendra, *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jamâ'at-I-Islâmî (Pakistan)*. 205.

¹⁶⁸Tokoh ini memiliki beberapa nama samaran, yaitu: Abu Darda (AD) "Ad daulatul Islamiyah", Abu Tachmid (AT), Achmad Tasgauf Hidajatullah (ATH), Arjo Djipang, Darmawaskita, Djajasakti, Hadi, Hadji Achmad Djamaluddin, Komandemen Tertinggi KUKT di Sukapura, Huru Hara, Idharul Huda, Kalipaksi, Karma Yoga, dan Mustapa Habibullah. Lihat Holk H. Dengel, *Darul Islam Dan Kartosuwirjo* (Jakarta: Sinar Harapan, 1995). 227-8.

Negara Islam. Keinginan tersebut tentu saja memiliki dampak yang cukup serius bagi semangat jihad umat Islam untuk mendirikan Negara Islam di Indonesia. Sehingga tidak mengejutkan, pada bulan Agustus 1948, tokoh ini mendirikan Negara Islam. Gejala ini kemudian melebar ke Aceh yang dipimpin oleh Daud Beureueh dan Kahar Muzakkar di Sulawesi. Namun semua aksi tersebut akhirnya gagal, sebab mereka berhasil ditumpas oleh pemerintah Indonesia.

Namun demikian, para pengikut gerakan ini masih "hidup" sampai sekarang. Karena itu, setiap kajian tentang gejala radikalisme di Indonesia, selalu dikaitkan dengan gerakan *a la* Kartosuwiryo. Inilah salah satu "legitimasi" historis para peneliti yang "mengklaim" bahwa terdapat gejala radikalisme Islam di Indonesia sangat terkait dengan model perjuangan DI/TII.¹⁶⁹ Disamping itu, asumsi historis terkadang memang sangat berguna untuk melihat gejala radikalisme Islam di Indonesia. Sebab, para aktivis Negara Islam tersebut kerap menjadikannya sebagai basis pergerakan mereka. Dengan kata lain, bagi pemerintah DI/TII adalah ancaman kedua setelah komunis, akan tetapi, bagi aktivis negara Islam, perjuangan DI/TII merupakan titik awal perjuangan untuk mendirikan Negara Islam di Indonesia.¹⁷⁰

Kelompok ketiga, adalah organisasi Nahdlatul Ulama. Agaknya, istilah "kawin cerai" memang tidak berlebihan jika dikaitkan dengan *langgam* politik NU. Sebab, sepanjang sejarahnya, organisasi ini memang selalu "kawin cerai"

¹⁶⁹Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras Di Indonesia* (Bandung: Teraju, 2002). 90.

¹⁷⁰"N-Sebelas Dalam Berbagai Wujud," *Tempo*, 5 Maret 2000. 20.

dengan politik. NU pernah kawin dengan politik saat bergabung dengan MIAI (cikal bakal Masyumi) (1945-1952), menjadi partai politik (1952-1973), bergabung dengan PPP (1973-1984) dan beberapa tindakan politik NU lainnya yang menampilkan bagaimana ulama tradisional mengejawantahkan pikiran mereka yang terkait dengan *siyâsah*. Karena NU menganut doktrin *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*, maka sendirinya menganut sistem politik yang berkembang di kalangan Sunni. Namun demikian, bukan tempatnya disini untuk menyajikan bagaimana pemikiran politik di kalangan Sunni. Akan tetapi, yang perlu diperhatikan bahwa pemikiran al-Mawardi dan al-Ghazali yang menjadi panutan tampak mendasari langkah NU dalam kiprah politiknya, bahwa adanya tertib sosial politik menjadi prasyarat bagi terwujudnya terti agama (*Nizhâm al-dunyâ syarth li nizhâm al-dînî*).¹⁷¹ Adapun implementasinya NU sering menggunakan *al-qawâ'id al-khams al-kubrâ*¹⁷² dan *qâ'idah fiqhiyyah*. Dalam hal ini, dalam pemikiran Sunni, posisi kaedah tersebut memang cukup signifikan yaitu dijadikan sebagai *hujjah*, dalil dan sumber hukum Islam.¹⁷³

¹⁷¹H. Rozikin Daman, *Membidik Nu: Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah* (Yogyakarta: Gama Media, 2001). 90. Lihat juga Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah Nu 1952-1967*. 62-90.

¹⁷²*Al-qawâ'id al-khams al-kubrâ* adalah *al-umûr bi maqâshidiha; al-yaqîn la yudzâlu bi al-syakk; al-dharâr* atau *al-dharâra walâ dhirâra; al-masyaqqah tajlib al-taisyir, al-'adah al-muhakkamah*. Lihat Daman, *Membidik Nu: Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah*. 90-1. Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997). 49-50.

¹⁷³Said Agil Husin al-Munawwar, "Qawa'id Al-Fiqhiyyah Dalam Perspektif Hukum Islam," *Al-Jami'ah*, no. 62 (1998). 128.

Karena itu, langgam politik NU pada era Orde Lama memang menganut kaedah-kaedah yang terdapat dalam ushul fiqh dan fiqh itu sendiri. Dan, salah satu bukti kuat adalah kecenderungan NU untuk kerap berseberangan dengan kelompok Islam lainnya. Ketika kelompok Islam lainnya menghujat Soekarno, NU malah memberikan gelar *amir al-mukminin* kepadanya. Saat tokoh lainnya, melakukan pemberontakan, NU malah menyerukan diberlakukannya kembali Pancasila dan menganggap hal itu seagai suatu keputusan yang bijak untuk mengembangkan nilai-nilai ideal Islam dalam negara kesatuan.¹⁷⁴

Harui diakui masing-masing kelompok di atas memiliki tokoh dan ajaran yang diikuti oleh massanya. Namun pada era Orde Baru geliat mereka memang sengaja dibekukan oleh Soeharto, guna memuluskan program modernisas (baca: pembangunan). Selama 20 lebih, Soeharto bersama dengan ABRI (TNI sekarang) berhasil membekukan perjuangan sosial-politik kelompok pro-Soekarno, pro-Masyumi, pro-DI/TII, dan NU yang berorientasi pada politik.

Masing-masing kran perjuangan kelompok ini dijaga ketat oleh rezim Soeharto, bahkan mereka tidak jarang melakukan intervensi yang cukup mendalam setiap ada agenda atau hajatan orpol dan ormas. Dalam konteks ini, Robert W. Hefner menuturkan:

...orang-orang dekat Soeharto sering ikut campur tangan dalam menyusun *platform* partai, penyusunan daftar calon, *me-recall* anggota legislatif, bahkan bisa menjebloskan para pengkritik negara ke penjara.

¹⁷⁴Federspiel, "Soekarno Dan Apolog-Apolog Muslimnya." 217.

Malah Golkar sendiri tidak lepas dari control negara semacam ini.¹⁷⁵

Di samping itu, ketika ada niat untuk menata ulang Golkar, banyak tokoh Golkar dikejutkan oleh sikap presiden yang menolak usulan semacam itu. Golkar akhirnya tetap berada di bawah subordinasi negara, dan negara menjadi subordinate Presiden Soekarno¹⁷⁶

Dalam menghadapi perlawanan terhadap negara, respon kelompok sekularis yang pro-Soekarno memang tidak begitu banyak berkiprah sama sekali. Mereka hanya mengandalkan kharisms Soekarno yang melekat pada anak-anak, seperti Megawati, Guruh, Sukmawati, dan Rachmawati. Adapun ajaran-ajaran Soekarno hanya mampu menyelinap dalam diskusi terbatas pada pengikut ajaran ini. Di samping itu, rezim Soeharto selalu berupaya untuk melakukan *pressure* terhadap kebangkitan keluarga ini. Puncaknya, adalah ketika terjadi peristiwa 27 Juli 1996 di mana merupakan puncak dari "proses penyingkiran" Soekarno dari Indonesia. namun strategi ini malah menaikkan pamor keluarga ini via Megawati. Dalam konteks ini, tidak berlebihan ketika Riswandha Imawan, pada tahun 1997 menyimpulkan bagaimana "harga Megawati:"

Hasil pemilu 1997 membuktikan, bahwa penurunan suara amat drastik dari PDI dibaca oleh rakyat sebagai kemenangan Megawati. Setidaknya bukti eksistensi Mega dalam politik nasional. Apalagi hasil pemilu 1997 membuat

¹⁷⁵Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam Dan Demokratisasi Di Indonesia* (Jakarta: Insitut Studi Arus Informasi (ISAI) dan The Asia Foundation, 2001). 182.

¹⁷⁶Ibid. 183.

kekalutan yang bukan main pada tingkat sistem politik. Sistem dan mekanisme kerja DPR terganggu. Maka orang pun sadar akan "harga Mega" yang sesungguhnya.¹⁷⁷

Sementara itu, kelompok Islamis memiliki corak yang agak berlainan dengan apa yang dialami oleh kelompok sekularis. Langkah pertama yang dilakukan oleh penerus Masyumi memang tidak begitu berbeda dengan yang dilakukan pada era Soekarno. Hanya saja, kehadiran Nurcholish Madjid mampu membuka kekalutan politik yang dialami pada awal Orde Baru. Tesis *Islam Yes! Partai Islam No!* merupakan dentuman pemikiran yang mampu membuka cakrawala pemikiran politik Islam saat itu. Inti tesis ini adalah ingin mengajak umat Islam tidak berpikir secara formalistik, simbolistik, dan strukturalistik. Sejak tesis ini didengungkan pada 1970 perubahan pemikiran politik Islam pun berubah. Negara tidak lagi memandang "hitam putih" terhadap kelompok Islam. Namun pada saat yang sama pula, tidak sedikit generasi tua yang gusar dengan tesis Cak Nur ini. Sebab, inti pemikiran ini seakan-akan ingin mensekulerkan Indonesia.

Atas jasa kelompok *Ciputat Intellectual Community*, yang dipelopori oleh Fachry Ali Cs, pemikiran Cak Nur kemudian menjadi semacam *snow ball*. Mereka berupaya sekuat tenaga untuk membumikan pemikiran Cak Nur pada tahun 1970-an.¹⁷⁸ Namun kendaraan Cak Nur baru mantap

¹⁷⁷Riswandha Imawan, "Saat Keseimbangan Berganti," *Adil*, 20-26 Agustus 1997.

¹⁷⁸Ali, "Kata Pengantar: Intelektual, Pengaruh Pemikirannya Dan Lingkungannya (Butir-Butir Catatan Untuk Nurcholish Madjid)." xxi-lvii. Artikel ini kemudian dimuat kembali dalam Edy A. Effendy (ed.),

ketika dia bernaun dibawah payung Paramadina yang menjadi corong pemikirannya pada tahun 1980-an dan 1990-an. Dari sini kemudian pemikiran Cak Nur menjadi semacam “kitab kuning” bagi pemikiran politik Islam di Indonesia.

Rupanya impak tesis tersebut ternyata memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap bandul politik kelompok Islam yang pro terhadap pemikiran ini. Bahkan negara pun, mulai melakukan beberapa bentuk akomodasi. Dalam hal ini, Bahtiar Effendy mengkategorikan empat bentuk akomodasi negara: (1) akomodasi struktural; (2) akomodasi legislatif; (3) akomodasi infrastruktural; dan (4) akomodasi kultural.¹⁷⁹ Adapun implikasi terhadap pemikiran politik Islam ada tiga bidang yaitu: (1) mereformulasikan dasar-dasar keagamaan/teologis politik Islam; (2) mendefinisikan ulang cita-cita politik Islam; dan (3) meninjau kembali strategi politik Islam.¹⁸⁰

Adapun kelompok NU dalam era Orde Baru juga mengalami dinamika yang mengundang sejumlah diskusi. Hal ini tentu saja dipicu oleh kehadiran Abdurrahman Wahid yang cenderung “melawan arus” dan tidak sedikit pula para sarjana dari kalangan NU yang mencoba menguraikan “arus” yang ditentang oleh Gus Dur ini. Namun, upaya pemerintah untuk menyingkirkan Gus Dur selama Orde Baru juga cukup deras sekali. Hampir setiap muktamar, ada saja upaya untuk menggulingkan Gus Dur melalui berbagai skenario yang

Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat, Bandung: Zaman Wacana Mulya, 284-309.

¹⁷⁹Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia*. 273.

¹⁸⁰Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, Dan Demokrasi*. 28.

berujung untuk memuluskan kepentingan pemerintah. Namun, setiap upaya tersebut dilakukan, pamor Gus Dur bukan malah tenggelam, namun sebaliknya, meroket dan mampu menembus batas-batas “territorial pemikiran” Indonesia.¹⁸¹ Puncak kampanye anto Abdurrahwan Wahid semakin menghebat ketika ia mengisyaratkan akan bergabung dengan pemimpin nasionalis, Megawati. Dengan tetap mempertahankan tekanannya terhadap Wahid selama tahun 1995-1996, pihak rezim juga mengalihkan perhatiannya kepada Megawati dan orang-orang nasionalis.¹⁸²

Dari uraian di atas, tampak bahwa pola rezim dalam menyingkirkan kelompok yang tumbuh berkembang pada era orde lama hampir sama. Hal ini setidaknya terhadap dari penutupan kran-kran politik yang ada. Disamping itu, rezim juga tidak memberikan sedikit keluasaan untuk kelompok sekularis yang menganut pemikiran Soekarno berkembang. Satu-satu kran politik mereka adalah PDI juga dilakukan proses intervensi yang berujung konflik berdarah pada tahun 1996. demikian pula untuk kelompok Islam, yang semula telah terpecah ke empat puak yakni, (1) masih anti-pemerintah seperti yang mereka lakukan terhadap rezim Soekarno; (2) kelompok yang menginginkan adanya “penyesuaian dengan rezim”; (3) kelompok yang secara terang-terangan melakukan pembangkangan terhadap negara;

¹⁸¹Lihat misalnya Ellyasa KH. Dharwis, ed. *Gus Dur, Nu, Dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1997). André Feillard, *Nu Vis-À-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*, trans. Lesmana (Yogyakarta: LKiS, 1999).

¹⁸²Hefner, *Civil Islam: Islam Dan Demokratisasi Di Indonesia*. 293.

(4) kelompok yang berada di garis tradisional yang cenderung berafiliasi kepada NU.

3.

Reformasi adalah satu fase sejarah Indonesia yang menarik sekali untuk dicermati. Sebab, reformasi ibarat seperti hujan yang sudah diramalkan pada musim kemarau yang cukup panjang. Bahwa hujan akan turun itu adalah benar, namun bagaimana dan apa dampak hujan tersebut tentu saja tidak pernah diprediksi. Dalam arti, bahwa Soeharto akan turun atau diturunkan itu adalah fakta sejarah, namun cara dan implikasi *lengser*-nya Soeharto merupakan "hal lain" yang perlu penjelasan tersendiri. Harus diakui sejak runtuhnya Soeharto, terjadi *booming* buku tentang reformasi baik di luar negeri maupun luar negeri.¹⁸³ Karena itu, penjelasan mengenai pengaruh bagaimana Soeharto tampaknya tidak perlu dijelaskan dalam studi ini. Namun yang menarik adalah melihat bagaimana bangkitnya kelompok pro-Soekarno yang nota bene sekularis-nasionalis dan kelompok Islam labelis.

Dalam hal ini, saya ingin membagi fase masing-masing kebangkitan kelompok ini ke dalam empat fase. Fase pertama, fase konsolidasi. Dalam situasi yang serba "bebas" ini, tampaknya sangat menguntungkan bagi kelompok Megawati yang cenderung dibungkam oleh rezim oleh Orde Baru. Secara meyakinkan, PDI-P mulai menyusun strategi

¹⁸³Lihat misalnya Bilverr Singh, *Succession Politics in Indonesia: The 1998 Presidential Elections Ad the Fall of Soeharto* (London: Macmillan Press, 2000).

dengan "menjual kharisma" Megawati ke publik. Dengan kata lain, Megawati menjadi simbol perlawanan bagi *wong cilik* dan terkesan "dimanja" oleh media massa. Padahal, jika dicermati kelompok ini memang tidak begitu terlibat dalam era reformasi. Bahkan, Megawati terkesan "banyak diam" ketika minta bersuara dalam menanggapi peristiwa publik. Namun representasi simbol perlawanan rakyat telah *kadung* melekat pada diri Megawati. Sehingga, saat itu yang tampak adalah simpatisan Megawati tampak tidak sabar untuk menggelar pemilu, agar putri Soekarno ini menjadi presiden RI.

Sementara itu, di kalangan umat Islam malah terjadi sebaliknya. Mereka terkesan "gagap" menyusun agenda politiknya. Suasannya tidak jauh dengan tahun 1950-an di mana masing-masing kelompok ingin mendirikan partai politik. Di kalangan umat Islam sendiri, pendirian partai politik malah menjadi polemik di mana para sarjana generasi baru Islam, seperti Azyumardi Azra, Kuntowijoyo, tidak mendukung adanya pendirian partai politik.¹⁸⁴ Sebaliknya, tokoh Islam seperti Deliar Noer, M. Amien Rais, Abdurrahman Wahid, dan Yusril Ihza Mahendra memang umat Islam perlu mendirikan partai politik. Namun uniknya, alasan mereka tentu saja amat berbeda satu sama lain. Amien Rais, misalnya, mengatakan dia telah terlanjur mendukung kereta reformasi, juga melakukan ijtihad politik dari dunia moral ke dunia politik praktis.¹⁸⁵ Adapun Gus Dur

¹⁸⁴Baca Bustamam-Ahmad, "Dinamika Islam Politik Di Indonesia Pada Era Reformasi (1998-2001)." 80-1.

¹⁸⁵Amien Rais, "Dalam Istilah Politikanya Disebut Political Standstill," dalam *Tujuh Mesin Pendulang Suara: Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999*, ed. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1999). 35.

mempunyai alasan tersendiri mengapa mendirikan partai politik, sebagaimana pernah diucapkan dalam salah satu acara partai, dia mengatakan: "kini, saatnya kita melakukan pembalasan."¹⁸⁶ Kalimat ini kemudian dimaknai sebagai gambaran luapan pemberontakan terhadap struktur dan kultur yang tidak adil, non-demokratis dan manipulatif, yang sering menimbulkan ketertindasan dan penderitaan warga NU, yang rata-rata *wong cilik*.¹⁸⁷ Yang lebih unik lagi adalah adanya kesetujuan dari Cak Nur terhadap pendirian partai politik yang dipandang sebagai kelanjutan dan kontinum dari gerakan dakwah.¹⁸⁸

Dalam fase ini pula, rakyat disugahi bagaimana masing-masing kelompok menguras perhatian umat. Bagi mereka yang bernaung di bawah payung NU, akan lari ke partai PKB. Begitu juga yang termasuk anggota Muhammadiyah menyalurkan aspirasi politiknya melalui PAN. Di samping itu, mereka yang aktif dalam gerakan dakwah dan masjid kampus, meleburkan diri ke dalam Partai Keadilan. Demikian pula, mereka yang pernah aktif di Masyumi, tentu saja akan masuk ke Partai Bulan Bintang. Saat ini merupakan sebuah bentuk proses pencarian jati diri

¹⁸⁶Ahmad Baehaqi, "Islam Dan Nasionalisme (Analisis Terhadap Nasionalisme Partai Kebangkitan Bangsa)" (Skripsi S.Ag., UIN Sunan Kalijaga, 2001). 67.

¹⁸⁷Matori Abdul Jalil, "Pkb Tidak Akan Mengeksploitasi Emosi Umat Islam," dalam *Tujuh Mesin Pendulang Suara: Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999*, ed. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1999). 220.

¹⁸⁸Nurcholish Madjid, "Partai Keadilan Nanti Muncul Sebagai Partai Penting," dalam *Tujuh Mesin Pendulang Suara: Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999*, ed. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1999). 76.

politik umat Islam yang sesungguhnya untuk jangka pendek, yaitu untuk mengatakan bahwa "umat Islam itu ada dan akan menjadi faktor penentu di negeri ini."

Selanjutnya masuk ke dalam fase kedua yaitu kompetisi. Dalam hal ini, pemilu 1999 hanya pertarungan tiga kelompok besar yaitu kelompok Orde Baru (Golkar), Kelompok Sekularis (PDI-P), dan kelompok Islam (PKB, PAN, PBB, PNU, PK). Dari sini tergambar jelas sekali bahwa kompetisi akan dimenangkan oleh kelompok kedua, PDI-P. Sebab, sejak awal faktor Megawati memang memegang peran penting dalam menyerap suara dalam pemilu. Dan, saat reformasi berlangsung segala yang berbau Soekarno mulai "bangkit." Masing-masing kelompok mulai mengklaim paling Soekarno dan tentu saja akan memilih PDI-P. Alhasil, dalam pemilu yang cukup demokratis ini, kelompok ini menang jumlah suara 35.689.073 dengan perolehan kursi 153 di parlemen. Sementara itu, kelompok Islam suara untuk mereka terdistribusikan ke dalam 172 kursi atau mencapai 37.22%. dari jumlah tersebut jika ingin dilihat lebih mendalam lagi maka akan tampak bahwa partai yang menggunakan asas Islam mendapat 87 kursi atau 50.58%. Adapun partai yang tidak menggunakan asas Islam (PKB dan PAN) jika disatukan menjadi 85 kursi atau 49.42%.

Lebih jauh, jika ingin melihat anggota DPR dari sisi agama, maka tabel berikut menampakan bagaimana kekuatan masing-masing kelompok berdasarkan agama:

Kamaruzzaman, Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia
Anggota DPR Berdasarkan Agama

No.	Nama Fraksi	Islam	Non-Islam
1.	Fraksi Partai Demokrasi Indonesia	97	56
2.	Fraksi Partai Golkar	103	17
3.	Fraksi Partai Persatuan Pembangunan	58	
4.	Fraksi Kebangkitan Bangsa	51	
5.	Fraksi Reformasi	40	1
6.	Fraksi Kesatuan Kebangsaan Indonesia	5	7
7.	Fraksi Perserikatan Daulatul Ummah	9	-
8.	Fraksi Demokrasi Kasih Bangsa	-	5
9.	Fraksi Partai Bulan Bintang	13	-
10.	Fraksi TNI/POLRI	29	9
	Jumlah	405	95

Dengan demikian kekuatan Islam di DPR mencapai 405 dari jumlah keseluruhan atau sekitar 81%. Adapun kekuatan politik non-Islam sejumlah 95 atau 19%. Dari 405 tersebut saya petakan dalam bentuk kategori yang lebih *genuine* yakni berdasarkan pada organisasi yang tumbuh

Kamaruzzaman, Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia
 dikalangan umat Islam seperti Muhammadiyah, NU, PII, HMI, PMII, DDII, KISDI, dan ICMI.¹⁸⁹

Anggota DPR Berdasarkan Basis Organisasi Keislaman di Indonesia

No.	Nama Fraksi	N U	Muhammadiyah	DDII/KISDI/MDI/MUI	ICMI	HMI	PII	PMII
1.	Fraksi PDI-P	-	-	-	-	2	-	-
2.	Fraksi Partai Golkar	2	1	3	3	16	1	2
3.	Fraksi PPP	2 4	3	1	1	11	4	9
4.	Fraksi PKB	3 4	-	1	1	1	-	11
5.	Fraksi Reformasi		6	4	6	11	3	1
6.	Fraksi KKI	-	-	-	-	-	-	-
7.	Fraksi PDU	6			1	1	1	1

¹⁸⁹Data ini dirujuk pada Daniel Dhakidae *et.al.* (ed), 2000, *Wajah Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia Pemilihan Umum 1999*, Jakarta: Kompas.

8.	Fraksi PBB	1	1	3	4	7	3	
9.	Fraksi TNI	-	-	-	-	-	-	-
	Jumlah	6	11	12	16	38	12	24
	h	7						

Tabel atas menunjukkan bahwa jika selama ini NU dikatakan sebagai organisasi yang jarang melibatkan dirinya dalam politik dengan sebutan kembali ke khittah 1926, maka dengan demikian, tidak ada indikasi bahwa kalangan NU memperjuangkan Islam secara kultural. Di samping itu, ada sinyalemen bahwa PKB merupakan parti inklusif, ternyata anggota parlemennya berasal dari kalangan NU dan organisasi yang menjadi underbaownya yaitu PMII. Bahkan hampir basis pemilih dan yang dipilih berasal dari Jawa Timur sebagai basis organisasi NU. Mereka yang berasal dari Jawa Timur seramai 26 orang yang kebanyakan merupakan aktivits NU atau masih aktif d lingkungan organisasi ini.

Gambaran dari fase kedua ini menyiratkan bahwa sejak awal kekuatan kelompok Islamis memang telah terpolarisasi, namun mereka cenderung bersatu dibawah payung Islam ketika menghadang laju kelompok sekularis di tubuh PDI-P. di sini mulai bangkit fase "bulan madu" di mana para elit politik Islam mulai bersatu untuk mengjegal niat Megawati menjadi Presiden. Sehingga ketika terjadi voting suara, Megawati harus mengakui Abdurrahman Wahid sebagai presiden Indonesia. dalam fase ketiga ini, kekuatan umat Islam memang telah dianggap "berhasil" secara

sepihak, namun dipihak lain merupakan "langkah mundur" bagi Islam politik di Indonesia. Sebab, setelah Wahid menjadi presiden yang nota bene "diterima oleh semua kelompok," tanpa ada suatu konsensi politik masing-masing kelompok dikalangan umat Islam untuk "mengisi pemerintahan" yang dipimpin oleh Gus Dur. Saat bulan madu ini, maka muncullah tesis "negara santri" yang pernah digagas oleh Cak Nur.¹⁹⁰ Hal ini ditandai dengan naiknya beberapa tokoh santri (Gus Dur, M. Amien Rais, dan Akbar Tanjung). Ketiga tokoh tersebut adalah termasuk santri-santri par excellence. Pertama, ketiganya pernah dan atau masih menjadi pimpinan puncak tiga gerakan Islam tangguh: Muhammadiyah, HMI, dan NU. Kedua, meski membangun basis kepemimpinannya dari gerakan Islam, bahkan gerakan Islam yang sangat tua dan berpengaruh, tetapi ketiga tokoh santri tulen ini kemudian memimpin partai-partai politik yang pluralis, sangat terbuka, dan nonsectarian, yaitu PAN, Golkar, dan PKB.¹⁹¹

Namun demikian, bulan madu ini pun tidak begitu lama, sebab kalangan sekularis dan Islamis yang moderat yang tergabung di Golkar, PAN, dan PK memandang Gus Dur telah menyalahkan gunakan wewenang kekuasaan yang diberikan kepada nya. Maka atas nama kasus Bulogate dan Yanateragate, akhirnya Gus Dur "digulingkan" dari kursi pemerintahannya, secara politik. Inilah titik balik sejarah politik Indonesia yang hampir mirip dengan apa yang dialami oleh Soekarno. Akhirnya, fase bulan madu inipun menjadi

¹⁹⁰Lihat Madjid, *Tradisi Islam: Peran Dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia*. 60-2.

¹⁹¹Thohari, ""Negara Santri": Menengok Tesis Cak Nur." 26.

semacam harus cerai di tengah jalan. Masing-masing kelompok Islam mulai pulang ke kandangnya masing-masing dengan segala konsesi politik yang ada.

Dalam fase ini, muncullah fase friksi di dalam partai politik. Dalam fase ini, kita melihat, paska turunnya Gus Dur¹⁹² dan naiknya Megawati, tidak sedikit partai politik mengalami perpecahan, jika bukan pengembosan. Dalam partai secular, terutama PDI-P, asap perpecahan mulai tampak ketika beberapa tokoh dalam partai ini keluar, seperti yang dilakukan oleh Dimiyati Hartono dan Sophan Sopiaan. Begitu "nyanyian" Kwik Kian Gie tentang fenomena KKN di partai yang dipimpin oleh Megawati kerap membuat gerah beberapa petinggi partai ini. Pada saat yang sama, perpecahan besar-besaran muncul di kalangan Islam, seperti yang dialami oleh PKB dan PPP. Dalam partai yang dibidani oleh Gus Dur terjadi friksi yang "menyakitkan" di mana muncul dua kelompok yaitu PKB Alwi Shihab yang didukung Gus Dur dan PKB Mathori Abdul Jalil. Adapun dalam partai perpecahan tidak dapat dielakkan antara keinginan "kelompok pro status quo" yang dipimpin oleh Hamzah Haz dan "kelompok reformis" yang dimotori oleh Zainuddin MZ.

Sampai disini, kita melihat bahwa fase demi fase yang dilewati oleh masing-masing kelompok menunjukkan bahwa mereka masih terpaku pada isu-isu simbolik, bukan teknikalistik. Kenyataan ini memang tidak begitu

¹⁹²Analisa komprehensif tentang kepresidenan Gus Dur, baca Greg Barton, *Abdurrahman Wahid Muslim Democrat Indonesia (a View from the inside)* (Sydney: University of New South Wales, 2002). Greg Barton, "Kata Pengantar: Belajar Dari Kepresidenan Wahid," dalam *Neraca Gus Dur Di Panggung Kekuasaan*, ed. Khamami Zada (Jakarta: LAKPESDAM, 2002). xiii-xxvi.

memberikan implikasi serius terhadap keinginan untuk membangun masyarakat madani (*civil society*) di Indonesia. Pola ini sesungguhnya dapat menampakkan bagaimana pertumbuhan politik di Indonesia tidak mengalami perubahan yang signifikan. Sebab, tampak bahwa yang diperjuangkan oleh masing-masing kelompok adalah kepentingan partainya sendiri.

Namun demikian, satu hal yang perlu dicatat dalam era reformasi ini adalah semua kelompok telah memiliki kesempatan memimpin bangsa ini. Pada masa awal reformasi, Indonesia ini dipimpin oleh Habibie sebagai representasi produk "penyesuaian diri" Orde Baru antara Islam dan Negara di mana Habibie merupakan tokoh ICMI yang merupakan hasil "kemesraan" antara kelompok Islam dengan negara.¹⁹³ Namun tragisnya, kesempatan inipun berakhir dengan tragis di mana pidato pertanggungjawaban Habibie ditolak oleh MPR. Seterusnya, bangsa ini pun dipimpin oleh wakil kelompok Islam tradisional yakni Gus Dur. Selama kepemimpinan juga, kita melihat kelompok secular selalu mencari celah untuk menjatuhkannya dan upaya ini pun berhasil ketika kelompok ini berhasil mengandeng tangan dengan kelompok Islam modernis, Islam Abangan, dan TNI. Akhirnya, Indonesia pun sekarang dipimpin oleh wakil kelompok sekularis yakni Megawati. Saat ini pula, dia kembali mengaitkan model pemerintahannya seperti rezim yang pernah

¹⁹³Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. 251-325.

“membenamkannya” pada era Orde Baru, yaitu menarik kembali kekuatan militer dalam pemerintahannya.¹⁹⁴

4.

Dalam bagian ini saya tertarik untuk membahas tentang strategi yang dilakukan oleh Presiden Jokowi. Presiden Indonesia ini kerap melakukan permainan simbolik, termasuk di dalam menyelesaikan permasalahan yang dihadapi oleh Ahok saat ini. Tahun 2014 saya telah menulis artikel tentang nasib pemerintahan Jokowi, tepatnya dua minggu sebelum Jokowi dilantik sebagai Presiden RI ke-7. Di situ dijelaskan bagaimana masalah yang dihadapi oleh Jokowi selama dua tahun pertama masa kepresidennya. Beberapa prediksi dalam artikel tersebut, satu persatu sudah mulai kelihatan, mulai dari persoalan komunisme, tahun lalu.

Salah satu permainan simbol yang dimainkan adalah setelah memenangkan pilpres tahun 2014, presiden menyambangi beberapa kantor media massa. Pesan yang hendak disampaikan adalah bahwa media massa merupakan pendukung utama. Tahun ini, Presiden Jokowi hampir melakukan hal yang serupa, ketika ditekan masalah sikapnya tentang Ahok. Presiden Jokowi mendatangi tokoh-tokoh nasional, minus SBY. Kemudian mendatangi juga beberapa markas tentara dan kepolisian, sebagai simbol bahwa kalau anda menghendaki kejatuhan saya, maka inilah pasukan yang akan anda hadapi. Keengganan masyarakat terhadap sikap Presiden Jokowi adalah ketika dia tidak ingin mencampuri

¹⁹⁴Lihat misalnya, Barton, "Kata Pengantar: Belajar Dari Kepresidenan Wahid." xxiv.

masalah hukum yang dihadapi oleh mantan wakil gubernurnya di DKI, tetapi memberikan pesan kepada kelompok yang menentangnya dengan simbol-simbol militerisme.

Kasak kusuk kepemimpinan Presiden Jokowi memang telah mulai muncul saat sikapnya yang terlalu mesra dengan Tiongkok dan peran kelompok Katolik yang berada di sekitar pemerintahannya. Harus diakui bahwa kedua unsur tersebut terlibat aktif di dalam menaikkan Jokowi sebagai Presiden RI. Politik balas budi terhadap Tiongkok dan kelompok Katolik, telah mewarnai pola kekuasaan yang dijalankan oleh pemerintahan Jokowi. Untuk meredam sikap antipati umat Islam, maka yang menjadi tameng Jokowi adalah kelompok yang disinyalir “Islam Moderat” yang dalam beberapa hal tertentu, diwakili oleh NU. Sebagaimana biasanya, NU akan berperan sebagai “mediator” antara kepentingan umat Islam dengan pemerintahan Jokowi, atas nama kepentingan nasional.

Tahun pertama kepemimpinannya, Presiden Jokowi dihadang dengan isu Komunis. Tahun kedua mulai dihadang dengan isu anti-Ahok. Secara teologis, Ahok telah memandang dirinya sebagai *the chosen* (orang terpilih). Dalam kategori ini, Ahok meminta orang lain untuk memahaminya, bukan sebaliknya. Kecenderungan *the chosen* adalah menganggap apapun yang dilakukan olehnya merupakan perintah Tuhan. Sehingga nalar religi, rasa, dan batin menjadikannya selalu siap mati, oleh apapun sikap yang diambilnya.

Dalam kerangka Clifford Geertz, sosok Presiden Jokowi adalah muslim abangan. Karena dia tidak memiliki

darah sebagai santri ataupun priyayi. Nalar religi yang diperankan oleh nya adalah negosiasi dan kompromi yang selalu memuliakan simbol-simbol yang mampu melindunginya. Karena itu, permainan simbol selalu dimainkan oleh Jokowi, mulai dari baju kotak-kotak, kemeja putih, jaket, hingga perjalanan simbolik lainnya, ketika dia berada di dalam koridor promosi diri atau terdesak sekalipun.

Persenyawaan antara *the chosen* (Ahok) dan permainan simbol oleh Presiden Jokowi lantas memberikan pesan-pesan simbolik secara religi juga. Untuk kategori religi-nasionalisme, biasanya diserahkan pada kelompok-kelompok “Islam Moderat” atau “Islam Liberal.” Inilah tiga kekuatan yang dihadapi oleh kelompok yang anti-Ahok saat ini. Ahok berada di hadapan umat, sementara kendalinya berada di pesan-pesan simbolik Presiden Jokowi, sementara tabayyunnya berada di tangan sebagian umat Islam (NU). Adapun akar dari kekuatan tersebut adalah Tiongkok dan sebagian kelompok umat Kristiani.

Salah satu alasan penting ditulis kajian ini adalah adanya fenomena orang yang mikir telah dianggap makar oleh pemerintah yang sah. Pada saat yang sama, persoalan isu komunis, sentimen SARA, dan persoalan bangsa lainnya terus memberikan indikasi kuat bahwa pemerintahan Jokowi-JK mengundang sejumlah perasaan bahwa bangsa Indonesia tidak lagi berada di dalam format kebangsaan yang diinginkan oleh rakyatnya.

Karena itu, saya tertarik untuk menjabarkan mengapa susah untuk menumbangkan (baca: makar) pemerintahan Jokowi-JK. Ada beberapa asumsi yang hendak dibangun, yaitu terkait dengan piramid kekuasaan yang dijalankan oleh

pemerintahan ini. *Pertama*, pemerintahan Jokowi-JK mendapatkan dukungan aktif dari para pengusaha, di mana terkadang mereka tidak mau terganggu investasi mereka di Indonesia. Karena itu, para pengusaha, terutama non-pribumi atau dari negara Tiongkok akan “mengamankan” pemerintahan Jokowi-JK hingga di akhir pemerintahan mereka. Di era Orde Baru, para pengusaha non-pribumi memberikan dukungan aktif terhadap pemerintahan Suharto. Namun, ketika dukungan ini ditarik, maka salah satu fondasi kekuasaan Suharto menjadi patah.

Kedua, pemerintahan Jokowi-JK telah menguasai media-media besar yang mengatur berbagai *setting agenda* pemerintah. Beberapa media-media terkemuka dimiliki oleh para pengusaha yang berada di lapis pertama kekuasaan pemerintahan Jokowi-JK. Media tidak akan mungkin berusaha untuk mencari titik lemah pemerintahan yang sah. Hal ini terkadang memunculkan ketidakpercayaan publik terhadap beberapa media, hingga mereka menjadikan media sosial sebagai senjata untuk mengkritik pemerintahan. Namun, kekuatan media sosial merupakan bagian dari perang psikologi dan perang hybrid, yang terkadang dilakukan juga berbagai upaya penyesatan.

Situasi ini persis seperti era Orde Baru, di mana media menjadi corong kebijakan pemerintah dan alat propaganda. Akan tetapi, media yang sekarang mendukung pemerintah sekarang, malah melakukan hal sebaliknya pada era pemerintahan sebelum Jokowi-JK. Dulu apapun yang dilakukan oleh presiden dianggap sebagai pencitraan, sekarang apapun yang dilakukan oleh kepala negara dipandang sebagai kesuksesan. Dukungan media dan para

pengusaha di dalam struktur kekuasaan Jokowi-JK menjadi modal utama untuk mempertahankan kekuatan politik.

Ketiga, kekuatan partai politik yang menjadi basis utama pemerintahan di dalam menguasai parlimen dan melakukan berbagai lobi kebijakan-kebijakan strategis. Secara kebetulan pula, beberapa partai politik juga memiliki media, sehingga sangat kecil kemungkinan partai politik, melakukan seperti era kejatuhan Gus Dur tahun 2001. Kekuatan partai politik menjadi salah satu kekuatan inti bagi pemerintahan Jokowi-JK di dalam menghasilkan setiap kebijakan. Beberapa partai politik yang pada awalnya tidak mendukung pemerintahan Jokowi-JK, malah sekarang berubah haluan. Kekuatan oposisi di parlemen menjadi kekuatan yang sangat artifisial belaka.

Keempat, kekuatan militer yang persis berada di paling bawah struktur kekuasaan. Jika pada era Orde Baru, militer berada lapis pertama kekuasaan, maka saat ini berada di lapis keempat. Mereka menjadi bagian rakyat. Rakyat lebih nyaman sekarang mengadu ke militer, ketimbang ke parlimen. Karena itu, lakon militer menjadi teman rakyat, tetapi bukan sekutu abadi rakyat. Karena militer mengabdikan kepada pimpinan tertinggi, yaitu presiden. Karena itu, pihak militer juga terkadang merasakan keresahan yang sama seperti yang dipikirkan oleh rakyat dalam melihat masalah bangsa, namun tidak bisa berbuat apa-apa, kecuali menunggu rezim berganti.

Sebagai contoh, saat ini kekuatan Islam mulai sangat dekat dengan kekuatan militer. Situasi yang sama ini tidak dapat dijumpai pada era Orde Baru. Saat ini kasak kusuk isu komunis dan kedatangan “*silent agent*” dan “*silent army*”

dari negara asing ke Indonesia memang sudah menjadi isu yang beredar di media sosial. Persoalan perang urat syaraf juga menjadi isu penting di kalangan petinggi militer. Namun, karena begitu jauh mereka berada dari struktur kekuasaan, jika dibandingkan dengan era Orde Baru, maka isu tersebut tidak mendapatkan perhatian serius. Dengan kata lain, tampaknya pengaruh militer di dalam era pemerintahan sekarang tidak begitu signifikan.

Ujung dari struktur piramid kekuasaan di atas adalah siapapun yang berada diluar lingkaran di atas maka akan dicap sebagai makar. Orang mikir akhirnya menjadi orang makar. Padahal, dalam piramid kekuasaan di atas, tidak mungkin ada kekuatan yang mampu meruntuhkan pemerintahan Jokowi-JK. Bahkan, diprediksi jika kestabilan piramid kekuasaan ini berjalan mulus, maka tidak menutup kemungkinan Presiden Jokowi akan terpilih kedua kalinya pada tahun 2019. Perubahan besar baru dalam struktur piramid kekuasaan di Indonesia akan berubah pada tahun 2024.

Fenomena mikir menjadi makar perlu mendapatkan perhatian kita semua. Sebab, siapapun yang berada diluar piramid kekuasaan tersebut tentu berusaha untuk bisa menumbangkan pemerintahan. Pengalaman keruntuhan pemerintahan di Asia Tenggara, kekuasaan amat sulit ditumbangkan, jika tidak mendapatkan restu militer, seperti pengalaman Thailand. Adapun militer baru bergerak jika kondisi negara terancam atau ada orang yang mereka hormati, seperti Raja Thailand, yang merestui supaya negara diambil alih. Selebihnya, militer akan melakukan proses *wait*

and see atau melakukan proses infiltrasi dan mengendalikan kekuatan-kekuatan utama dari rakyat.

Di sinilah kemudian muncul kondisi dalam pemerintahan Jokowi-JK yaitu kekuatan Islam seolah-olah mendapatkan “restu” dari militer. Adapun kekuatan “non-Islam” seolah-olah menjadi “kebal”, karena mendapatkan “perlindungan” dari arsitek tiga lapis kekuatan piramid kekuasaan. Di sini muncul salah satu ormas Islam (NU) yang menjadi “penengah” dalam setiap kemelut bangsa. Mereka berusaha merangkul semua lapisan piramid kekuasaan pemerintahan Jokowi-JK. Namun, ormas ini hanya mampu melakukan keseimbangan, bukan mengontrol empat kekuatan piramid tersebut.

Demikianlah beberapa pandangan mengapa sulit melakukan operasi makar di era pemerintahan Jokowi-JK. Pemerintahan ini telah direncanakan jauh sebelum Jokowi menjadi presiden. Artinya, presiden hanya berjalan di lorong waktu yang telah dipersiapkan untuk tampil sebagai kepala pemerintahan yang sukses atau bahkan diberikan peluang kedua kalinya pada tahun 2019. Arsitek piramid ini benar-benar membuat model baru sistem kekuasaan dan kekuatan politik di Indonesia.

Terakhir, kita berharap supaya orang yang mikir serius tentang keselamatan dan pertahanan negara ini tidak dianggap sebagai makar, walaupun mereka tidak berada di dalam struktur piramid kekuasaan. Karena piramid tersebut juga bisa runtuh sewaktu-waktu, jika lorong waktu dibelokkan oleh kekuatan yang lebih kuat dari yang pernah ada. Dalam falsafah politik kerajaan Jawa, ketika musuh semua sudah ditaklukkan diluar istana, maka orang-orang

terdekat di dalam istana kemungkinan juga akan mencari musuh sesama mereka. Pengalaman Orde Baru menjadi bukti sejarah kebenaran falsafah tersebut.

BAB VI DINAMIKA SOSIO POLITIK INTELEKTUAL DI KALANGAN NU

Nahdlatul Ulama (NU) adalah sebuah gejala yang unik, bukan hanya di Indonesia tetapi juga di seluruh Dunia Muslim. Ia adalah sebuah organisasi ulama tradisional yang memiliki pengikut yang besar jumlahnya, organisasi non-pemerintah paling besar yang masih bertahan dan mengakar di kalangan bawah.

Martin van Bruinessen¹⁹⁵

1.

Agaknya tidak berlebihan jika saya mengatakan bahwa salah satu organisasi yang paling sering dikaji, baik oleh kalangan sarjana dalam maupun luar negeri, adalah NU (Nahdlatul Ulama). Kenyataan tersebut, tentu saja telah

¹⁹⁵Bruinessen, *Nu: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. 3.

“memanjakan” organisasi yang katanya didirikan oleh Hasyim Asy’ari,¹⁹⁶ menjadi begitu dikenal oleh publik baik meng-nasional dan meng-internasional. Pada urutannya, gambaran tentang NU telah begitu mengental dalam kancah intelektual Indonesia. Bab ini selanjutnya ingin melihat bagaimana transformasi intelektual yang terjadi di dalam tubuh NU. Bab ini sengaja ditulis untuk melihat sejauh mana sudah perkembangan intelektual di dalam organisasi ini sejak berdiri hingga menjelang tahun 1990-an. Dengan penjelajahan ini, maka diharapkan kita akan dapat memposisikan intelektual muda NU. Sebab, bagaimanapun corak intelektual mereka tidak “lari jauh” dari generasi pendahulu mereka.

Namun demikian, agar tidak terjadi pengulangan dengan kajian tentang NU sebelumnya, saya akan membagi bab ini bukan kepada aspek kronologis, akan tetapi kepada tiga aspek utama yang saya pandang cukup melihat bagaimana dinamika sosio intelektual NU yaitu: *Pertama*, fase pembentukan NU berikut dengan aspek sosio intelektual dan sosio politis yang mengitarinya. *Kedua*, fase “kawin cerai” NU dengan politik praktis. Sebab, dinamika intelektual NU sering dipicu oleh situasi politik yang “bersinggungan” dengan NU. *Ketiga*, fase NU kembali ke *Khittah* 1926 di mana peran sentral Abdurrahman Wahid begitu dominant. Fase ini dianggap di mana NU mulai menelurkan cendekiawan, sebab orientasinya telah diubah yaitu kembali sebagai organisasi sosial kemasyarakatan.

¹⁹⁶Tentang biografi Hasyim Asy’ari, baca Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy’ari* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

2.

Sampai sekarang, kajian tentang kelahiran Nahdatul ‘Ulama sangat banyak ditulis baik oleh sarjana Indonesia maupun asing. Organisasi ini lahir pada 31 Januari 1926 di rumah Wahab Chasbullah (1888-1971) di Kertopan, Surabaya. Menurut Deliar Noer, organisasi didirikan dengan dua maksud: pertama untuk mengimbangi Komite Hijaz yang secara berangsur-angsur jatuh ke tangan golongan pembaharu; kedua untuk berseru kepada Ibnu Saud, penguasa baru di tanah Arab, agar kebiasaan beragama secara tradisi dapat diteruskan.¹⁹⁷ Jika ditilik dari dua maksud tersebut, maka tampak jelas kelahiran NU merupakan respon terhadap persoalan yang mengusik ulama yang mempertahankan tradisi. Dengan kata lain, kelahiran NU merupakan umpan balik terhadap dua persoalan tersebut yang mengancam keberadaan ulama pesantren di Indonesia.

Dalam konteks ini, persoalan utama dipicu oleh persoalan pengutusan wakil dari Hindia Belanda untuk menghadiri kongres di Mekkah untuk membahas persoalan khilafat, yang didominasi oleh kelompok pembaharu Islam. Secara kronologis ini dipicu oleh Kongres al-Islâm Hindia di Cirebon dari 31 Oktober sampai 2 November 1922. dalam kongres ini, banyak didominasi oleh organisasi Sarekat Islam,¹⁹⁸ Muhammadiyah, dan al-Irshad. Sedangkan dari kelompok ulama tradisional diwakili oleh Haji Abdul Wahab Chasbullah dari Surabaya dan Kyai Asnawi dari

¹⁹⁷Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia, 1900-1942*. 242.

¹⁹⁸Tentang Sarekat Islam, baca Lathiful Khuluq, "Sarekat Islam: Its Rise, Peak and Fall," *Al-Jami'ah*, no. 60 (1997). 246-72.

Kudus.¹⁹⁹ Selanjutnya, pada kongres kedua dilaksanakan di Garut pada bulan Mei 1924, dua bulan setelah penghapusan khaliat di pemerintah nasional Turki. Kejadian di Turki tentu saja menjadi pokok bahasan dalam kongres tersebut, karenanya perlu dicarikan alternate. Dalam rangka merespon persoalan tersebut, maka pada tahun itu juga dilaksanakan Kongres ketiga di Surabaya pada Desember 1924 untuk menetapkan sebuah delegasi ke Kongres Kairo, yang terdiri dari Surjopranoto (Sarekat Islam), Haji Fachroddin (Muhammadiyah) serta K.H.A. Wahab dari kalangan tradisi.²⁰⁰

Akan tetapi karena Kongres di Mesir tidak jadi dilaksanakan, maka utusan di atas tidak berfungsi sama sekali. Pada saat yang sama, perhatian dunia diarahkan ke Hijaz di mana tampak kelompok Wahabi sedang melakukan aksi pembersihan kebiasaan praktek keagamaan yang mereka pandang bertentangan dengan Islam. Keadaan ini menyebabkan ulama tradisional di Indonesia "harap-harap cemas;" sebab dengan begitu tradisi yang dikembangkan oleh mereka di Indonesia akan terancam. Pil pahit ini semakin bertambah manakala dalam Kongres keempat di Yogyakarta (21-27 Agustus 1925) dan kelima di Bandung (6 Februari 1926) tidak sedikitpun memberi kesempatan kepada kelompok ulama tradisional berperan dalam kongres tersebut. Bahkan sebelum Kongres di Bandung, telah diadakan rapat antara organisasi pembaharu di Cianjur, Jawa Barat (8-10 Januari 1926) telah memutuskan untuk mengirim

¹⁹⁹Martin van Bruinessen, "Muslim of the Dutch East Indies and the Caliphate Question," *Studia Islamika* 2,3(1995). 126.

²⁰⁰Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia, 1900-1942*. 242.

Tjokroaminoto dari Sarekat Islam dan Kyai Hadji Mas Mansur dari Muhammadiyah ke Mekkah untuk mengikuti kongres.²⁰¹ Karena itu, dalam kongres di Bandung, para peserta hanya memperkuat keputusan di Cianjur tersebut.²⁰²

Kendati sudah merasa tidak diikutkan ke Mekkah, ulama tradisional yang diwakili oleh K.H.A Abdul Wahab mengharapkan kebiasaan-kebiasaan agama seperti membangun kuburan, membaca doa seperti *dalâil khairat*, ajaran mazhab, dihormati oleh kepala negeri Arab yang dari dalam negaranya, termasuk di Mekkah dan Medinah.²⁰³ Sayangnya, para peserta kongres telah komit dengan aksi Wahabi yang karenanya, usulan Kyai tersebut tidak menjadi agenda utusan ke Mekkah tersebut. Menghadapi sikap kelompok reformis tersebut, para ulama ini akhirnya melakukan aksi *walk out* dari acara kongres. Dalam hal ini, peneliti NU dari Perancis, Andree Feillard menuturkan: "Penolakan yang masuk akal itu – karena sebagian kaum reformis menyambut baik pembersihan dalam kebiasaan ibadah agama di Arab Saudi – telah menyebabkan kaum tradisional menjadi terpojok dan terpaksa memperjuangkan kepentingan mereka dengan cara mereka sendiri, dengan membentuk sebuah komite: Komite Hijaz, untuk mewakili mereka dihadapan Raja Ibn Saud."²⁰⁴

²⁰¹Ibid. 243.

²⁰²Ibid. 243.

²⁰³Ibid. 243. Baca juga Feillard, *Nu Vis-À-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*. 11.

²⁰⁴Feillard, *Nu Vis-À-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*. 11. Lihat juga A. Effendy Choirie, *Pkb Politik Jalan Tengah Nu: Eksperimentasi Pemikiran Islam Inklusif Dan Gerakan Kebangsaan Kembali Ke Khittah 1926* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2002). 60.

Inilah titik balik kebangkitan ulama tradisional di Indonesia, di mana setelah merasa dipecundangi oleh golongan pembaru, mereka akhirnya membentuk sendiri Komite yang akan mewakili ulama ke Kongres di Hijaz. Atas restu Kyai Hasyim Asy'ari, komite ini terwujud.²⁰⁵ Dari komite inilah kemudian menjadi cikal bakal lahirnya "Jami'yah Nahdatul Ulama" pada 16 Rajab 1344 atau 31 Januari 1926. Namun demikian, cikal bakal NU sebenarnya telah muncul 1924 atas inisiatif Wahab Chasbullah di mana perluannya dibentuk semacam 'perhimpunan ulama' untuk memberikan respons yang lebih terkordinasi dan berkelanjutan terhadap serangan kalangan modernis.²⁰⁶ Karena itu, ada pendapat yang mengatakan bahwa Wahab-lah yang sebenarnya pendiri NU.²⁰⁷ Hal ini disebabkan oleh tingkat senioritas Hasyim Asy'ari di kalangan ulama tradisional yang cukup disegani. Padahal, usulan Wahab tersebut telah didukung oleh beberapa kyai, namun usulan itu gagal terlaksana ketika Hasyim Asy'ari tidak memberikan restu.²⁰⁸ Namun karena situasi di atas di mana kelompok modernis dipandang tidak lagi "menghormati" kelompok tradisional, maka sedikit demi sedikit, ketidaksetujuan Hasyim berkurang. Dan, peristiwa pada tanggal 31 Januari

²⁰⁵Mujamil Qomar, *Nu "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002). 33.

²⁰⁶Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme Dan Perkembangan Politik Nu," dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, ed. Greg Fealy dan Greg Barton (Yogyakarta: LKiS, 1997). 11.

²⁰⁷Lihat Lathiful Khuluq, "The Nahdlatul Ulama Party (1952-1973): The Mobilization of Its Members and the Usage of Its Ideology," *Al-Jami'ah*, no. 64 (1999). 88.

²⁰⁸Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme Dan Perkembangan Politik Nu." 11.

1926 tersebut merupakan bukti kesetujuan Kakek Gus Dur tersebut terhadap inisiatif pendirian NU. Dengan kata lain, Wahab menawarkan konsep dan kemampuan organisatoris, sementara Hasyim Asy'ari memberika legitimasi keagaamaan.²⁰⁹

Adapun muktamar pertama dilakukan pada bulan Oktober 1926 untuk menetapkan aspirasi mereka kepada Raja Saud. Dalam hal ini, delegasi NU meminta "kemerdekaan bermazhab", dengan "dilakukan giliran antara imam-imam shalat Jum'at di Masjidil Haram", serta diizinkan masuknya kitab-kitab karangan Imam Ghazali, Imam Sanusi dan lain-lain" yang sudah terkenal kebenarannya.²¹⁰ NU juga memohon "untuk diramaikannya tempat-tempat bersejarah" seperti tempat kelahiran Siti Fathimah, dan mina penjelasan mengenai kepastian tarip naik haji serta penjelasan tertulis mengenai "hukum yang berlaku di negeri Hijaz."²¹¹ Akhirnya, permintaan kaum tradisional yang berkaitan dengan empat mazhab dikabulkan oleh raja dalam surat balasannya, sedangkan mengenai hal lainnya tidak ditanggapi sama sekali.²¹²

Dengan demikian, utusan dari Indonesia ke Mekkah dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok. Pertama, kelompok yang diutus berdasarkan hasil Kongres di Cianjur yang tentu saja sangat mendukung aksi yang dilakukan oleh kelompok Wahabi di Mekkah. Kelompok ini memang sejak

²⁰⁹Ibid. 11.

²¹⁰Feillard, *Nu Vis-À-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*. 12.

²¹¹Ibid. 12.

²¹²Ibid. 12.

awal sudah memberikan sinyal bahwa salah satu agenda mereka di Indonesia memang menghilangkan tradisi yang hendak ditentang oleh Wahabi. Karena itu, sangat wajar jika kemudian aspirasi kelompok ulama tradisional tidak “diikuti” ke Mekkah. Kedua, kelompok yang diutus dari kelompok pembaru Sumatera Barat yakni Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul, ayah Hamka) dan Abdullah Ahmad.²¹³ Sudah dapat dipastikan bahwa kelompok kedua ini akan sepaham mengingat agenda pembaruan di Padang memang senafas dengan Wahabi yaitu memisahkan tradisi hukum Islam dan adat yang telah bercampur baur.²¹⁴ Ketiga, adalah kelompok ulama tradisional yang tidak setuju, jika bukan menolak, aksi-aksi yang dilakukan oleh Wahabi. Kelompok ini merasa “terancam” jika aksi Wahabi diteruskan ke Indonesia. Karena itu, sangat wajar jika kemudian mereka memohon kepada Raja Saud agar “tradisi” yang telah mereka kembangkan dapat dijalankan terus. Inilah punca perpecahan ulama di Indonesia di mana selanjutnya masing-masing mereka mengembang “*minnâ*” dan “*minhum*.” Setiap agenda pembaru, pasti ditentang oleh kelompok tradisional, sebaliknya agenda tradisional juga dikecam oleh kelompok pembaru.²¹⁵

²¹³Bruinessen, *Nu: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. 33-4.

²¹⁴Lebih lanjut, baca Murni Djamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaharuan Islam Di Minangkabau Pada Awal Abad Ke-20* (Jakarta: INIS, 2002); Murni Djamal, “The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau: Life and Thought of Abdul Karim Amrullah,” *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998). 1-45.

²¹⁵Lihat misalnya Akh. Minhaji, “Islamic Reform in Contest: Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents,” *Studia Islamika* 7, no.

Harus diakui, basis massa NU adalah masyarakat pesantren atau dalam kategori Clifford Geertz,²¹⁶ kelompok santri. Mereka memandang bahwa tradisi klasik merupakan suatu keharusan yang harus dipegangi oleh umat Islam. Karena itu, doktrin yang dikembangkan dan dipertahankan adalah *ahl al-sunnah wa al-jamâ‘ah*. Doktrin ini, digunakan oleh Muslim tradisional untuk “membedakan dengan Muslim modernis,” dan pada saat yang sama, “untuk melindungi diri dari gerakan pembaharuan yang dilancarkan oleh Muslim modernis.”²¹⁷ Doktrin diterima oleh NU sepenuh hati karena sesuai dengan dengan tujuan-tujuan NU, khususnya yang berkaitan dengan membangun hubungan-hubungan ‘*ulama*’ Indonesia yaitu mengikuti salah satu empat mazhab Sunni, dan menjaga kurikulum pesantren agar sesuai dengan prinsip-prinsip *ahl al-Sunnah wa al-jama‘ah*, yang berarti mengikuti “ajaran Nabi Muhammad dan kesepakatan ‘*ulama*’.”²¹⁸

Di kalangan NU, doktrin ini diterjemahkan melalui apa yang saya istilah “trilogi pemikiran NU” yaitu mengikuti al-Asy’ari dan al-Maturidi dalam bertauhid (teologi),

2 (2000).87-116. Akh. Minhaji, “Respon Kelompok Tradisionalis Terhadap Misi Pembaharuan Ahmad Hassan,” dalam *Dies Natalis* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997). 1-51. Baca juga Qomar, *Nu “Liberal”: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*. 38-40.

²¹⁶Telaah tentang antropolog ini, baca Fred Inglis, *Clifford Geertz: Culture, Customs and Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2000).

²¹⁷Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy’ari*. 47 dan h.49.

²¹⁸*Ibid.* 46-7. Lebih lanjut mengenai perkembangan doktrin ini, baca Badrun Alaena, *Nu, Kritisisme Dan Pergeseran Makna Aswaja* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000). 34-45.

menganut salah satu mazhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali) dalam fiqh, dan mengikuti paham al-Junaidi, al-Baqillani serta al-Ghazali dalam tasawuf.²¹⁹ Karena itu, dalam tradisi pemikiran NU, warna-warna pemikiran diluar "trilogi pemikiran" tersebut jarang sekali diterima. Dan, inilah yang membedakan dengan tradisi yang dikembangkan oleh kelompok modernis yang pada gilirannya cenderung konservatif sebab mengadopsi semangat pembaruan yang cukup radikal di Timur Tengah. Dan, mereka cenderung mengedepankan "*ar-ruju'u ilâ al-Qur'an wa al-Sunnah*." Selanjutnya, doktrin tersebut kemudian diterjemahkan oleh NU melalui tiga sikap yang sampai sekarang dipakai sebagai basis pemikiran NU dalam berpolitik. Sikap pertama, *al-tawassut*, yakni bahwa seorang Muslim harus berbuat secara moderat dalam berbagai bidang kehidupan. Sikap kedua, *al-i'tidal* yaitu bahwa Muslim harus menegakkan keadilan. Sikap ketiga, *al-tawazun* yaitu seorang Muslim harus menunjukkan keseimbangan dalam perbuatan mereka.²²⁰

Di samping doktrin di atas, karena pikiran NU dimulai dari pesantren, maka faktor figuritas merupakan hal yang dominant yang dapat ditemui dalam tradisi pemikiran NU. Dalam hal ini, NU memang didirikan oleh oleh para

²¹⁹Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. 149. Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. 154; Alaena, *Nu, Kritisisme Dan Pergeseran Makna Aswaja*. 51. Asep S. Muhtadi, "Reorientasi Politik Nahdlatul Ulama Dalam Peta Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia," *Mimbar Studi XXI*, no. 3 (1999). 60.

²²⁰Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'Ari*. 50; Asep S. Muhtadi, 1999, *Reorientasi Politik Nahdlatul Ulama*, h.62.

ulama yang cukup disegani di pulau Jawa. Mereka adalah K.H. Hasyim Asy'ari Tebuireng, K.H. Abdul Wahab Hasbullah, K.H. Bisri Jombang, K.H. Ridwan Semarang, K.H. Nawani Pasuruan, K.H.R. Asnawi Kudus, K.H.R. Hambali Kudus, K. Nakhrawi Malang, K.H. Doromuntaha Bangkalan, K.H.M. Alwi Abdul Aziz, dan lain-lainnya.²²¹ Dengan begitu, saya ingin mengemukakan bahwa tradisi pemikiran NU lebih banyak berkuat di kawasan Jawa Timur dan beberapa bagian tertentu di Jawa Tengah. Jika dilihat di kawasan ini pula banyak sekali ditemukan pesantren-pesantren yang merupakan kantong-kantong NU. Karena itu, ketika kita membicarakan NU, maka dengan sendirinya, kita juga bicara pesantren, begitu juga sebaliknya. Kalau boleh dikatakan NU dan pesantren ibarat zat dan sifat, tidak dapat dipisahkan.

Namun demikian, geneologi intelektual ulama tradisional juga penting diperhatikan dalam tradisi NU. Dari fase pembelajaran mereka, tampaknya akan didapatkan akar-akar intelektual sekaligus pembaruan dikalangan ulama NU. Setidaknya, terdapat tiga fase proses pembelajaran ulama NU, yaitu: Fase pertama, mereka hampir semuanya pernah belajar di pesantren mulai masa kanak-kanak, hingga menjelang pemuda. Kyai Hasyim Asy'ari misalnya, dia memulai jenjang pendidikan ditempuh dari beberapa pesantren di Jawa dan Madura, yaitu Pesantren Wonokoyo (Probolinggo), Pesantren Langitan (Tuban), Pesantren

²²¹Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1996). 240.

Trenggulis, Pesantren Kademangan (Sidoarjo).²²² Dalam fase ini, seorang calon ulama tersebut, “berkelana” dari satu pesantren ke pesantren lain untuk mendalami ilmu agama. Inilah yang kemudian melahirkan apa yang disebut oleh Gus Dur “tradisi keilmuagamaan” yang merupakan inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU yaitu perpautan organis antara tauhid, fiqh, tasawuf secara tidak keterputusan, yang dalam yang jangkan panjang menumbuhkan pandangan terpautnya sendiri antara dimensi dunia dan ukhrawi dari kehidupan.²²³ Di sinilah pula, para ulama tradisionalis membangun jaringan “kekuatan” *clan* mereka melalui pernikahan antara mereka sendiri. Karena itu, di Jawa, para ulama pesantren dan pesantren itu sendiri merupakan keluarga besar yang sulit dipisahkan. Dalam konteks ini, Zamakhsyari, memberikan tiga pandangan untuk membangun jaringan keilmuan di kalangan kyai pesantren. *Pertama*, mengembangkan suatu tradisi bahwa keluarga yang terdekat harus menjadi calon kuat pengganti kepemimpinan pesantren; *kedua*, mengembangkan suatu jaringan aliansi perkawinan *edogamous* antara keluarga kyai dan *ketiga*, mengembangkan tradisi pengetahuan dan rantai tranmisi intelektual sesama kyai dan keluarganya.²²⁴

Fase kedua, setelah belajar di Mekkah, para ulama tradisionalis tersebut, berangkat ke Mekkah untuk mendalami studi Islam mereka. Disini ulama tradisionalis bertemu

²²²Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'Ari*. 23. Qomar, *Nu "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*. 41.

²²³Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. 155.

²²⁴Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. 61-2. Baca juga Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987). 41-3 dan h.64-8.

dengan ulama-ulama Mekkah yang kadang kala berasal dari Indonesia. Mereka adalah Syekh Ahmad Khatib Minangkabau, Syaikh Nawawi Banten, Syaikh Mahfuzh al-Tarmasy, Syaikh Syatha, dan Syaikh Dagistani.²²⁵ Ulama Indonesia ini pada dasarnya merupakan “produk” Indonesia dan Mekkah juga. Syaikh Nawawi merupakan murid Khatib Sambas, Abdulghani Bima, Yusuf Sumbelaweni, Nahrawi, dan Abdullah Hamid Dagistani.²²⁶ Adapun Ahmad Khatib seorang ulama dari Padang, merupakan *godfather* pembaharuan Islam di Indonesia. Deliar Noer mencatat:

Murid-muridnya menjadi pembaharu-pembaharu pertama di daerah Minangkabau, umpamanya Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah dan Haji Abdullah Ahmad; di Jawa Kyai Haji Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Sebagian di antara murid-muridnya teoat merupakan dalam lingkungan tradisi, yaitu Syaikh Sulaiman ar-Rasuli, Candung, Bukittinggi, dan Kyai Haji Hasjim Asy'ari, pendiri pesantren Tebuireng dan kemudian memimpin Nahdlatul Ulama.²²⁷

Jadi, pada dasarnya nilai-nilai pembaruan atau tegasnya, gerakan modernisme dan tradisionalisme memang

²²⁵Qomar, *Nu "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*. 42.

²²⁶Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. 88. Lebih lanjut tentang ulama ini, baca Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984). 117-27.

²²⁷Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia, 1900-1942*. 39. Lebih lanjut mengenai ulama ini, baca Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*. 139-48; HAMKA, *AYAHKU: Riwayat Hidup DR. H.Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: “UMMINDA”, h.271-274.

tidak pernah muncul dalam tradisi gerakan Islam di Indonesia. Dengan kata lain, embrio pembaruan Islam, jika kita tidak menggunakan dikotomi tradisional dan modernis, tampaknya bertemu pada Syaikh Ahmad Khatib. Sebab jika kita sepakat bahwa Wahab juga sebagai pendiri yang "sesungguhnya" NU, maka dia juga pernah belajar pada Syaikh Ahmad Khatib di Mekkah.²²⁸

Sementara itu, Syaikh Mahfuzh al-Tarmasy merupakan ulama yang cukup tersohor dan sangat produktif dalam menulis.²²⁹ Dari ulama ini diperoleh geneologi pemikiran ulama di kalangan NU dengan menilik nama-nama guru Syaikh Mahfuz ini, yaitu: K.H. Abdullah ayahnya sendiri (w. 1314/ 1896), Syaikh Saleh Darat atau Muhammad Saleh bin 'Umar al-Samarânî (w.1903), Muhammad al-Munshawî (w. 1314/1896), Syaikh 'Umar bin Barakat al-Shâmî (w. 1313/1895), Syaikh Mustafâ bin Muhammad bin Sulaiman al-Affî (w. 1308/1890), Muhammad Sa'id bin Muhammad Babâsil al-Hadramî (w. 1330/1911), Sayyid Ahmad al-Zawâwi (w.1330/1911), Syaikh Muhammad Syarbînî al-Dimyâtî (w. 1321/1903), Sayyid Muhammad Amîn bin Ahmad Ridwân al-Madâni (w.1329/1911), dan Sayyid Abu Bakar bin Sayyid Muhammad Shatâ (1310/1892).²³⁰ Dari nama-nama tersebut, mengindikasikan bahwa ulama di Mekkah memang menjadi *transmitter* ilmu di pesantren. Sebab, setelah belajar di Mekkah, hampir semua

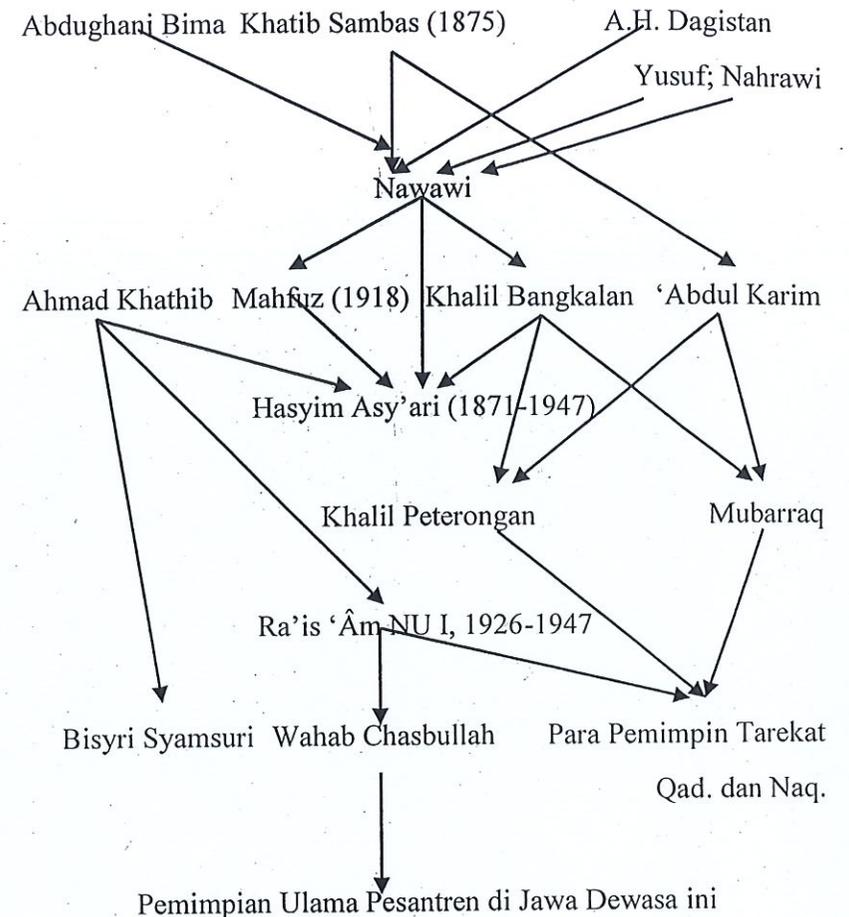
²²⁸Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme Dan Perkembangan Politik Nu." 6.

²²⁹Untuk karir, kiprah dan karya-karya ulama ini, baca Abdurrahman Mas'ud, "Mahfûz Al-Tirmizi (D. 1338/1919): An Intellectual Biography," *Studia Islamika* 5, no. 2 (1998). 27-38.

²³⁰Ibid. 38-9.

ulama NU "kembali" ke pesantren, kecuali Wahab Chasbullah yang cukup *nyentrik*.

Geneologi Intelektual Kyai-Kyai Besar di Jawa²³¹



²³¹Bagan ini diadaptasi dari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. 86.

Fase ketiga adalah masa di mana ulama seperti Wahab melakukan berbagai *jadal bi al-hikmah* atau *jadal bi al-mauidhah*. Dalam fase ini, saya ingin mengatakan bahwa setelah pulang dari Timur Tengah, tidak sedikit ulama tradisional yang terlibat debat atau diskusi baik antar mereka sendiri maupun dengan ulama tradisional. Disamping itu, dalam masa ini juga ulama tradisional mulai “bersentuhan” dengan kehidupan di luar pesantren. Seperti Kyai Wahab, dia sangat aktif terlibat dalam kehidupan sosial politik keagamaan. Ulama ini sangat dekat dengan tokoh Sarekat Islam yang karenanya, dia pun sangat dekat dengan ulama pembaru dan tokoh-tokoh nasionalis lainnya, semisal, H.O.S. Cokroaminoto, H. Agus Salim, Ki Hajar Dewantoro, W. Wondoamiseno, Hendrik Sneevliet, Alimin, Muso, Abikusno Tjokrosujudon, dan Soekarno muda, yang indekos di rumah Cokroaminoto.²³² Jadi, hampir dapat dipastikan bahwa ulama tradisional melalui “pergumulan” dengan tokoh tersebut, maka dengan sendirinya menginspirasi mereka untuk mendirikan organisasi dan mulai dekat dengan isu-isu politik. Dengan kata lain, berdirinya NU bukan semata-mata persoalan *Khilafat*, namun merupakan akibat dari kesinambungan sejarah sosial kalangan NU sendiri. Disamping terlibat dengan kelompok luar, ulama tradisional juga mendirikan kelompok diskusi *Tashwirul Afkar* (yang bekalangan dijadikan nama jurnal oleh anak-anak muda NU melalui organisasi LAKPESDAM). Kelompok diskusi ini

²³²Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme Dan Perkembangan Politik Nu." 7. Lebih lanjut mengenai dinamika pemikiran Cokroaminoto, baca Hasnul Arifin Melayu, "Islam an Ideology: The Political Thought of Tjokroaminoto," *Studia Islamika* 9, no. 3 (2002). 35-83.

memang sangat terkenal, sebab mereka mencoba mengupas berbagai persoalan yang berkembang diseperti masyarakat tradisional, seperti isu ijtihad dan taklid. Pendek kata, *Tashwirul Afkar* ditujukan menjadi “sayap” untuk membela kepentingan Islam tradisional.²³³

Jadi, dari pembahasan di atas dapat memberikan gambaran kepada kita bahwa terdapat beberapa hal yang perlu diperhatikan yang terkait dengan pendirian NU. *Pertama*, fase pertama merupakan dalam rangkan “persiapan” membangun basis massa NU, sehingga tidak membawa implikasi serius terhadap berdirinya NU. Selama ini, ada indikasi bahwa pendirian NU merupakan inisiatif semata dari NU dan tanpa pengaruh dari faktor-faktor pembaruan. Hal ini menyebabkan NU seakan-akan *vis-à-vis* dengan pembaruan Islam yang terjadi pada awal abad ke-20. *Kedua*, dalam dua fase berikutnya telah menanam benih-benih pembaruan di kalangan ulama pesantren, namun khawatir, pembaruan tersebut akan mengancam “habitat” mereka, maka ulama ini terkesan “acuh tapi butuh” dengan organisasi sosial keagamaan seperti yang digagas lebih awal seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Serikat Islam. *Ketiga*, sebagai akibat faktor kedua, maka dengan sendirinya telah terjadi “silaturrahmi” intelektual di kalangan mereka. Kyai Hasyim dan Wahab merupakan murid Syaikh Ahmad Khatib yang pada saat yang sama, juga merupakan guru bagi ulama modernis. Hanya saja, “silaturrahmi” intelektual ini hampir jarang diungkit oleh kedua belah pihak, sehingga seakan-akan kedua kelompok ini saling berjauhan. Demikian pula,

²³³Feillard, *Nu Vis-À-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*. 9.

Kyai Mansoer yang belakangan sering dilekatkan dengan ulama modernis, ternyata pada awalnya adalah teman dekat Kyai Wahab yang sama-sama ikut mendirikan *Nahdlatul wathan* pada tahun 1922. Setelah bergabung dengan Muhammadiyah, hubungan keduanya menjadi retak.²³⁴

Agaknya istilah "kawin cerai" memang tidak berlebihan jika dikaitkan dengan *langgam* politik NU. Sebab, sepanjang sejarahnya, organisasi ini memang selalu "kawin cerai" dengan politik. NU pernah kawin dengan politik saat bergabung dengan MIAI (cikal bakal Masyumi) (1945-1952), menjadi partai politik (1952-1973), bergabung dengan PPP (1973-1984) dan beberapa tindakan politik NU lainnya yang menampakkan bagaimana ulama tradisionalisme mengejawantahkan pikiran mereka yang terkait dengan *siyâsah*. Karena NU menganut doktrin *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*, maka sendirinya menganut sistem politik yang berkembang di kalangan Sunni. Namun demikian, bukan tempatnya disini untuk menyajikan bagaimana pemikiran politik di kalangan Sunni. Akan tetapi, yang perlu diperhatikan bahwa pemikiran al-Mawardi dan al-Ghazali yang menjadi panutan tampak mendasari langkah NU dalam kiprah politiknya, bahwa adanya tertib sosial politik menjadi prasyarat bagi terwujudnya terti agama (*Nizhâm al-dunyâ syarth li nizhâm al-dîn*).²³⁵ Adapun implementasinya NU

²³⁴Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme Dan Perkembangan Politik Nu." 9.

²³⁵Daman, *Membidik Nu: Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah*. 90. Lihat juga Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah Nu 1952-1967*. 62-90.

sering menggunakan *al-qawâ'id al-khams al-kubrâ*²³⁶ dan *qâ'idah fiqhiyyah*. Dalam hal ini, dalam pemikiran Sunni, posisi kaedah tersebut memang cukup signifikan yaitu dijadikan sebagai *hujjah*, dalil dan sumber hukum Islam.²³⁷

Secara hitoris, NU pada awalnya adalah organisasi sosial keagamaan. Sebagaimana disebutkan dalam statuten NU pasal 2 disebutkan bahwa:

Memegang dengan tegoech pada salah satoe dari madzhabnja Imam ampat, jaitoe Imam Moehammad bin Idris asj-Sjafi'i, Imam Malik bin Anas, Imam Aboe Hanifah An-Noeman, atau Imam Aboehanifah An-Noe'man, atau Imah Ahmad bin Hambal, dan mengerdjakan apa sadja jang mendjadikan kemaslahatan agama Islam.²³⁸

Jadi, NU memang tidak begitu tertarik dengan politik praktis. Organisasi ini hanya memusatkan perhatian mereka pada tujuh bidang yang merupakan ikhtiar dari tujuan di atas, yaitu:

- Mengadakan perhoeboengan diantara 'Oelama'- 'Oelama' jang mermadzhab terseboet dalam fatsal 2;
- Memeriksa kitab-kitab sebeloenja dipakai oentoeck mengadjar, soepaja dikatahoei apakah itoe dari pada

²³⁶*Al-qawâ'id al-khams al-kubrâ* adalah *al-umûr bi maqâshidiha; al-yaqîn la yudzâlu bi al-syakk; al-dharâr* atau *al-dharâra walâ dhirâra; al-masyâqqah tajlib al-taisyir, al-'adah al-muhakkamah*. Lihat Daman, *Membidik Nu: Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah*. 90-1. Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*. 49-50.

²³⁷Said Aqil Husin Al-Munawwar, "Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah Dalam Perspektif Hukum Islam," *Al-Jami'ah*, no. 6 (1998). 128.

²³⁸Statuten ini dikutip dari Bruinessen, *Nu: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. 307.

kitab-kitabnja Ahli Soennah wal Djama'ah atau kitab-kitabnja Ahli Bid'ah.

- c. Menjiarkan Agama Islam di atas madzhab sebagai terseboet dalam futsal 2, dengan djalanana apa sadja jang baik.
- d. Berichtiar memperbanjarkan Madrasah-Madrasah jang berdasar Agama Islam.
- e. Memperhatikan hal-hal jang berhoeboengan dengan madjid², langgar² dan pondok², begitoe djoega dengan hal-ahwaljnya anak-anak jatim dan orang-orang jang fakir miskin.
- f. Mendirikan badan-badan oentoek memadjoekan oeroesan pertanian, perniagaan dan peroesahan, jang tiada dilarang oleh sjara' Agama Islam.²³⁹

Namun akhirnya, NU tidak dapat mengelak ketika harus terlibat dalam politik praktik ketika pada tahun 1937, organisasi ini bersatu dengan sebuah konfederasi, MIAI (*Majlîs Islâm A'lâ Indonesia*). Organisasi ini dirikan pada bulan September 1937 di mana pertemuan pertama dilaksanakan di rumah Wahab di Surabaya, dihadiri rekannya dari NU, Mas Mansur mewakili Muhammadiyah, dan W. Wondoamiseno dari SI.²⁴⁰

²³⁹Ibid. 307; Feillard, *Nu Vis-À-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*. 12-13.

²⁴⁰Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia, 1900-1942*. 262. Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme Dan Perkembangan Politik Nu." 14.

3.

Demikianlah beberapa narasi historis tentang NU dan kaitannya dengan keterlibatan mereka dalam politik. Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa NU pada awalnya merupakan organisasi yang berbasiskan pada pelestarian tradisi-tradisi yang ada dalam masyarakat Muslim di Indonesia. Akan tetapi, NU juga tidak dapat melepaskan diri dari kancah politik di negara ini. Sehingga, keterlibatan NU dalam politik memperlihatkan bagaimana interaksi mereka dengan isu-isu yang pernah muncul dalam sejarah politik di Nusantara. Bab ini telah memperlihatkan juga narasi geneologi intelektual di kalangan NU pada masa awal. Hubungan ini masih terjadi hingga hari ini, tidak terkecuali dalam keterlibatan ormas ini dalam politik praktis.

BAB VII KONTRIBUSI SUFISME DALAM POLITIK DI INDONESIA

1.

Bab ini ingin mengkaji kembali situasi perdamaian di Indonesia dengan melihat pada pengaruh ajaran-ajaran Sufi. Beberapa sarjana berargumen bahwa sufisme memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap kebangkitan Islam, tidak hanya di Indonesia,²⁴¹ tetapi juga di beberapa negara Muslim lainnya.²⁴² Di samping itu, ada tesis yang berpendapat bahwa pengaruh Sufisme dalam reformasi Islam pada abad 16-17 Masehi dibawa oleh para ulama dari Asia

²⁴¹Julia Day Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival," *The Journal of Asian Studies* Vol.60, No.3(2001); Martin van Bruinessen, "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order," dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (New York: I.B. Tauris, 2007); Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah Di Minangkabau* (Jakarta: Prenada Media Group, Ecole francaise d'Extreme-Orient, PPIM UIN Jakarta, dan KITLV, 2008).

²⁴²Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism: Muhammad 'Abduh and His *Risâlat Al-Wâridât* (Treatise of Mystical Inspirations)."; ibid; Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "The History of *Jama'ah Tabligh* in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival," *Al-Jami'ah* 46,2(2008).354-400.Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Sufi Undercurrents in Islamic Revivalism: Traditional, Post-Traditional and Modern Images of Islamic Activism in Malaysia," *Islamic Quarterly* 65,3(2001).177-88.

Selatan dan Timur Tengah.²⁴³ Dapat dikatakan pula bahwa sufisme telah melakukan penetrasi terhadap wacana keislaman di Nusantara, khususnya di kawasan pedalaman. Paling tidak, pendidikan tradisional Islam selalu memainkan peran penting dalam menyebarkan ajaran-ajaran Sufi, di mana para ulama lokal kerap menghubungkan diri mereka dengan beberapa tarekat.²⁴⁴ Dalam konteks sufisme dan pesantren, Azra menulis "the phenomenal growth of the *pesantren* from nineteenth century onwards was the result of religious revivalism in Java."²⁴⁵

Namun demikian, kemunculan gerakan ekstremisme Islam di Indonesia juga memberikan pengaruh terhadap umat Islam.²⁴⁶ Menurut sejarah, Indonesia memiliki berbagai pengalaman dengan gerakan-gerakan kebangkitan Islam²⁴⁷

²⁴³Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sūfi Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia," *Studia Islamika* 1,1(1994); Martin van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," *Die Welt des Islams* 38, no. 1 (1998); Martin van Bruinessen, *Tarekat Nasyabandiah Di Indonesia*, Revised ed. (Bandung Mizan, 1998).

²⁴⁴Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999); Bruinessen, *Tarekat Nasyabandiah Di Indonesia*. Fathurahman, *Tarekat Syattariyah Di Minangkabau*.

²⁴⁵Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities," dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, ed. Mohd. Taib Osman (Kuala Lumpur and Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000).165.

²⁴⁶Lihat misalnya, Jamhari, "Mapping Radical Islam in Indonesia."1-28.——, "Fundamentalism and the Implementation of *Shar'i'a*," dalam *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*, ed. Chaider S. Bamualim (Jakarta: CLS dan KAS, 2005).67-76.

²⁴⁷Tentang teori mengenai Gerakan Islam, baca Quintan Wiktorowics, ed. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*

yang menginginkan adanya pendirian Negara Islam dan pelaksanaan Hukum Islam.²⁴⁸ Namun demikian, dalam lintasan sejarah Indonesia, tampak bahwa negara pernah mencoba mengontrol Sufisme yang kemudian berakibat munculnya ekstrimisme seperti kasus Hamzah Fansuri di Aceh²⁴⁹ dan Syeikh Siti Jenar di Jawa pada abad ke- 16-17 Masehi.²⁵⁰ Karena itu, muncul tensi atau konflik dalam masyarakat Islam terkait dengan keberadaan Sufisme, khususnya dalam kasus *wujudiyah*.²⁵¹ Kenyataan sejarah ini, tentu saja tidak hanya terjadi di Nusantara, tetapi juga di belahan dunia Muslim lainnya. Akibatnya muncul persoalan seperti: Apakah Sufi mampu berkibrah dalam masyarakat Muslim? Apakah ada gerakan Islam yang dipengaruhi oleh ajaran Sufisme? Mengapa beberapa penganut ajaran Sufisme yang memiliki keyakinan "bertemu dengan Tuhan" dapat menjadi persoalan bagi negara?

Tentu saja, tidak mudah menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, sebab keberadaan Sufisme dalam lintasan sejarah Muslim tidak bisa diabaikan. Kehadiran mereka, walaupun dibenci, tetapi tetapi dirindui oleh umat. Walaupun

(Indianapolis: Indian University Press,2004); Mark Juergensmeyer, "Understanding Militant Islamic Movement," *Kultur: The Indonesian Journal For Muslim Cultures* 3,1(2003).1-15.

²⁴⁸Mansurnoor, "Radicalization of Islamic Discourse among Muslims in Southeast Asia: An Historical Reinterpretation."63-104.

²⁴⁹Amirul Hadi, "Exploring the Life of Hamzah Fansûri," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41, 2(2003).277-206.

²⁵⁰Abdul Munir Mul Khan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa* (Yogyakarta: Jejak, 2007).

²⁵¹Fathurahman, *Tanbih Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17*. Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, Dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010). Hadi, "Exploring the Life of Hamzah Fansûri."

terdapat sejarah yang memilikikan terhadap posisi sufi, tetapi aliran dan ajaran pemikiran mereka berkembang pesat.²⁵² Fenomena tarekat tidak lagi hanya monopoli di kawasan Muslim, tetapi juga sudah beralih ke negara-negara Barat.²⁵³ Ahli-ahli tarekat kerap didatangi untuk dijadikan tidak hanya sebagai guru, tetapi juga sebagai tempat konsultasi mulai dari persoalan rumah tangga, hingga persoalan kenegaraan. Kuburan mereka dipuja dan dijadikan sebagai sumber kosmos untuk persoalan spiritual. Ajaran mereka disebarkan melalui metode tarikat. Pemikiran mereka dibedah, mulai dari "kegilaan" sampai dengan "pertemuan" dengan Allah. Nama mereka diambil sebagai "penguat" dalam satu kerajaan tarekat. Percakapan mereka dikumpulkan sebagai bagian dari ilmu kebijaksanaan. Cara berpakaian mereka dijadikan contoh sebagai salah satu fashion Muslim. Singkat kata, semua yang berkaitan dengan Sufi selalu menjadi perhatian, tidak hanya bagi umat Islam, tetapi juga bagi kalangan non-Muslim.²⁵⁴ Sufisme tidak hanya memberikan "kegilaan" bagi ahlinya, tetapi juga bagi siapa saja yang ingin merasakan bagaimana nikmatnya bertemu dengan Allah. Fenomena yang

²⁵²Lihat misalnya Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*

²⁵³Pinia Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult* (Indianapolis & Bloomington: Indian University Press, 2003). Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, eds., *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam* (Jakarta: Serambi, 2007).

²⁵⁴Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, ed. Ahmad Baiquni, trans. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010). Joseph E.B. Lumbard, "From *Hubb* to *Ishq*: The Development of Love in Early Sufism," *Journal of Islamic Studies* 18,3(2007).

sama juga terjadi di Indonesia, di mana Sufisme telah menjadi bagian penting dalam sejarah bangsa Indonesia.²⁵⁵

2.

Lebih lanjut, kajian mengenai sufisme telah banyak dilakukan, mulai dari definisi hingga sejarah sufi. Ada yang menyebutkan bahwa untuk menjelaskan mistisisme Islam, maka kajian Sufi adalah salah satu gerbangnya. Schimmel mendefinisikan konsep ini sebagai "*something mysterious, not to be reached by ordinary means or by intellectual effort, is understood from the root common to the word mystic and mystery, the Greek myein, "to close to eyes."*"²⁵⁶ Sesuatu yang misteri dapat dilihat dari perspektif intuisi yang dikenal dengan istilah *'irfani* (gnosis).²⁵⁷ Dalam topik ini dikaji bagaimana pengalaman keagamaan seseorang pada Realitas Yang Tertinggi (*Ultimate Reality*). Istilah ini kerap diartikan "*condition and undergirds all, that which ... "impresses and challenges us"*."²⁵⁸ Pendek kata, Schimmel berpendapat bahwa "*mystic in every religious tradition have tended to describe the different steps of the way that leads toward God by the image of the Path. The Christian tripartite division of the via purgativa, the via contemplativa, and the via*

²⁵⁵Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities." Julia Day Howell, "Sufism on the Silver Screen: Indonesian Innovations in Islamic Televangelism," *Journal of Indonesian Islam* 2,2(2008). 225-39.

²⁵⁶Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*.3.

²⁵⁷Lihat misalnya Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. Nancy Pearson (New York: Omega Publications, 1971).

²⁵⁸Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa (New York: Columbia University Press, 1958). 30.

illuminativa is, to some extent, the same as the Islamic definition of shari'a, tariqa, and haqiqah."²⁵⁹

Dalam kajian keislamana, realitas mengenai *haqiqat* berkenaan dengan tiga tingkat konsep metafisikan. Konsep yang pertama adalah *haqiqah muthlaqah* yang berhubungan dengan Keberadaan Tuhan (Allah). Konsep ini bisa dipelajari melalui konsep *fa'alah*, *wahidah*, *'aliyah*, dan *wajibah*. Masing-masing konsep tersebut ditransformasikan ke dalam diri individu yang dikenal dengan istilah *'alam al-saghîr* yang terdapat dalam tubuh manusia.²⁶⁰ Tentu saja, ini merupakan tingkat realitas yang paling tinggi yang dapat dicapai oleh manusia. Mereka yang berenang dalam level metafisikan ini dikenal dengan konsep *insân kamil* (manusia sempurna). William C. Chittick menuturkan bahwa "*the primary examples of those who achieved perfection are the prophets, beginning with Adam. They can be defined as that perfect human being whom God created as paradigms for human race.*"²⁶¹

Dari para Nabi, kemudian, ternyata muncul ilmu untuk memahami *haqiqah* ini yang dikenal dengan *'ilm al-hikmah*. Syeikh Ibn 'Arabi mengklasifikasikan 12 hikmah dari manusia sempurna.²⁶²

²⁵⁹Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*.98.

²⁶⁰Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*.

²⁶¹William C. Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, ed. Patricia Crone, *Makers of the Muslim World* (Oxford: Oneworld, 2007).13.

²⁶²See Ibn 'Arabi, *The Wisdom of the Prophets*, trans. Angela Culme-Seymour (Kuala Lumpur: Synergy Books International, 2001).

- a. *Al-Hikmat al-Ilahiyyah* (Hikmah *Ilahiyyah*) dari Nabi Adam.
- b. *Al-Hikmat an-Nafathiyyah* (Hikmah *an-Nafâthiyyah* (Inspirasi Ketuhanan)) dari Nabi Seth.²⁶³
- c. *Al-Hikmat al-Subuhiyyah* (Hikmah transenden) dari Nabi Nuh.
- d. *Al-Hikmat al-Quddusiyah* (Hikmah kesucian) dari Nabi Idris.
- e. *Al-Hikmat al-Muhayiyah* (Hikmah Hilang dengan Penuh Kecintaan Kepada Allâh) dari Nabi Abraham.
- f. *Al-Hikmat al-Niqqiyah* (Hikmah mengenai Kebenaran) dari Nabi Ishak.
- g. *Al-Hikmat al-'Aliyah* (Hikmah Yang Sangat Mulia) dari Nabi Ismail.
- h. *Al-Hikmat an-Nuriyyah* (Hikmah Illuminasi) dari Nabi Yusuf.
- i. *Al-Hikmat an-Nubuwiyyah* (Hikmah Kenabian) dari Nabi Isa.
- j. *Al-Hikmat ar-Rahmaniyyah* (Hikmah Kemahapengasihian) dari Nabi Sulaiman.
- k. *Al-Hikmat al-'uluwiyyah* (Hikmah Keluhuran) dari Nabi Musa.

²⁶³See more on this in philosophy of Ishraqiyyun that promoted by Syeikh Suhrawardi in Roxanne D. Marcotte, "Socrates and Suhrawardi: Historical Affinities?," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 40,1(2002).1-33.Seyyed Hossein Nasr, "Filsafat Hikmah Suhrawardi," *Ulumul Qur'an* VII, 3(1997).52-69.

1. *Al-Hikmat al-Fardhiyyah* (Hikmah Keistimewaan) dari Nabi Muhammad *shalla Allāh 'alayhi wa sallam*.

Jika digambarkan secara diagram, maka simbol hikmah dari Allāh melalui Nabi dan Rasul-Nya dapat dipetakan sebagai berikut:

No.	Nama Hikmah	Nabi	Tanda-tanda khusus/mukjizat
1	<i>Al-Hikmat al-Ilahiyyah</i>	Nabi Adam	<ul style="list-style-type: none"> a. Manusia pertama b. mengembang tugas <i>khalifah Allah</i>. c. Ruh Nabi Adam mengaku Allah itu adalah Tuhan d. Simbol musuh pertama adalah Iblis.
2.	<i>Al-Hikmat an-Nafathiyyah</i>	Nabi Syis	
3.	<i>Al-Hikmat al-Subuhiyyah</i>	Nabi Nuh	<ul style="list-style-type: none"> a. Membuat perahu; b. Ditentang oleh anak sendiri; c. Menurunkan keturunan suku bangsa; d. Sudah ada umat

4.	<i>Al-Hikmat al-Quddusiyah</i>	Nabi Idris	<ul style="list-style-type: none"> a. Bapak Filsafat b. Munculnya istilah Hermes.
5.	<i>Al-Hikmat al-Muhayiyah</i>	Nabi Ibrahim	<ul style="list-style-type: none"> a. Bapak Agama Semit b. Melawan Raja c. Ka'bah d. Qurban e. Tradisi Haji
6.	<i>Al-Hikmat al-Niqqiyah</i>	Nabi Ishak	
7.	<i>Al-Hikmat al-'Aliyah</i> (Hikmah Yang Sangat Mulia) dari Nabi Ismail	Nabi Ismail	<ul style="list-style-type: none"> a. meneruskan tradisi Nabi Ibrahim b. Tradisi Haji
8.	<i>Al-Hikmat an-Nuriyah</i> (Hikmah Illuminasi) dari Nabi Yusuf.	Nabi Yusuf	<ul style="list-style-type: none"> a. simbol ketampanan b. ilmu takbir dan takwil mimpi
9.	<i>Al-Hikmat an-Nubuwiyyah</i> (Hikmah	Nabi Isa	<ul style="list-style-type: none"> a. Dilahirkan tanpa ayah b. Simbol

	Kenabian) dari Nabi Isa.		pengorbanan
10.	<i>Al-Hikmat ar-Rahmaniyyah</i>	Nabi Sulaiman	<ul style="list-style-type: none"> a. Kuasa pada alam ini b. Sangat kaya raya c. Mengendalikan dunia Jin dan binatang.
11.	<i>Al-Hikmat al-'uluwiyyah</i> (Hikmah Keluhuran) dari Nabi Musa.	Nabi Musa	<ul style="list-style-type: none"> a. Bani Israil b. Kitab Taurat c. Melawan Raja d. Berbicara langsung dengan Allah.
12	<i>Al-Hikmat al-Fardhiyyah</i> (Hikmah Keistimewaan)	Nabi Muhammad	<ul style="list-style-type: none"> a. Nabi akhir zaman b. Risalah Islam c. Al-Qur'an d. Berita Surga dan Neraka

Dari daftar di atas menunjukkan bahwa ke-12 hikmah yang diwariskan oleh para Nabi memberikan jalan bagi manusia untuk memahami haqiqat akan adanya Allah sebagai Tuhan Sekalian Alam.

Beberapa ahli sufi mencoba untuk memasuki masing-masing pintu hikmah di atas. Namun demikian, sebelum mereka masuk ke hikmah-hikmah di atas, mereka terlebih dahulu memahami haqiqah kedua yaitu *haqiqah muqayyadah*. Konsep realitas ini berhubungan dengan konsep *munfa'ilah*, *safilah*, *al-faydh*, dan *tajalli*. Dalam tradisi kesufian, batas atau demarkasi antara seseorang yang ingin masuk ke *haqiqah* pertama adalah munculnya situasi yang dikenal dengan istilah *syathiyat*. Menurut Carl W. Ernst: "*syathiyat constitute a pivotal problem for the understanding of Sufism. Post-scriptural inspiration is ambiguous; for the mystic it can be the key to divine revelation, but to outsiders it can be a blasphemous parody of scripture.*"²⁶⁴ Jadi, dapat dipahami bahwa bagi kalangan mistikus Islâm, situasi ini adalah pencapaian mendapat ilham dari Tuhan atau "pencerahan" dari Tuhan, sedangkan bagi mereka yang berada diluar orbit ini bisa menuduh telah menghina Tuhan atau memasukkan Tuhan dalam diri atau pemikiran manusia. Dalam bahasa lain, situasi ini telah "menghina" atau "membatasi" Tuhan di alam semesta ini. Disinilah muncul penentangan di kalangan umat Islam terhadap mereka yang ingin "bersatu" atau *tajalli* dengan Tuhan.

Beberapa sarjana telah menjelaskan bahwa ada tahapan untuk mencapai pengalaman spiritual tersebut. Mereka harus pergi dari batas kesadaran yang berada diluar ke dalam kesadaran yang terdapat di dalam diri mereka untuk mendirikan/membangun kosmologi internal dalam diri mereka yang dikenal dengan *al-'alam al-saghîr*. Schimmel telah membuat tahap-tahap pencapaian situasi spiritual ini

²⁶⁴Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*.3.

yang biasanya dilakukan oleh ahli sufi seperti: *tauba, wara', zuhd, tawakkal, sabar, mahabbah* dan *ma'rifah*.²⁶⁵

Hampir semua proses di atas menuntut kesabaran, karena akan diuji dengan berbagai cobaan. Ketika seseorang sampai pada situasi *ahwal*, orang tersebut akan mengalami situasi yang *fana*, yang kadang kala mengantarkan pada ucapan-ucapan *syatahat*. Pengalaman spiritual ini terkadang pula mengantar pada kekerasan-kekerasan yang dialami oleh para Sufi seperti pengalaman Mansur al-Halla. Ada yang mengatakan bahwa "*this has given rise to a kind of historiography of martyrdom in which the mystic's expressions inevitably collided with the revealed law.*"²⁶⁶ Mereka yang telah masuk pada pengalaman spiritual atau pengalaman keagamaan seperti ini sering dikenal sebagai *wali* (teman Allah) yang tidak ada lagi rasa ketakutan pada manusia, kecuali kepada Allah.²⁶⁷ Mereka kemudian dianggap kelompok yang telah mampu mengontrol *alam al-saghîr* mereka melalui batin agar supaya menjadi "*a figure who could intercede with God.*"²⁶⁸

Hakikat ketiga adalah kombinasi antara dua hakikat yang dikenal dengan istilah (unitive reality) atau *haqaiq al-haqaiq* (the Reality of realities). Dalam hakikat ini, sufi akan mempelajari tentang "*the universal active nature (al-thabi'ah al-kulliyah al-fa'âlah) in one aspect, and the universal*

²⁶⁵Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapter 3 "The Path." See also Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* 26-31. Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*.

²⁶⁶Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*; *ibid.* 3.

²⁶⁷On this concept see e.g. Chambert-Loir dan Guillot, eds., *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*.

²⁶⁸Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* 30.

passive nature (al-thabi'ah al-kulliyah al-munfa'ilah) in another."²⁶⁹ Untuk menerima ilmu ini, ada sosok yang paling dikenal dalam kajian sufi yaitu Nabi Khaidir. Menurut Henry Corbin, Nabi Khaidir adalah yang mengajari Nabi Musa "*into the science of predestination.*"²⁷⁰ Karena itu, para penganut sufi akan mengatakan bahwa kehidupan spiritual mereka akan naik tingkatnya, jika mereka pernah berjumpa dengan Nabi Khaidiri. Tentu saja, pemahaman ini perlu dilihat kembali konteks pertemuan yang dimaksud oleh para sufi tersebut. Posisi Nabi Khaidir tampaknya di atas pemahaman akan hukum-hukum. Corbin melanjutkannya:

Thus Khidr is superior to Moses in so far as Moses is a prophet invested with the mission of revealing of *shari'a*. He reveals to Moses precisely the secret, mystic truth (*haqiqah*) that transcends the *shari'a*, and this explains why the spirituality inaugurated by Khidr is free from the servitude of the literal religion.²⁷¹

Semua proses untuk mencapai tiga hakikat di atas memerlukan perjalanan spiritual bagi beberapa mursyid. Jalan mereka dikenal sebagai *tariqat* (jalan), di mana dalam ummat terdapat berbagai tarekat. Terhadap kemunculan group-group tarekat, Carl W. Ernst mengatakan bahwa "*the creation of a self-community based on these Sufi ideals had*

²⁶⁹Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986). 343.

²⁷⁰Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*, trans. Ralph Manheim (New Jersey: Princeton University Press, 1969). 55.

²⁷¹*Ibid.*

some negative consequences. Some of the most important psychological and ethical goals of the movement would be defeated by egotistical self-absorption in one's identity as a Sufi."²⁷² Dapat dikatakan bahwa kemunculan kelompok-kelompok sufi kadang sering memberikan "masalah" bukan hanya pada gaya hidup mereka, tetapi juga pada keyakinan mereka. Dalam konteks historis, beberapa Sufi, dikarenakan keanehan dalam mewujudkan pengalaman spiritual, oleh beberapa masyarakat dipanggil sebagai "orang gila" dan "dieksekusi."²⁷³ Karena itu, kehadiran para sufi di dalam masyarakat terkadang memberikan "masalah" karena masyarakat sendiri belum pernah merasakan pengalaman spiritual yang dialami oleh para sufi itu sendiri. Dari pengalaman sejarah, "the historiography of martyrdom in Sufism has understandably obscured the political and social causes of the Sufi trials, in order to highlight the religious issues."²⁷⁴

3.

Sekarang, akan dijelaskan tentang persoalan-persoalan ekstremisme agama dan pengaruh ajaran-ajaran Sufi. Ada yang mengatakan bahwa seorang Sufi sedang melakukan perjalanan untuk bertemu dengan Allah. Perjalanan ini dikenal dengan istilah *maqamat*. Karena itu, orang tersebut akan menanggung segala akibat dari semua pengalaman selama dalam perjalanan ini. Namun demikian, beberapa

²⁷²Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* 24.

²⁷³In'amuzzahidin Masyhudi, *Wali-Sufi Gila* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002).

²⁷⁴Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*.5.

mursyid atau khalifah yang memiliki para murid akan memberikan kesetiaan mereka pada bukan hanya pada guru yang mencerahkan pengalaman spiritual, tetapi pada ajaran dan pelajaran yang mereka terima. Persoalan ini dapat juga diketahui dalam sejarah pemikiran hukum Islam, ketika mulai perkembangan madzhab di kalangan ulama fiqh. Dalam konteks kesufian, beberapa isu yang bersifat fanatik juga berlaku, khususnya dalam persoalan *wujudiyah*.²⁷⁵ Dalam abad ke-20, Julia Day Howell menulis:

Although some of the early Modernist reformers in the Near East had retained some appreciation for the Sufi tradition, in the Indies the Sufi orders came in for particularly scathing criticism from Modernists. They were accused of tolerating (or even, through their ignorance, actually encouraging) lax attitudes towards local spirit belief (*shirk*) and customs (*'adat*) that contradicted Islamic law (*shari'a*). They were suspected of promoting adulation of the principals of their of their orders (their *syekh* ...) as virtually 'seconds to God', thereby violating the monotheism at the core of the faith.²⁷⁶

Dalam beberapa tahun terakhir terdapat beberapa ajaran Islam yang berlawanan dengan ketetapan-ketetapan MUI yang dituduh oleh bukan hanya oleh negara, tetapi juga oleh sebagian gerakan Islam sebagai ajaran yang sesat.

²⁷⁵Noer, "Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali Dalam Sejarah Tasawuf."162-85.Noer, "Tasawuf Falsafi Dan Kontroversi Paham Wahdat Al-Wujûd."

²⁷⁶Julia Day Howell, "Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks," dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (London: I.B. Tauris, 2007).217.

Kelompok-kelompok ini tidak disebut menjalankan kehidupan sufi. Akan tetapi, mereka memperkenalkan kehidupan yang sederhana dengan beberapa ajaran-ajaran spiritual, seperti Salamullah, kelompok yang disinyalir sesat diketuai oleh Lia Eden. Dia mengaku sebagai Malaikat Jibril pada tahun 1997 dan sebagai Imam Mahdi pada tahun 1998. Akibatnya, dia dihukum oleh negara dalam penjara beberapa tahun. Pranowo menuturkan bahwa cara memahami Salamullah adalah melalui pemahaman ajaran-ajaran mereka melalui cara mereka melihat dunia ini.²⁷⁷

Dapat diduga bahwa reaksi dan respon masyarakat terhadap ajaran-ajaran sesat selalui menggunakan kekerasan. Beberapa tempat peribadatan mereka dibakar oleh massa. Anggota mereka juga diamankan oleh aparat keamanan. Adapun masalah yang muncul selalu tentang ekspresi spiritual dari pemimpin-pemimpin mereka seperti reinkarnasi Yesus, Malaikat Jibril, Imam Mahdi, dan lain sebagainya. Selain itu, masalah lainnya adalah ajaran-ajaran yang disinyalir sesat adalah karena percampuran ajaran-ajaran Islam dengan ajaran-ajaran yang non-Islam. Kebanyakan kelompok-kelompok ini dikenal sebagai *new age religion* yang mempromosikan kehidupan spiritual dan meditasi. Dalam Sufisme, ada standar untuk mengatakan sesuatu itu keluar dari ajaran-ajaran Islam dengan merujuk pada konsep-konsep yang *mu'tabarrah* atau *ghair mu'tabarrah*.²⁷⁸ Disebutkan bahwa kelompok-kelompok radikal selama

²⁷⁷M. Bambang Pranowo, "Menengok Dunia Dari Jendela Salamullah," *Panjimas*, September 2003.29

²⁷⁸Komaruddin Hidayat, "New Age: Label Baru, Muatan Lama," *Panjimas*, September 2003; *ibid.*36.

berlawanan dengan kelompok-kelompok yang disinyalir sesat dalam masyarakat Muslim.²⁷⁹

Dengan demikian, kehidupan para sufi pada gilirannya akan memberikan dampak pada perdamaian atau "tensi kreatif" di dalam internal umat Islam. Di Indonesia, umat Islam telah menginstal ajaran sufi tidak hanya dalam kehidupan sosial, tetapi juga dalam persoalan politik. Martin van Bruinessen mengatakan bahwa "*shari'a-oriented Sufism experienced a noticeable upsurge in popularity, at first among the rural population where Sufi shaykhs became influential and politically powerful figures, then later also among various urban classes.*"²⁸⁰ Pernyataan ini menyiratkan bahwa sufisme memiliki peran dalam penyatuan kepentingan bersama untuk mencapai kesuksesan dalam sosial-politik. Keadaan tersebut memberikan dampak pada anggapan tentang proses distribusi kekuasaan dan otoritas di kalangan kelompok sufi. Beberapa ulama sufi akan memiliki kekuasaan untuk tidak hanya mengontrol zahir, tetapi juga batin para muridnya. Pada saat bersamaa, mereka akan memiliki hubungan dengan geneologi tarekat yang akan mempengaruhi karisma mereka dalam masyarakat.²⁸¹ Namun demikian, Martin menandakan bahwa "*the process of gradual rationalization and bureaucratization of Sufism was*

²⁷⁹Greg Fealy, Virginia Hooker, dan Sally White, "Indonesia," dalam *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, ed. Greg Fealy dan Virginia Hooker (Singapore: ISEAS, 2006).50.

²⁸⁰Bruinessen, "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order."92.

²⁸¹Tentang konsep otoritas dan kharisma, lihat H.H. Gerth dan C. Wright Mills, eds., *From Max Weber in Sociology* (London and Boston: Routledge 1974).

not without its conflicts between the charismatic and the bureaucrat."²⁸² Situasi tersebut akan menjadi sumber konflik sebagai pengaruh sufisme terhadap kehidupan umat Islam. Namun begitu, konflik ini bukan dalam persoalan ajaran sufi, tetapi berkaitan erat dengan posisi para elit sufi di dalam masyarakat.

Masih ada proses harmonisasi antara Sufisme dan Islam. Hal ini disebabkan kedua konsep tersebut masih berada pada posisi yang damai (*salâm*). Namun, tidak semua orang Muslim merupakan penganut Sufi. Karena itu, masalah yang muncul adalah pada level seorang Muslim di dalam memahami konsep-konsep Sufi itu sendiri. Dalam keadaan tersebut, seolah-olah ada disharmonisasi antara Sufisme dan ajaran-ajaran Islam. Dapat dikatakan bahwa Sufisme memperkenalkan konsep kosmologi bagi seorang Muslim untuk mengontrol alam kecil (*mikro-kosmos*) yang ada di dalam dirinya sendiri. Namun, proses ini pada tahapan tertentu, kalangan Sufi tidak dapat beradaptasi dengan alam besar (*makro-kosmos*) kecuali melalui rasionalisasi kehidupannya dengan masyarakat dengan mendirikan kelompok Sufis. John O. Voll menandakan bahwa "*Sufi tariqas have, however, long been an important part of urban life in the Muslim world.*"²⁸³

Akhirnya, saya ingin menyimpulkan bab ini dengan mengutip pandangan Scharbordt yang mengatakan:

²⁸² Bruinessen, "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order." 92

²⁸³ John O. Voll, "Contemporary Sufism and Current Social Theory," dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (London dan New York: I.B. Tauris, 2007). 281

Many Muslim reformers and Orientalist scholars attribute to Sufism an inherent anti-modernism, blaming it for the intellectual stagnation of the Muslim world because of its mystical obscurantism and its contamination with non-Islamic innovations. The Sufism one encounters in figures such as Afghāni and 'Abduh is not anti-modern, backwards and obscurantist but was, on the contrary, the driving force in facilitating their intellectual engagement with the values of Western modernity. Future research on the Sufi background of Muslim reformers in modern Islam might correct the image of an anti-modern Sufism by looking at Sufi movements located on the margins, outside official Islam. Such Sufi movement ... might prove to have played a much greater role in the modernization of Muslim societies and efforts of Muslim thinkers to reconcile Islam with modernity...²⁸⁴

²⁸⁴ Scharbrodt, "The Salafiyya and Sufism: Muhammad 'Abduh and His *Risālat Al-Wāridāt* (Treatise of Mystical Inspirations)." 114-5.

BAB VIII

MAKNA HIJRAH DALAM PERSPEKTIF SOSIAL-ANTROPOLOGI

1.

Kajian ini berusaha untuk memahami tentang makna hijrah dalam konteks sosial-antropologi. Hijrah yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW dari Makkah ke Madinah merupakan tonggak dari perubahan struktur dan misi dakwah Rasul terhadap ummat. Kisah hijrah Rasul memberikan inspirasi bagi siapapun untuk memahami bahwa proses perpindahan tempat merupakan suatu keniscayaan yang harus dilakukan oleh setiap manusia. Oleh sebab itu, dalam proses penanggalan hijriyyah, lebih dikedepankan peristiwa hijrah, ketimbang hari kelahiran Nabi Muhammad SAW. Banyak ceramah dan telaahan tentang hijrah Rasul yang disampaikan ke publik, mengenai ketegangan demi ketegangan, ketika Rasul diperintahkan hijrah ke Madinah. Karena itu, peristiwa hijrah menjadi momentum kebangkitan dakwah Rasul dan juga salah satu dari pusat kesadaran ummat Islam, yang kemudian dijadikan sebagai awal penanggalan bulan di dalam kalender Islam.

Dalam studi ini, bukan lagi ingin mengupas tentang peristiwa hijrah tersebut, tetapi ingin menarik pada skala yang lebih besar lagi, yaitu apa makna berpindah bagi seseorang manusia di dalam menjalani fungsi kekhalfahannya. Tentu saja, ketika Rasul pindah, dia sudah menempati posisi sebagai warga baru di tengah komunitas yang baru pula. Ketika Rasul sampai di Yathrib, kota ini

kemudian diganti menjadi *Madīnah*. Komunitas juga dibelah menjadi dua yaitu kelompok *Muhājirin* dan *Anṣār*. Rasul juga membuat sebuah peristiwa perjanjian yang dikenal dengan *Piagam Madīnah*. Dampak lainnya adalah amalan-amalan atau praktik keseharian masyarakat di Madinah menjadi standar di dalam penemuan hukum Islam (*fiqh*). Dampak-dampak sosio-historis ini tentu menarik untuk dipantulkan di dalam konteks kekinian, yaitu ketika manusia berpindah dari satu tempat ke tempat lain, dia sebenarnya sedang melakukan pengalaman yang semestinya serupa dengan apa yang dialami oleh Rasul.

2.

Di dalam mengomentari tentang peristiwa hijrah Rasul, Nurcholish Madjid mencatat:

Yang sangat menarik perhatian dari sudut pemikiran politik ialah tindakan Nabi s.a.w. untuk mengganti nama kota itu menjadi Madinah. Tindakan Nabi itu bukanlah perkara kebetulan. Di baliknya terkandung makna yang luas dan mendalam, yang dalam kontrasnya terdapat pola kehidupan politik Jazirah Arab dan sekitarnya adalah fundamental dan revolusioner. Secara peristilahan atau semantis, perkataan Arab "*madīnah*" berarti kota. Pengertian itu tidak jauh dari asal makna kebahasaan atau etimologisnya, yang dapat ditelusuri kepada tiga suku kata akar Semitiknya, yaitu "d-y-n" (*dāl-yā'-nūn*), dengan makna dasar "patuh", sebagaimana dinyatakan dalam tasrif *dāna – yadīnu*.²⁸⁵ Dari situ pula kita dapat

²⁸⁵Lihat juga Abi al-Husayn Ahmad ibn Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāis al-Lughah* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiy, 2008),

mengerti mengapa perkataan Arab untuk "agama" ialah *dīn*, suatu perkataan yang mengacu kepada ide tentang kepatuhan atau sikap patuh.²⁸⁶

Adapun tugas kita sekarang memahami makna hijrah di dalam konteks kekinian. Terlebih lagi jika dikaitkan dengan persoalan sosial-kebudayaan masyarakat. Dapatkan hijrah menjadi titik permulaan dari perubahan atau bahkan perpindahan kehidupan masyarakat ke arah lebih baik? Tentu saja hal ini tidak mudah dijawab, mengingat perubahan atau perpindahan episode kehidupan manusia di abad kekinian cenderung bukan menuju kepada kebaikan atau kemuliaan manusia itu sendiri. Untuk itu, amat perlu dipahami bahwa hakikat hijrah dapat ditelisik dari empat aspek. *Pertama*, perpindahan yang dimaksudkan adalah perpindahan di dalam jiwa seseorang, menuju pada hakikat kemanusiaan (*haqiqat insaniyah*). Perpindahan di dalam jiwa seseorang adalah perpindahan yang bersifat batini dan ruhani. Rasul ketika hijrah dari Mekkah ke Madina, sesungguhnya sedang mengubah jiwa pada tahapan kondisi yang lebih baik, di mana Rasulullah menetapkan ketenangan jiwa pada sekelompok manusia untuk memindahkannya ke tempat yang lebih nyaman. Di sini, Rasul melakukan proses pemenuhan hakikat kemanusiaan yang sangat tajam, yakni jiwa-jiwa yang bersama Rasul kemudian bertemu dengan jiwa yang mampu menerima apa yang dipahami dan dimengerti oleh manusia yang telah mencapai hakikat kemanusiaan. Inilah hakikat makna hijrah yang dilakukan oleh Rasulullah, yaitu

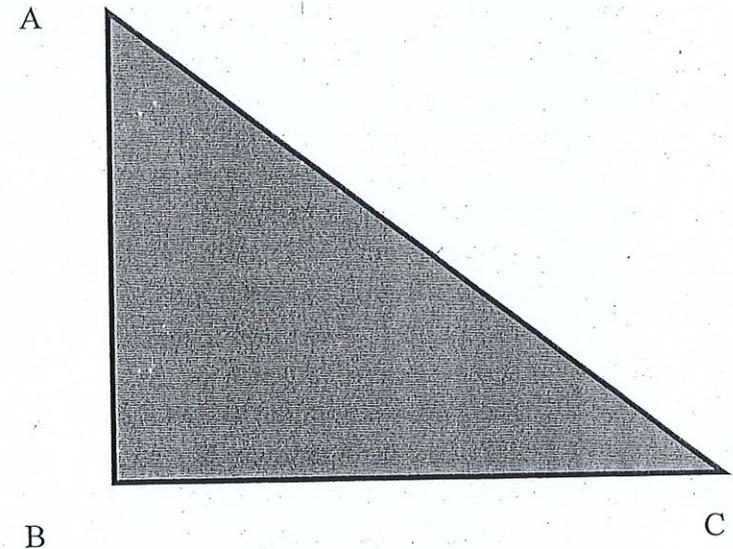
²⁸⁶Nurcholish Madjid, "Agama Dan Politik Dalam Islam," *Paramadina* 1, no. 1 (1998), 50-51.

jiwa yang berpindah menuju pada kesempurnaan sebagai *insan*.

Maksud dari aspek di atas adalah, reproduksi kebudayaan cenderung mengaitkan dengan pembentukan sistem berpikir pada tahapan manusia mengenali bagaimana manusia (*human*) menuju pada aspek kemanusiaan (*humanity*). Tahapan manusia sebagai hewan yang mengalami perubahan menjadi *human* adalah tahapan hijrah yang terdapat di dalam jiwa (*self*) seseorang. Karena itu, orang yang berhijrah, baik yang pindah badan maupun yang tidak, merupakan upaya manusia memindahkan satu tahapan kemanusiaannya ke arah yang lebih baik. Di sini, hijrah dapat juga dimakna berubah ruang dan waktu, serta perpindahan *mind* (akal) dan *body* (badan). Kisah 'Ali bin Abi Thalib yang menggantikan posisi Rasulullah saat diperintahkan hijrah ke Madinah bukanlah sepi makna atau mis-signifikansinya. Hal ini melainkan suatu bukti hijrah telah dimulai saat keputusan dilakukan, di mana jiwa, akal, dan badan 'Ali bin Abi Thalib mengalami perubahan yang amat besar. Perubahan ini dapat dikatakan secara meta-naratif, sebagai bentuk kesadaran penuh (*full awareness*) di dalam membuktikan bagaimana tiga komponen (jiwa, akal, dan badan) 'Ali bin Abi Thalib melakukan proses berpikir "menggantikan" posisi Rasul di atas tempat tidur. Sedangkan Rasul sebagai simbol yang tidak memiliki keterwakilan apa-apa kecuali sebagai Rasul Allah, mengalami perubahan untuk dilakukan perpindahan juga, yaitu perjalanan yang amat panjang dari Mekkah ke Madinah. Dalam perpindahan tersebut, Rasul menempuh perjalanan yang masih berada di dalam ruang dan waktu yang sama. Namun, perintah yang datang kepadanya berasal dari ruang

dan waktu yang berbeda. Peristiwa ini tentu berbeda dengan israk mikraj, di mana Rasul menembus ruang dan waktu dari sumber yang memerintahkannya. Karena itu, proses hijrah memberikan pemahaman bahwa seseorang akan berpindah pada ruang waktu yang sama, seperti yang dialami oleh Rasulullah.

Namun, jika manusia pindah menuju pada alam berikutnya, disebut dengan kata pulang (*raja'a*). Kondisi ini menyiratkan bahwa Rasul melakukan proses perpindahan di dalam kondisi ruang dan waktu yang bersamaan. Dampaknya adalah, hijrah yang dilakukan perjalanan mendatar, bukan tegak lurus, yang mengandung makna bahwa ketika tubuh manusia berpindah, maka dia sebenarnya sedang di dalam proses kerajaan, seperti gambar segita berikut ini:



Posisi Rasul adalah di B. Jika dia ke C, maka itu disebut hijrah, namun bila dari B ke A, itu dikatakan israk, sedangkan setelah sampai di C, dia kembali (*raja 'a*). Perpindahan dari B ke C sebenarnya Rasul membawa spirit humanisasi (memanusiakan manusia). Karena itu, seseorang yang berpindah dari B ke C, dia sebenarnya menuju hakikat kemanusiaan, setelah itu dia akan kembali (*raja 'a*) ke A. Itulah siklus kehidupan manusia di dunia.

Kedua, perpindahan Rasul menjadi momentum penanggalan di dalam perhitungan kalender Islam. Penanggalan adalah sesuatu yang ditanggalkan, yaitu waktu. Jadi, apa yang dilakukan oleh ummat Islam adalah penandaan waktu dimulai saat Rasulullah berpindah dari Mekkah dan ke Madinah. Hal ini terjadi karena konsep yang ditanggalkan adalah sesuatu yang ditinggalkan. Proses memahami waktu adalah sangat penting di dalam ajaran Islam. Allah bersumpah dengan waktu, karena manusia berada di dalam kerugian, kecuali mereka yang mengerjakan dua hal yaitu mengamalkan amal saleh dan saling menasehati. Konsep ini menunjukkan kematangan seseorang manusia sangat ditentukan oleh kemampuannya di dalam berbuat baik. Orang yang demikian, sangat sulit dicari, sebab kekonsistenan antara zahir dan batin di dalam melakukan amal saleh, tidaklah mudah sama sekali. Hanya manusia yang suci jiwa dan raga-nya, yang mampu untuk melakukan dua hal tersebut. Amal saleh sangat tergantung dengan sifat dan sikap ketaqwaan seseorang. Menyeru dan mengamalkan amal saleh, bukanlah sesuatu yang dapat dibuat-buat, seolah-olah ada rekayasa di dalam pikiran, bahwa untuk berbuat baik, padahal di dalam hati seseorang sebaliknya. Inilah yang

kemudian menjadikan Rasul sebagai model bagi siapapun yang beramal saleh, harus muncul dari hati nurani. Faktor kemanusiaan sangat bergantung pada kemampuan nuraninya untuk mengontrol agar amalnya selalu di dalam situasi yang saleh.

Karena itu, konsep hijrah di dalam Islam dipahami sebagai awal sesuatu untuk menuju kebaikan. Hijrah artinya memulai suatu kebaikan dari pembacaan terhadap signal kehidupan seseorang. Awal kebaikan untuk menuju kesalehan adalah transformasi zahir dan batin. Adapun yang dimaksud dengan transformasi zahir adalah perubahan sesuatu yang melekat apa yang tampak secara kasat mata. Sedangkan perubahan batin adalah sesuatu yang hanya dirasakan oleh seseorang. Hijrah mampu melakukan dua hal sekaligus, yaitu transformasi zahir dan batin, karena badan manusia akan berpindah dari suatu tempat ke tempat lain. Demikian juga, jiwa manusia akan mengalami suatu perpindahan, yang hanya dapat dirasakan oleh manusia itu sendiri. Transformasi batin bahkan lebih dalam lagi, karena hijrah yang dilakukan adalah hijrah batini menuju pada keadaan jiwa yang lebih baik, dari sebelumnya.

Dalam konteks ini, sebenarnya penanggalan merupakan perubahan atau transformasi zahir dan batin. Di sinilah letak relevansi dengan firman Allah yang mengatakan bahwa waktu dan perubahan nasib manusia sangat tergantung pada dimensi atau kemampuan manusia mengubah dirinya sendiri menjadi lebih baik. Karena itu, dimensi waktu dan perubahan manusia sangat ditentukan oleh kemampuan manusia mengubah dirinya sendiri menjadi lebih baik. Tanpa itu, manusia tidak akan mampu memaknai konteks waktu di

dalam kehidupannya. Terlebih lagi, manusia tidak akan dapat memahami konteks jiwa (*nafs*) yang ada di dalam tubuhnya. Hijrah, dengan demikian, sangat terkait dengan konteks waktu, di mana permulaan untuk perubahan yang menuju kebaikan dapat dimulai. Rasulullah di dalam menyebarkan risalah Ilahi melakukan kedua hal tersebut untuk perubahan, bukan hanya bagi diri Rasul, tetapi juga bagi orang Islam secara keseluruhan.

Ketiga, perpindahan Rasul memiliki makna dampak kebudayaan. Rasul membawa suatu fondasi kebudayaan yang paling sukses di dunia, yaitu *din al-Islam*. Kehadiran Rasul sebagai *khatm nabi* merupakan penutup dari semua risalah tauhid yang pernah ada di dunia. Risalah Nabi ini sebenarnya memiliki tiga fondasi kebudayaan yaitu sistem berpikir, simbol, dan makna. Dari aspek sistem berpikir, Rasul menawarkan suatu fondasi berpikir yang sangat mulia yaitu memperbaiki moral manusia (akhlak). Karena itu, usaha Rasul pada hakikatnya membangkitkan spirit tauhid di dalam diri manusia, supaya memiliki moral yang mulia (*karimah*). Pola pikir lantas dimulai oleh diri Rasul sendiri, untuk selalu mengedepankan akhlak di dalam berhubungan dengan manusia. Adapun simbol lainnya yang tercermin dari Rasul adalah menjadi media daripada kalam Allah, yang karenanya, Rasul bersifat *ummi* (bebas dari semua simbol). Karena itu, Rasul bukan milik daripada keluarga, etnik, suku, ras, atau apun, karena puncak fungsi simbol Rasul adalah keselamatan bagi ummat Islam. Inilah yang dikenal dengan konsep universalisme Islam, di mana penyebaran pesan Islam dikenal untuk tidak mewakili simbol manapun di dunia. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa akhlak – rahmat menjadi

akar fungsi kenabian ketika beliau menyebarkan Islam di wilayah Madinah. Sehingga makna kehadiran Rasul adalah menciptakan suatu konsep yaitu di mana din berfungsi yang dikenal dengan istilah *madinah*.

Karena itu, fondasi kebudayaan yang dibawa oleh Rasul adalah *moralitas – universalisme – madani*. Ketiga konsep ini sebenarnya yang banyak diperdebatkan oleh para sarjana, untuk mencari akar dari suatu kebudayaan pada suatu entitas kebudayaah. Jika dilekatkan ketiga konsep tersebut pada Islam akan menjadi *moralitas Islam, universalisme Islam, madinah al-Islam*. Adapun makna Islam adalah damai. Untuk itu, Rasul membawa moral yang mengantarkan manusia pada situasi kedamaian, nilai-nilai Islami yang dapat diterima oleh seluruh isi alam, konsep masyarakat yang sangat damai. Karena itu, fondasi *din* dalam mengubah dimensi sosial budaya adalah melalui usaha Rasul membawa risalah, yang tidak hanya untuk masyarakat, tetapi dimulai dari diri Rasul sendiri sebagai seorang yang telah mencapai derajat *insan kamil* (manusia sempurna). Dengan kata lain, hijrah yang dilakukan oleh Rasul adalah perpindahan seorang *insan kamil* di dalam melakukan misi pembumian tiga aspek yakni moralitas Islam yang tercermin pada diri Rasul, universalisme yang terlihat di dalam ajaran Islam, *madinah al-Islam* sebagai cermin masyarakat.

Keempat, hijrah bentuk dari perwujudan *tamaddun Islam*. Dapat dikatakan bahwa Islam merupakan *din* yang menjadi magnet spirit tauhid yang pernah ada di dunia. Rasulullah menjadi magnet ini di dalam waktu 22 tahun dakwahnya di Mekkah dan Madinah. Bentuk *tamaddun* yang dihasilkan oleh perjuangan merupakan kolaborasi

konsep 'Ilmu – 'Amal – 'Alam (IAA). Rasul sendiri memiliki sifat intelijensi yang amat tinggi, karena ada empat sifat yang melekat yakni *Shiddiq, Tabligh, Amanah, dan Fathanah* (STAF).²⁸⁷ Kesemua sifat tersebut membantu usaha Rasul di dalam menjalankan misinya agar manusia memahami IAA. 'Ilmu menjadi fondasi manusia untuk mengenali diri sendiri, alam semesta, dan Allah. 'Amal mengantarkan manusia pada konsep shaleh. Adapun 'alam menjadi wadah bagi manusia untuk menjalankan fungsi kekhalifahannya. Ketiga konsep ini didakwahkan oleh Rasul yang ditopang oleh al-Qur'an yang memberikan arahan kemana manusia hendak bergerak di alam ini.

Dapat dinyatakan bahwa fondasi reproduksi peradaban dapat dilihat dari pengalaman kehidupan Rasul, khususnya ketika dia melakukan hijrah. Sebagai manusia yang sempurna, tentu saja campur tangan Allah di dalam usaha reproduksi dan rekonstruksi *Tamaddun Islam* sangat dirasakan. Karena apapun yang dipraktikkan oleh Rasul tidak lepas dari kawalan Allah SWT. Akibatnya, sifat-sifat dan konsep-konsep yang direalisasikan dalam kehidupan Rasul juga merupakan penjelmaan manusia suci di dalam kehidupan manusia normal. Inilah yang disebut dengan fondasi teologi masyarakat di dalam merekayasa masyarakat baru (*new society*), seperti disebutkan di dalam sejarah hijrah Rasulullah di Madinah. Inilah yang sebenarnya menjadi

²⁸⁷Baca misalnya Jonathan E. Brockopp (ed.), *The Cambridge companion to Muhammad* (New York: Cambridge University Press, 2010); M. Fethullah Gulen, *The Messenger of God - Muhammad - An Analysis of the Prophet's Life* (Feedback Books, 2009).

objek kajian sosial antropologi di dalam memahami reproduksi sistem kebudayaan.²⁸⁸ Dampak dari kehadiran sosok Rasul mampu mengcongkel sekian fondasi kebudayaan yang bersifat non-tauhidik.²⁸⁹ Dengan kata lain, Rasul melakukan aspek-aspek rekayasa kebudayaan yang paling substantif.

Artinya, rekayasa sosial kebudayaan yang dilakukan oleh Rasul adalah *reform from below* (pembaharuan dari bawah). Hal ini berbeda misalnya dengan pengalaman Nabi Sulaiman yang melakukan *reform from above* (pembaharuan dari atas). Bahkan Rasul-Rasul lainnya melakukan usaha *tauhidic society* dari sekitar istana, seperti pengalaman Nabi Musa dan Nabi Ibrahim, yang menentang raja yang zalim. Upaya *reform from below* yang dilakukan oleh Rasulullah adalah melalui rekayasa kebudayaan yang berujung pada pendirian suatu peradaban Islam yang telah tersebar ke seluruh penjuru mata angin.²⁹⁰ Akibatnya, legasi amalan Rasulullah memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi ummat manusia secara global. Selama hampir 14 abad lebih, pengaruh ini dirasakan tanpa henti hingga hari ini. Inilah

²⁸⁸Tentang sosial kebudayaan, baca John Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* (London: Routledge, 1972).

²⁸⁹Baca analisa lanjutan dalam Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan, 2015).

²⁹⁰Hodgson, *The Venture of Islam*. Carl Brockelman, *History of the Islamic Peoples*, trans. oleh Joel Carmichael dan Moshe Perlmann (New York: G.P. Putnam's Sons, 1944).

makna hijrah Rasul bagi manusia, di mana tiada manusia lain yang pernah melakukan hal yang sama.

**POSKRIP:
POSISI KAJIAN POLITIK ISLAM DALAM ILMU-
ILMU KEISLAMAN**

1.

Sebelum dijelaskan bagaimana konsep ilmu yang menjadi disiplin fiqh siyasah, maka perlu dipaparkan 'di mana' posisi penulis dalam ranah keilmuan baik studi Islam (*Islamic studies*) dan ilmu-ilmu sosial (*social sciences*). Ada dua untuk menunjukkan arah kajian keilmuan yang ditekuni yaitu melalui jenjang akademik dan karya-karya yang dihasilkan selama 10 tahun terakhir. Dua hal ini yang mendorong mengapa berani mengajar *Fiqh Siyâsah*.

Saya menamatkan S-1 pada Fakultas Syari'at IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta tahun 2000. Jurusan yang saya tempuh saat itu adalah PMH (Perbandingan Madzhab dan Hukum). Karena itu latar belakang keilmuan saya adalah ilmu-ilmu ke-syari'ah-an dan memakai metode komparasi atau perbandingan. Karenanya, ketika menulis skripsi, saya pun menulis kajian politik Islam melalui perbandingan. Saat itu, saya melakukan studi tentang relasi negara dan Agama melalui telaah tokoh yaitu al-Maududi dan Mohd. Natsir.²⁹¹ Lalu, ketika saya lihat

²⁹¹Skripsi ini telah diterbitkan Bustamam-Ahmad, *Relasi Islam Dan Negara Dalam Perspektif Modernisme Dan Fundamentalisme*. Beberapa bagian dari skripsi ini juga telah diterbitkan baik di Malaysia

Kamaruzzaman, Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia
dalam *Silabus* Fak. Syari'ah IAIN Ar-Raniry, ternyata topik ini menjadi salah satu topik mata kuliah Fiqh Siyasa II.

Setelah S-1, saya melanjutkan S-2 di Universiti Malaya, pada API (Akademi Pengajian Islam) dalam bahasa Inggris ditulis *Academy of Islamic Studies*. Artinya, disini wilayah keilmuan saya menjadi sub-disiplin dari ilmu-ilmu yang ditawarkan di Universiti Malaya, karena di situ ada fakultas lain seperti hukum (perundang-undangan), teknik, sains sosial, dan kedokteran, dan lain sebagainya. Di API saya masuk pada *Jabatan Siyasa Shar'iyah*. Pada *offer letter* yang saya terima, saya dikategorikan dalam kajian *Politik Islam di Asia Tenggara*. Ini disebabkan saya menulis tentang Politik Islam di Indonesia pada era Reformasi. Lalu setelah ketika tamat saya diberikan gelar M.Sh. (Master of Shari'ah). Beberapa bagian dari tesis master ini pun telah diterbitkan.²⁹² Salah seorang ilmuwan dari Amerika, ketika saya tanya topik ilmu saya masuk ke mana dalam wilayah ilmu-ilmu sosial, dia mengatakan ini kajian *Sosiologi Politik*.²⁹³ Lalu saya pun berani menyebutkan bahwa saya adalah pengkaji Politik Islam di Asia Tenggara.

maupun Indonesia, lihat Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Hubungan Agama Dan Negara: Pengalaman Indonesia," *PEMIKIR* 30(2003). 33-130. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Konsep Negara Era Moden," *PEMIKIR* 31(2003). 233-58. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Reorientasi Pemikiran Kenegaraan Dalam Islam," *Profetika: Jurnal Studi Islam* 3, no. 2 (2001). 213-36.

²⁹²Bustamam-Ahmad, "Dinamika Islam Politik Di Indonesia Pada Era Reformasi (1998-2001)." 69-106. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Asas-Asas Reformasi Islam," *PEMIKIR* 43(2006).19-64.

²⁹³Adapun judul tesis adalah Bustamam-Ahmad, "Respons Islam Politik Dalam Gerakan Reformasi Di Indonesia (1998-2001)".

Kamaruzzaman, Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia

Bukti sebagai 'ijazah' saya laku adalah ketika saya melamar kerja di Walailak University pada jurusan *Regional Studies* (Studi Kawasan) yang menjadi bagian dari setingkat Fakultas yaitu *Institute of Liberal Arts*, di mana didalamnya ditawarkan program Studi Kawasan, Kajian Bahasa Inggris, Kajian Bahasa Jepang, Kajian Bahasa Cina, dan Kajian Budaya. Pada kampus tersebut saya mengajar *Politik Islam di Indonesia, Islam di dalam Dunia Melayu*, dan Bahasa Indonesia untuk tingkat *advance*.

Kemudian, saya mencoba sekolah lagi pada jurusan *Sociology*, sesuai dengan *offer letter* saya. Kemudian, riset saya masuk dalam kajian *Anthropology*, karena menggunakan etnografi. Ketika saya diskusikan latarbelakang saya sebagai pengkaji *Islamic Studies*, pembimbing saya mengatakan *itu tidak masalah*, ilmu sosial hanya menjadi bagian dari penelitian untuk objek-nya masyarakat Muslim. Artinya, saya mengambil ilmu sosial (*social sciences*) sebagai alat untuk menganalisa objek penelitian saya. Adapun topik penelitian saya adalah tetap isu politik Islam yaitu *Dari Kebangkitan Islam ke Islam Radikal di Asia Tenggara*, di mana fokus kajiannya tetap di Asia Tenggara,²⁹⁴ agar sesuai dengan

²⁹⁴Judul disertasi tersebut adalah Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Sri Petaling (Malaysia) and Cot Goh (Indonesia)" (Ph.D. Thesis, La Trobe University 2010). Beberapa bagian dari disertasi ini telah diterbitkan, lihat Bustamam-Ahmad, "The History of *Jama'ah Tabligh* in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival." 354-400. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Case of Malaysia," dalam *Culture, Identity, and Religion in Southeast Asia*, ed. Alistair D.B.Cook (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007). 68-87.

jenjang Master saya. Adapun biar kena dengan kajian komparasi pada S-1, maka saya mengambil kajian komparasi yaitu Malaysia dan Indonesia. Jadi, latar belakang keilmuan saya di S-1 dan S-2 tetap bersambung dengan topik penelitian S-3.

Adapun pada jenjang S-3 di La Trobe University, saya masuk pada *Fakulty of Humanities and Social Sciences* (Fakultas Ilmu Kemanusiaan dan Ilmu Sosial), lalu dimasukkan pada *School of Social Sciences*, baru kemudian terdaftar pada jurusan *Sociology and Anthropology*. Jadi ini berbeda dengan pola IAIN, di mana fakultas adalah Syari'ah, jurusannya Perbandingan Madzhab dan juga S-2 di mana kajian ke-Syari'ah-an muncul pada jurusan dibawah akademi. Belakang salah seorang penguji disertasi dalam laporannya dia mengatakan bahwa kajian saya bisa dimasukkan dalam kajian *Politik Islam*. Namun, pembimbing saya pun mengatakan bahwa kajian saya bisa dimasukkan pada jurusan *Asian Studies* (Studi Asia).

Dari latar belakang keilmuan saya, maka saya agak percaya diri untuk mengatakan bahwa bidang kajian keilmuan saya adalah *Politik Islam* atau lebih tepatnya *Sosiologi Politik Islam*. Kenapa saya lekatkan Islam, ini karena jika ditelaah dari karya-karya dan hasil penelitian saya, semua memiliki kesamaan yaitu isu-isu politik Islam, tetapi selalu mengambil fokus komparasi. Misalnya, kajian saya mengenai hukum Islam di Asia Tenggara, saya menjelaskan melalui pendekatan sosiologi, tetapi topiknya Islam dan Asia Tenggara.²⁹⁵ Bahkan penelitian saya lainnya

²⁹⁵ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan* (Chiang Mai:

juga tetap mengambil pola yang sama, walaupun topiknya tentang *Negara Islam*.²⁹⁶ Namun belakangan saya pun menekuni hal-hal lain seperti *spiritual hermeneutic, religious awareness*, dan *gnosiology*. Ilmu-ilmu ini adalah pengembangan dari hasil disertasi doktoral saya mengenai beberapa argumen ini yang menjadi fondasi pemikiran politik Islam.

Adapun mengenai 'peta ilmu' saya agak kebingungan merumuskannya secara baik. Saya telah mencoba merumuskan bagaimana pengembangan peta keilmuan di IAIN ketika ada isu perubahan IAIN menuju UIN di Yogyakarta bersama Akh. Minhaji.²⁹⁷ Bahkan saya telah "mengkritik" distribusi mata kuliah di Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga yang masih tumpang tindih peta keilmuannya.²⁹⁸ Pada tahun 2003-2004 saya terlibat langsung dalam pengembangan disiplin keilmuan, di mana telah diadakan seminar nasional beberapa kali untuk merumuskan 'peta ilmu' di IAIN, namun yang muncul adalah IAIN tidak akan melalui "Islamisasi Pengetahuan" sebagaimana di

Silkworm, 2009). Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh," *Journal of Indonesian Islam* 1,1(2007). 135-80.

²⁹⁶Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "The Discourse of the Islamic State and Islamic Law in Malaysia," dalam *Asian Transformations in Action* (Tokyo: The Nippon Foundation, 2009).

²⁹⁷Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Akh. Minhaji, *Masa Depan Pembidangan Ilmu Di PTAI* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003).

²⁹⁸Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Akh. Minhaji, "Arah Baru Studi Hukum Islam Di Indonesia," *PERTA* 6,2(2003). 40-53.

*Kamaruzzaman, Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia Malaysia.*²⁹⁹ Adapun yang muncul adalah integrasi keilmuan, termasuk aspek epistemologinya.³⁰⁰

Jika dilihat di atas, di IAIN, ilmu dikembangkan melalui pola Mesir yaitu berdasarkan Fakultas (Syari'ah, Tarbiyah, Adab, Ushuluddin, dan Dakwah). Adapun di UM, kajian Islam masuk pada level akademi, di mana bawahnya terdapat jurusan seperti fakultas di IAIN, lalu dibawahnya ada lagi "Ekonomi Islam" yang merupakan wilayah keilmuan Fak. Ekonomi. Di Barat, kajian Islam masuk pada Studi Kawasan atau Faculty *Humanities and Arts*. Bahkan tidak mengejutkan kajian Islam masuk pada bidang *divinity school*³⁰¹ atau juga *revealed knowledges* (ilmu-ilmu kewahyuan). Ini belum lagi kajian Islam apakah masuk pada wilayah *studi agama* atau *perbandingan agama*.³⁰²

²⁹⁹Lihat diskusi ini dalam Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, trans. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung: Mizan, 2003). Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, 2 ed. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006).

³⁰⁰Jarot Wahyudi, M. Anas Amin, dan Mustofa, eds., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama Dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam Dan Umum)* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003).

³⁰¹Lihat diskusi dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Abdullah Masrur, eds., *Mencari Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

³⁰²M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?*, ed. Muh. Sungaidi Ardani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). Ali Muhannif, "Prof. Dr. A. Mukti Ali," dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, ed. Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI., 1998).

Kamaruzzaman, Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia

Kebingungan ditambah lagi dengan berbagai pola pemetaan keilmuan yang pernah disampaikan oleh para sarjana Islam.³⁰³ Misalnya, sumber ilmu itu adalah *ayat qawliyyah* dan *ayat kawniyyah*.³⁰⁴ Ada juga sumber ilmu itu adalah al-Qur'an dan al-Sunnah kemudian melahirkan ilmu-ilmu yang terpetakan dalam Fakultas di IAIN saat ini. Ada juga seperti IIUM di mana dasar keilmuan itu adalah akidah, syari'ah, dan akhlak. Di Barat, kajian 'akidah dikaji pada ilmu-ilmu teologi, sedangkan akhlak pada ilmu-ilmu filsafat. Adapun ilmu-ilmu syari'ah dikaji dengan model interdisipliner atau multi-disipliner. Model ini sudah masuk ke Indonesia seperti kemunculan CRCS dan ICRS di Yogyakarta.³⁰⁵

Namun, karena saya diangkat menjadi PNS di IAIN, maka mau tidak mau, wilayah keilmuan saya adalah berada di Fakultas Syari'ah dan sesuai dengan latar belakang keilmuan dan karya-karya yang telah dihasilkan maka boleh jadi saya bisa dimasukkan dalam kajian *Fiqh Siyasah* atau jika boleh dimodifikasi masuk dalam *Sosiologi Politik Islam*. Ini mirip dengan gelar guru besar Prof. Atho Mudzhar yaitu

³⁰³Osman Bakar, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Syirazi*, trans. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997).

³⁰⁴Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*.

³⁰⁵Beberapa isu tersebut pun dikupas oleh para sarjana dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory, eds., *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011).

Sosiologi Hukum Islam.³⁰⁶ Ini pun tidak akan berlawanan dengan jenjang S-3, walaupun dalam kesimpulan disertasi, saya ingin mengembangkan *Antropologi Islam*, di mana ini bukan di Fak. Syari'ah tempatnya.

Untuk itu, maka saya pun mencari di mana posisi ilmu ini dalam ranah ilmu-ilmu ke-Syari'ah-an.³⁰⁷ Said Agil Husin al-Munawwar menyenaraikan beberapa disiplin Fiqh di bawah Fiqh Mu'amalat yaitu:

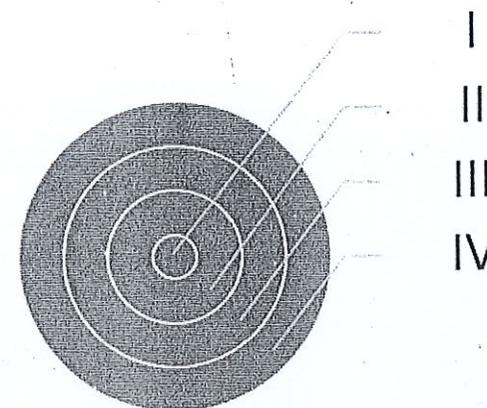
1. Fiqh Siyasi atau *al-Siyasah al-Syar'iyah*, yang membahas masalah politik kenegaraan dalam pandangan Islami.
2. Fiqh al-Jinayat yang membahas tindak-tindak pidana termasuk ke dalamnya masalah *al-Hudud*.
3. Fiqh al-Tijari (*al-Buyu'*) yang membahas hal-hal yang menyangkut dengan kajian perekonomian dalam Islam, secara terpisah yang menyangkut dengan masalah ini dibahas pula *Fiqh Mali* (sumber keuangan Baitul Mal), seperti *zakat*, *al-kharaj*, *al-Jizyah*, *al-Usyur*, *al-Fai*, *al-Maghanim*, dan pembahasa sumber hak milik dalam Islam.

³⁰⁶M. Atho Mudzhar, "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi," dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 1999).

³⁰⁷Akh. Minhaji telah mengupas bagaimana konteks Fiqh Siyasah ketika memberi pengantar buku saya, Akh. Minhaji, "Wawasan Islam Tentang Negara Dan Pemerintahan (Perspektif Normatif-Empiris): Sebuah Pengantar," dalam *Relasi Islam Dan Negara: Perspektif Modernisme & Fundamentalisme*, ed. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad (Magelang: Indonesia Tera, 2001).

4. *Fiqh al-Ahwal al-Syakhsiyyah*, yang membahas masalah *munakahat*, pembagian harta warisan, dan lainnya.
5. *Fiqh al-Qadla*, yang membahas masalah peradilan.³⁰⁸

Untuk memudahkan di mana posisi Fiqh Siyasah, maka disajikan beberapa diagram.



Pada lingkaran I, di situ ilmu berpusatkan pada al-Qur'an dan Sunnah dan memiliki hubungan dengan Syari'ah, Akhlak, dan Akidah

Pada lingkaran II lahir ilmu-ilmu dasar seperti Fiqh, Tafsir, Tasawuf, Akidah, Falsafah, Ilmu Hadits, Tarikh [Tasyri'] dan Ilmu Kalam.

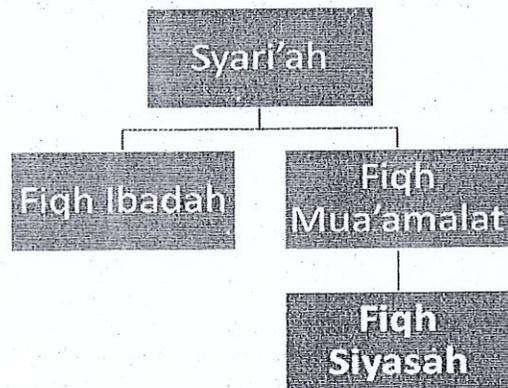
³⁰⁸ Said Agil Husin al-Munawwar, "Fiqh Siyasah Dalam Konteks Perubahan Menuju Masyarakat Madani," *Jurnal Ilmu Sosial Keagamaan* 1, no. 1 (1999). 14.

Kamaruzzaman, *Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia*

Pada lingkaran III muncul ilmu seperti filologis, sejarah, arkeologi, antropologi, sosiologi, psikologi, fenomenologi, semiotika, hermenetika, dan filsafat.

Pada lingkaran IV muncul ilmu seperti kajian kebudayaan, kajian pluralisme agama, Hak Azasi Manusia, kajian kebudayaan, kajian Jender, hubungan internasional.

Jadi, kalau saya ingin menempatkan bidang *Fiqh Siyasah* dan kaitannya dengan setiap maka dapat digambarkan seperti ini:

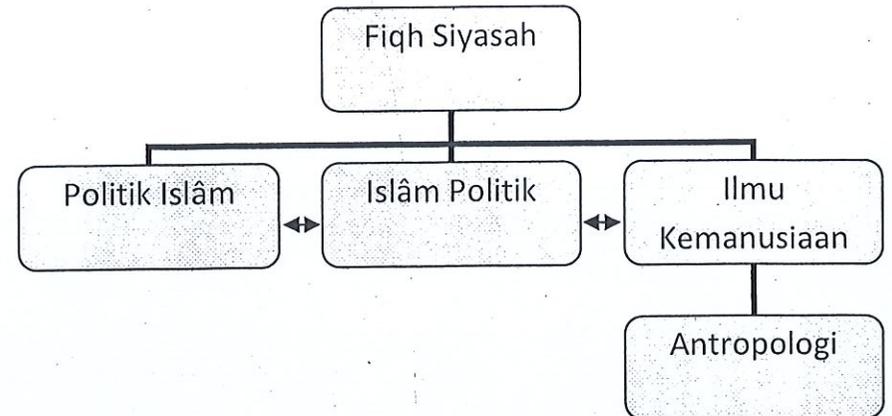


Catatan:

Kamaruzzaman, *Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia*

Untuk "menyambung" antara Syari'ah dengan Fiqh Ibadah dan Fiqh Mu'amalat, maka perlu ilmu-ilmu bantu, yaitu:

1. Ushul al-Fiqh
2. Kaedah Fiqhiyyah



Catatan:

Kajian Politik Islam adalah kajian tentang teks-teks mengenai pemikiran politik dalam studi Islam, termasuk filsafat pemikiran politik Islam.

Kajian Islam Politik adalah kajian tentang Islam menjadi kekuatan politik dalam lembaga legislatif, yudikatif, dan eksekutif.

Ilmu Kemanusiaan adalah kajian tentang manusia dengan 'cara hidup' mereka ditampilkan dari aspek yang

Kamaruzzaman, Akar Intelektual Politik Islam di Indonesia
mempengaruhi 'cara hidup' mereka. Bisanya ini kajian
kebudayaan atau *social anthropology*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Arabi, Ibn. *The Wisdom of the Prophets*. Diterjemahkan oleh Angela Culme-Seymour. Kuala Lumpur: Synergy Books International, 2001.
- Abaza, Mona. "Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia." In *Islam: Critical Concepts in Sociology*, diedit oleh Bryan S. Turner, 382-418. London and New York: Routledge, 2003.
- Abaza, Mona. "Indonesian Azharites, Fifteen Years Later." *SOJOURN* Vol.18, No.1 (2003): 139-53.
- Abaza, Mona. *Islamic Education: Perception and Exchanges Indonesian Students in Cairo*. Paris: Archipel, 1994.
- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi Di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Abdillah, Masykuri. "Theological Response to the Concepts of Democracy and Human Rights: The Case of Contemporary Indonesia Muslim Intellectuals." *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996): 1-42.
- Abdullah, Irwan. "The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious Reform and Economic Modernization in a Central Javanese Town." Ph.D. Thesis, Universiteit van Amsterdam, 1994.

Abdullah, Irwan. "Tumbuh Dan Berkembangnya Kaum Pengusaha Di Aceh (Sebuah Pengantar Ke Arah Pemahaman Konseptual)." Dalam *Bersama Induk Semang: Kearifan Tradisional Dan Semangat Kewirausahaan Pedagang Pidie Aceh*, diedit oleh Irwandar, xiii-xxxviii. Yogyakarta: Relief Press, 2003.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* Diedit oleh Muh. Sungaidi Ardani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdullah, Taufik. *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1996.

Adam, Asvi Warman. "Pengendalian Sejarah Sejak Orde Baru." In *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, diedit oleh Henry Chamber-Loir and Hasan Muarif Ambary, 567-77. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*. 4 ed. Bandung: Mizan, 1990.

Al-Chaidar. *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*. Jakarta: Madani Press, 1999.

al-Munawwar, Said Agil Husin. "Fiqh Siyasa Dalam Konteks Perubahan Menuju Masyarakat Madani." *Jurnal Ilmu Sosial Keagamaan* 1, no. 1 (1999): 12-43.

al-Munawwar, Said Agil Husin. "Qawa'id Al-Fiqhiyyah Dalam Perspektif Hukum Islam." *Al-Jami'ah*, no. 62 (1998): 109-32.

Al-Munawwar, Said Aqil Husin. "Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah Dalam Perspektif Hukum Islam." *Al-Jami'ah*, no. 6 (1998).

Alaena, Badrun. *NU, Kritisisme Dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Alfian. *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

Ali-Fauzi, Nasrullah. "Abdul Mukti Ali." *Ulumul Qur'an* VI, no. 3 (1995): 31-2.

Ali, Fachry. *Agama, Islam Dan Pembangunan*. Yogyakarta: Pusat Latihan, Penelitian dan Pengembangan Masyarakat, 1985.

Ali, Fachry. "Epilog Intelektual, Pengaruh Pemikiran, Dan Lingkungannya: Butir-Butir Catatan Untuk Nurcholish Madjid." Dalam *Dekonstruksi Islam*:

- Mazhab Ciputat*, diedit oleh Edy A. Effendy. Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1999.
- Ali, Fachry. "Kata Pengantar: Intelektual, Pengaruh Pemikirannya Dan Lingkungannya (Butir-Butir Catatan Untuk Nurcholish Madjid)." Dalam *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, xxi-lviii. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Aminuddin. *Kekuatan Islam Dan Pergulatan Kekuasaan Di Indonesia Sebelum Dan Sesudah Runtuhnya Rejim Soeharto*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Amiq. "Two Fatwâs on Jihâd against the Dutch Colonization in Indonesia: A Prosopographical Approach to the Study of *Fatwâ*." *Studia Islamika* 5,3 (1998): 77-124.
- Anderson, Benedict. *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 2004.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Dan Sejarah Konsensus Nasional Antara Nasionalis Islami Dan Nasionalis "Sekuler" Tentang Dasar Negara Republik Indonesia*. 2 ed. Jakarta: Rajawali Press, 1983.
- Anwar, Dewi Fortuna. "The Habibie Presidency." In *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, diedit oleh Geoff Forrester. Singapore: ISEAS, 1999.
- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Aphornsuvan, Thanet. "Origins of Malay Muslim "Separatism" in Southern Thailand." In *Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on a Plural Peninsula*, diedit oleh Michael J. Montesano and Patrick Jory, 91-123. Singapore: NUS Press, 2008.
- As'ad, Ali. *Kesaksian Yang Benar: Gus Dur Bersih*. Jakarta: FKB RI, 2001.
- Azra, Azyumardi. "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities." In *Islamic Civilization in the Malay World*, diedit oleh Mohd. Taib Osman. Kuala Lumpur and Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000.
- Azra, Azyumardi. "Guardian the Faith of the Ummah: The Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi." *Studia Islamika* 1, no. 2 (1994).
- Azra, Azyumardi. "H.M. Rasjidi, BA; Pembentukan Kementrian Agama Dalam Revolusi." Dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, diedit oleh Azyumardi Azra and Saiful Umam. Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998.

- Azra, Azyumardi. "Islam in Indonesian Foreign Policy: Assessing Impacts of Islamic Revivalism During the Suharto Era." *Studia Islamika* 7, no. 3 (2000).
- Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Islam Reformis Dinamika Intelektual Dan Gerakan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*. Bandung Mizan, 1994.
- Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos, 1999.
- Azra, Azyumardi. "Pengantar Penyunting." Dalam *Agama, Islam Dan Pembangunan*, 1-3. Yogyakarta Pusat Latihan, Penelitian dan Pengembangan Masyarakat, 1985.
- Azra, Azyumardi. "Prasangka Santri-Abangan." Dalam *Islam Di Tengah Arus Transisi*, diedit oleh Abdul Mu'nim DZ. Jakarta: Kompas, 2000.
- Azra, Azyumardi. *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Azra, Azyumardi. "The Rise of Muslim Elite Schools: A New Pattern of "Santrization" in Indonesia." *Al-Jami'ah* XII, no. 64 (1999): 63-78.

- Baehaqi, Ahmad. "Islam Dan Nasionalisme (Analisis Terhadap Nasionalisme Partai Kebangkitan Bangsa)." Skripsi S.Ag., UIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Bagus, I Gusti Ngurah. "Kebudayaan Bali." Dalam *Manusia Dan Kebudayaan Di Indonesia*, diedit oleh Koentjaraningrat, 286-306. Jakarta: Penerbit Djambatan, 2007.
- Baharuddin, Shamsul Amri. "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation." Dalam *Malaysia: Islam, Society, and Politics*, diedit oleh Virginia Hooker and Norani Othman, 101-25. Singapore: ISEAS, 2003.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Syirazi*. Diterjemahkan oleh Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.
- Bakti, Andi Faisal. "Kontribusi Islam Dalam Integrasi Nasional Di Indonesia." Dalam *Islam Berbagai Perspektif*, 233-47. Yogyakarta: LPMI, 1995.
- Barton, Greg. *Abdurrahman Wahid Muslim Democrat Indonesia (a View from the inside)*. Sydney: University of New South Wales, 2002.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.

- Barton, Greg. "Kata Pengantar: Belajar Dari Kepresidenan Wahid." Dalam *Neraca Gus Dur Di Panggung Kekuasaan*, diedit oleh Khamami Zada, xiii-xxvi. Jakarta: LAKPESDAM, 2002.
- Baso, Ahmad. "Epilog: Pmii, Dari "Islam Liberal" Ke "Post-Tradisionalisme Islam." Dalam *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran Dan Gerakan Pmii*, diedit oleh Muh. Hanif Dhakiri and Zaini Rahman, 95-111. Jakarta: ISISINDO MEDIATAMA, 2000.
- Baso, Ahmad. "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam." *Tashwirul Afkar* 9 (2000): 24-46.
- Beatty, Andrew. *Variasi Agama Di Jawa: Suatu Pendekatan Anthropologi*. Diterjemahkan oleh Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Murai Kencana, 2001.
- Bouquet, A. C. *Comparative Religion*. 5 ed. Baltimore: Penguin, 1956.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Bruinessen, Martin van. "Muslim of the Dutch East Indies and the Caliphate Question." *Studia Islamika* 2,3 (1995): 115-40.

- Bruinessen, Martin van. *Nu: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. 3 ed. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Bruinessen, Martin van. "The Origins and Development of Sûfi Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia." *Studia Islamika* 1,1 (1994): 1-23.
- Bruinessen, Martin van. "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order." Dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, diedit oleh Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, 92-112. New York: I.B. Tauris, 2007.
- Bruinessen, Martin van. "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia." *Die Welt des Islams* 38, no. 1 (1998): 192-219.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Nasyabandiah Di Indonesia*. Revised ed. Bandung Mizan, 1998.
- Bruinessen, Martin van. "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia." Dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, diedit oleh Farish A. Noor, Yoginder Sikand dan Martin van Bruinessen, 217-46. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
- Bubalo, Anthony, and Greg Fealy. "Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia." Dalam *Lowy Institute Paper 05*. New South Wales: The Lowy Institute for International Policy, 2005.

Bubalo, Anthony, Greg Fealy, and Whit Mason. *Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia and Turkey*, Lowy Institute Paper 25. New South Wales: Lowy Institute for International Policy, 2008.

Burhanuddin, Jajat, and Dina Afrianty, eds. *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh." *Journal of Indonesian Islam* 1,1 (2007): 135-80.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Asas-Asas Reformasi Islam." *PEMIKIR* 43 (2006): 19-64.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Contemporary of Islamic Thought in Southeast Asia: Liberal Islam, Islam Hadhari, and Progressive Islam." Dalam *International Conference on Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Departement of Southeast Asian Studies, Faculty of Arts and Social Sciences University of Malaya, 2005.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Dinamika Islam Politik Di Indonesia Pada Era Reformasi (1998-2001)." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41,1 (2003): 69-106.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "The Discourse of the Islamic State and Islamic Law in Malaysia." Dalam

Asian Transformations in Action, 16-25. Tokyo: The Nippon Foundation, 2009.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Case of Malaysia." Dalam *Culture, Identity, and Religion in Southeast Asia*, diedit oleh Alistair D.B.Cook, 69-87. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Sri Petaling (Malaysia) and Cot Goh (Indonesia)." Ph.D. Thesis, La Trobe University 2010.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "The History of *Jama'ah Tabligh* in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival." *Al-Jami'ah* 46,2 (2008): 354-400.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Hubungan Agama Dan Negara: Pengalaman Indonesia." *PEMIKIR* 30 (2003): 33-120.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, 2002.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan*. Chiang Mai: Silkworm, 2009.

- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Konsep Negara Era Moden." *PEMIKIR* 31 (2003): 233-58.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Membaca Peta Politik 2004." *Kompas*, 23 Desember 2003.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Menguak Mitos Imam Mahdi." *Serambi Indonesia*, 31 December 2008.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Relasi Islam Dan Negara Dalam Perspektif Modernisme Dan Fundamentalisme*. Magelang: Indonesia Tera, 2001.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Reorientasi Pemikiran Kenegaraan Dalam Islam." *Profetika: Jurnal Studi Islam* 3, no. 2 (2001): 213-36.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Respons Islam Politik Dalam Gerakan Reformasi Di Indonesia (1998-2001)." M.A. Thesis, University of Malaya, 2004.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Satu Dasawarsa the Clash of Civilizations: Membongkar Politik Amerika Di Pentas Dunia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Signifikansi Islam Terhadap Persatuan Dan Kesatuan Bangsa Indonesia (Perspektif Sejarah)." *Ar-Raniry*, no. 76 (2000): 43-554.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Wajah Baru Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 2004.

- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman, and Patrick Jory, eds. *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman, and Abdullah Masrur, eds. *Mencari Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman, and Akh. Minhaji. "Arah Baru Studi Hukum Islam Di Indonesia." *PERTA* 6,2 (2003): 40-53.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman, and Akh. Minhaji. "In Memoriam: Prof Dr. H.M. Rasjidi: 1915-2001 " *Asy-Syir 'ah Jurnal Ilmu Syari'ah* 8 (2001): 111-30.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman, and Akh. Minhaji. *Masa Depan Pembidangan Ilmu Di Ptai* Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003.
- Chambert-Loir, Henri, and Claude Guillot, eds. *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*. Jakarta: Serambi, 2007.
- Chittick, William C. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Diedit oleh Patricia Crone, Makers of the Muslim World. Oxford: Oneworld, 2007.
- Choirie, A. Effendy. *Pkb Politik Jalan Tengah Nu: Eksperimentasi Pemikiran Islam Inklusif Dan Gerakan Kebangsaan Kembali Ke Khittah 1926*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2002.

- Cipto, Bambang. *Tekanan Amerika Terhadap Indonesia: Kajian Atas Kebijakan Luar Negeri Clinton Terhadap Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Colombijn, Freek. "The War Againsts Terrorism in Indonesia: Amien Rais on US Foreign Policy and Indonesia's Domestic Problems." *IIAS News Letter*, no. 28 (2002): 2.
- Conboy, Ken. *Intel: Inside Indonesia's Intelligence Service*. Jakarta: Equinox, 2004.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*. Diterjemahkan oleh Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Diterjemahkan oleh Nancy Pearson. New York: Omega Publications, 1971.
- Covarrubias, Miguel. *Island of Bali*. Singapore: Periplus, 1973.
- Dahm, Bernard. *Sukarno Dan Perjuangan Kemerdekaan*. Diterjemahkan oleh Hasan Basari. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1987.
- Daman, H. Rozikin. *Membidik NU: Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Damanik, Ali Said. *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah Di Indonesia*. Bandung: Teraju, 2003.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Diterjemahkan oleh Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail dan Iskandar Amel. Bandung: Mizan, 2003.
- Dengel, Holk H. *Darul Islam Dan Kartosuwirjo*. Jakarta: Sinar Harapan, 1995.
- Dharwis, Ellyasa KH., ed. *Gus Dur, NU, Dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1994.
- Djamal, Murni. *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaharuan Islam Di Minangkabau Pada Awal Abad Ke-20*. Jakarta: INIS, 2002.
- Djamal, Murni. "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau: Life and Thought of Abdul Karim Amrullah." *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998): 1-45.
- Djamaluddin, Dedy, and Idi Subandy Ibrahim. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran & Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish*

- Madjid, Dan Jalaluddin Rakhmat.* Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1998.
- Effendy, Bahtiar. "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam." *Studia Islamika* 2, no. 2 (1995): 97-121.
- Effendy, Bahtiar. *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia.* Diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Effendy, Bahtiar. "Munawir Sjadzali, Ma: Pencairan Ketegangan Ideologis." Dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, diedit oleh Azyumardi Azra and Saiful Umam, 368-412. Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI., 1998.
- Effendy, Bahtiar. *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, Dan Demokrasi.* Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism* Boston & London: Shambhala, 1997.
- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism.* Diedit oleh Seyyed Hossein Nasr. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1994.
- Fathurahman, Oman. *Tanbih Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17.* Bandung: Mizan, 1999.
- Fathurahman, Oman. *Tarekat Syattariyah Di Minangkabau.* Jakarta: Prenada Media Group, Ecole francaise d'Extreme-Orient, PPIM UIN Jakarta, dan KITLV, 2008.
- Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah Nu 1952-1967).* Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Fealy, Greg. "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme Dan Perkembangan Politik NU." Dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, diedit oleh Greg Fealy dan Greg Barton. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Fealy, Greg, Virginia Hooker, dan Sally White. "Indonesia." Dalam *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, diedit oleh Greg Fealy dan Virginia Hooker, 39-50. Singapore: ISEAS, 2006.
- Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923-1957.* Leiden: Brill, 2001.
- Federspiel, Howard M. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia.* Ithaca: Cornell University Modern Indonesian Project, 1970.
- Federspiel, Howard M. "Soekarno Dan Apolog-Apolog Muslimnya." Dalam *Politik Demi Tuhan:*

- Nasionalisme Religius Di Indonesia*, diedit oleh Abu Zahra, 213-28. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Feillard, Andréé. *Nu Vis-À-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*. Diterjemahkan oleh Lesmana. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Feith, Herbert, and Lance Castles, eds. *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1988.
- Fred B. Eiseman, Jr. *Bali Sekala & Niskala: Essays on Religion, Ritual, and Art*. Singapore: Periplus Editions, 1990.
- Geertz, Clifford. "An Incostant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times." *Annual Review of Anthropology* 31 (2002): 1-19.
- Geertz, Clifford. "Konflik Dan Intergrasi Agama Dan Masyarakat Di Mojokuto." Dalam *Sejarah Dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam Di Indonesia*, diedit oleh Taufik Abdullah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Geertz, Clifford. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Geertz, Clifford. "The Religion of Java." Dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, diedit oleh Ahmad Ibrahim,

- Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 271-77. Singapore: ISEAS, 1985.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1960.
- Geertz, Clifford. "Ritual and Social Change: Javanese Example." *American Anthropologist* 59,1 (1957): 32-54.
- Gerth, H.H., dan C. Wright Mills, eds. *From Max Weber in Sociology*. London and Boston: Routledge 1974.
- Hadi, Amirul. *Aceh: Sejarah, Budaya, Dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.
- Hadi, Amirul. "Exploring the Life of Hamzah Fansûrî." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41, 2 (2003): 277-306.
- Halim, Abdul, ed. *Teologi Islam Rasional: Apresiasi Terhadap Wacana Dan Praksis Harun Nasution*. Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Hamid, Ahmad Fauzi Abdul. "Islam and Violence in Malaysia." *Working Paper*, no. 124 (2007): 1-41.
- Hamid, Ahmad Fauzi Abdul. "Political Dimensions of Religious Conflict in Malaysia: State Response to an Islamic Movement." *Dalamonesia and the Malay World* Vol.28, No.80 (2000): 32-65.
- Hamid, Ahmad Fauzi Abdul. "Sufi Undercurrents in Islamic Revivalism: Traditional, Post-Traditional and Modern

Images of Islamic Activism in Malaysia." *Islamic Quarterly* 65,3 (2001): 177-98.

Hamzah, Abu Bakar. *Al-Imam: Its Role in Malay Society*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1991.

Handler, Richard. "An Interview with Clifford Geertz." *Current Anthropology* 32,5 (1991): 603-13.

Haryanto, S. *Pratiwimba Adhilihung: Sejarah Dan Perkembangan Wayang*. Jakarta: Djambatan, 1988.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Islam Dan Demokratisasi Di Indonesia*. Jakarta: Insitut Studi Arus Informasi (ISAI) dan The Asia Foundation, 2001.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Oxford: Princeton University Press, 2000.

Hefner, Robert W. *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme Dan Demokrasi*. Diterjemahkan oleh Amirudin and Asyhabuddin. Diedit oleh M. Imam Aziz. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Hidayat, Komaruddin. "Contemporary Liberal Islam in Indonesia, Pluralism, and the Secular State." Dalam *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*, diedit oleh Chaider S. Bamualim, 53-66. Jakarta: Center for Languages and Cultures and Konrad Adenauer Stiftung, 2005.

Hidayat, Komaruddin. "New Age: Label Baru, Muatan Lama." *Panjimas*, September 2003, 34-6.

Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama Dan Krisis Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Hidayat, Komaruddin, and Ahmad Gaus AF, eds. *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara*. Bandung: Mizan, 2006.

Horikoshi, Hiroko. *Kyai Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.

Howell, Julia Day. "Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks." Dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, diedit oleh Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, 217-40. London: I.B. Tauris, 2007.

Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* Vol.60, No.3 (2001): 701-29.

Howell, Julia Day. "Sufism on the Silver Screen: Indonesian Innovations in Islamic Televangelism." *Journal of Indonesian Islam* 2,2 (2008): 225-39.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Touchstone Books, 1997.

- Imawan, Riswandha. "Saat Keseimbangan Berganti." *Adil*, 20-26 Agustus 1997.
- Inglis, Fred. *Clifford Geertz: Culture, Customs and Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Islam, Syed Serajul. "The Islamic Independence Movement in Pattani of Thailand and Mindano of the Philippines." *Asian Survey* 38, 5 (1998): 441-56.
- Ismail, Faisal. *Ideologi Hegemoni Dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam Dan Pancasila*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Jalil, Matori Abdul. "PKB Tidak Akan Mengeksploitasi Emosi Umat Islam." Dalam *Tujuh Mesin Pendulang Suara: Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999*, diedit oleh Hairus Salim, 220-8. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Jamhari. "Fundamentalism and the Implementation of *Shari'a*." Dalam *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*, diedit oleh Chaider S. Bamualim, 67-76. Jakarta: CLS and KAS, 2005.
- . "Mapping Radical Islam in Indonesia." *Studia Islamika* 10,3 (2003): 1-28.
- Jamhari, and Jajang Jahroni, eds. *Gerakan Salafi Radikal Di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- Jervis, Robert. "An Interim Assessment of September 11: What Has Changed and What Has Not?" *Political Science Quartely* Vol.117, NO.1 (2002): 37-54.

- Jones, Sidney. "It Can't Happen Here: "A Post-Khomeini Look Indonesian Islam." *Asian Survey* 20,3 (1980): 311-23.
- Jory, Patrick. "From "Melayu Patani" to "Thai Muslim": The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand." Dalam *Working Paper Series*, 1-27. Singapore: Asia Research Institute, 2007.
- Juergensmeyer, Mark. "Understanding Militant Islamic Movement." *Kultur: The Indonesian Journal For Muslim Cultures* 3,1 (2003): 1-15.
- Kahn, Joel S. "Anthropology as Cosmopolitan Practice?" *Anthropological Theory* 3, no. 4 (2003): 403-15.
- Kahn, Joel S. *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University Press, 2006.
- Kamlan, Jamail A. "Ethnic and Religious in the Philippines: The Bangsamoro Experience." Dalam *The Making of Ethnic & Religious Conflict in Southeast Asia: Cases and Resolutions*, diedit oleh Lambang Trijono, 89-140. Yogyakarta and Penang: Center for Security and Peace Studies (CSPS) and Southeast Asian Conflict Studies Network (SEACSN), 2004.
- Karim, M. Rusli. *Negara Dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan "Islam Politik" Di*

- Indonesia Era 1970-an Dan 1980-An. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Kennedy, Richard. *The Dictionary of Beliefs: An Illustrated Guide to World Religions and Beliefs*: Ward Lock Educational, 1984.
- Kheng, Cheah Boon. *Malaysia: The Making of a Nation*. Singapore: ISEAS, 2002.
- Khuluq, Lathiful. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'Ari*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Khuluq, Lathiful. "The Nahdlatul Ulama Party (1952-1973): The Mobilization of Its Members and the Usage of Its Ideology." *Al-Jami'ah*, no. 64 (1999).
- Khuluq, Lathiful. "Sarekat Islam: Its Rise, Peak and Fall." *Al-Jami'ah*, no. 60 (1997): 246-72.
- Kim, Khoo Kay, Elinah Abdullah, and Wang Meng Hao, eds. *Malays/Muslims in Singapore: Selected Readings in History*. Selangor: Pelanduk, 2006.
- Koentjaraningrat. "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power." Dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, diedit oleh Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussain, 286-92. Singapore: ISEAS, 1985.
- Kraince, Richard G. "The Role of Islamic Student Groups in the Reformasi Struggle: Kammi (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia)." *Studia Islamika* 7,1 (2000): 1-50.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*. 2 ed. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Kuntowijoyo. *Selamat Tinggal Mitos Selama Datang Realitas: Esai-Esai Budaya Dan Politik*. Bandung: Mizan, 2002.
- Liddle, R. William. *Islam, Politik Dan Modernisasi*. Jakarta: Sinar Harapan, 1997.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya*. 3 vols. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Lukens-Bull, Ronald. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Lumbard, Joseph E.B. "From *Hubb* to *Ishq*: The Development of Love in Early Sufism." *Journal of Islamic Studies* 18,3 (2007): 345-85.
- "M. Amien Rais: Belajar Ke Barat, Tapi Anti Orientalis." *Ulumul Qur'an* V, no. 3 (1994): 104.
- Maarif, Ahmad Syafii. "Indonesia Islam and Its Relations with Nationalism and the Netherlands in the Early Decades of the 20th Century: Some Important Notes." *Al-Jami'ah*, no. 65 (2000).
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam Dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*.

Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1996.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam Dan Politik Di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

Maarif, Ahmad Syafii. "Soekarno Memulai, Soeharto Menyempurnakan, Dan Habibie Yang Jadi Korban." *Republika*, November, 19 1999.

Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Diedit oleh Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: Paramadina, 1999.

Madjid, Nurcholish. *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna Dan Relevansi Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Madjid, Nurcholish. *Islam Dan Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi Dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Madjid, Nurcholish. *Islam Dan Kemodernan Dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1999.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan,*

Kemanusiaan, Dan Komodernan. V ed. Jakarta: Paramadina, 2005.

Madjid, Nurcholish. "Model Metodologi Kajian Islam Dalam Kerangka Ilmiah." Dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, diedit oleh Zainuddin Fananie and M. Thoyibi, 276-92. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.

Madjid, Nurcholish. "Partai Keadilan Nanti Muncul Sebagai Partai Penting." Dalam *Tujuh Mesin Pendulang Suara: Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999*, diedit oleh Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Madjid, Nurcholish. *Tradisi Islam: Peran Dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, 2003.

Magnis-Suseno, Franz. "Langsir Keprabon: New Orde Leadership, Javanese Culture, and the Prospects for Democracy in Indonesia." Dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, diedit oleh Geoff Forrester, 214-28. Singapore: ISEAS, 1999.

Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jamâ'at-I-Islâmî (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.

- Mansurnoor, Iik Arifin. "Radicalization of Islamic Discourse among Muslims in Southeast Asia: An Historical Reinterpretation." *Kultur: The Indonesian Journal For Muslim Cultures* 3,2 (2003): 63-104.
- Marcotte, Roxanne D. "Socrates and Suhrawardi: Historical Affinities?" *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 40,1 (2002): 1-33.
- Markham, Ian, and Ibrahim M. Abu-Rabi, eds. *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*. Oxford: One World, 2002.
- Mas'ud, Abdurrahman. "Mahfûz Al-Tirmizi (D. 1338/1919): An Intellectual Biography." *Studia Islamika* 5, no. 2 (1998): 27-48.
- Masyhudi, In'amuzzahidin. *Wali-Sufi Gila*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Melayu, Hasnul Arifin. "Islam an Ideology: The Political Thought of Tjokroaminoto." *Studia Islamika* 9, no. 3 (2002): 35-83.
- Mietzner, Marcus. "From Soeharto to Habibie: The Indonesian Armed Forces and Political Islam During Transition." Dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, diedit oleh Geoff Forrester. Singapore: ISEAS, 1999.
- Minhaji, Akh. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001.

- Minhaji, Akh. "Islamic Reform in Contest: Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents." *Studia Islamika* 7, no. 2 (2000): 87-116.
- Minhaji, Akh. "Respon Kelompok Tradisionalis Terhadap Misi Pembaharuan Ahmad Hassan." Dalam *Dies Natalis* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997.
- Minhaji, Akh. "Wawasan Islam Tentang Negara Dan Pemerintahan (Perspektif Normatif-Empiris): Sebuah Pengantar." Dalam *Relasi Islam Dan Negara: Perspektif Modernisme & Fundamentalisme*, diedit oleh Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, xi-lxiv. Magelang: Indonesia Tera, 2001.
- Mudzhar, M. Atho. "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi." Dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 1999.
- Muhammad, Agus. "Gus Dur Versus Parlemen: Pertarungan Tanpa Aturan Main." Dalam *Neraca Gus Dur Di Panggung Kekuasaan, Jakarta: Lakpesdam.*, diedit oleh Khamami Zada. Jakarta: LAKPESDAM, 2002.
- Muhannif, Ali. "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia; a Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali." *Studia Islamika* 3, no. 1 (1996): 79-126
- Muhannif, Ali. "Prof. Dr. A. Mukti Ali." Dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, diedit oleh

- Azyumardi Azra dan Saiful Umam, 269-320. Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI., 1998.
- Muhannif, Ali. "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru." Dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial-Politik* diedit oleh Azyumardi Azra and Saiful Umam, 269-320. Jakarta: Litbang Depag, PPIM, dan INIS, 1998.
- Muhtadi, Asep S. "Reorientasi Politik Nahdlatul Ulama Dalam Peta Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia." *Mimbar Studi XXI*, no. 3 (1999).
- Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Jejak, 2007.
- Munawar-Rachman, Budhy. "Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam Di Indonesia." Dalam *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, diedit oleh Edy A. Effendy. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999.
- Munawar-Rachman, Buhdy. "Model Kajian Agama Di Kalangan Kelas Menengah: Kasus Paramadina." *Lektur V* (1996): 59-74.
- Munawar-Rachman, Buhdy. "Reformulasi Tradisi Intelektual Islam: Sebuah Pengalaman Studi Islam Di Paramadina." Dalam *Seminar Nasional "Reformulasi*

- Pembidangan Ilmu di PTAI*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Muzani, Saiful. "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah Bagi Pembaharan Umat Islam: Lebih Dekat Dengan Harun Nasution." *Ulumul Qur'an IV*, no. 4 (1993): 1-12.
- "N-Sebelas Dalam Berbagai Wujud." *Tempo*, 5 Maret 2000, 20.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Filsafat Hikmah Suhrawardi." *Ulumul Qur'an VII*, 3 (1997): 52-69.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*. Diterjemahkan oleh Yuliani Liputo. Diedit oleh Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2010.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia, 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*. London: Oxford University Press, 1973.
- Noer, Kautsar Azhari. "Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali Dalam Sejarah Tasawuf." *PARAMADINA* 1,2 (1999): 162-85.
- Noer, Kautsar Azhari. "Tasawuf Falsafi Dan Kontroversi Paham Wahdat Al-Wujûd." Dalam *Islam Berbagai Perspektif*, diedit oleh Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari and Yudian W. Asmin, 35-44. Yogyakarta: LPMI, 1995.

- Othman, Mohammad Redzuan. *Islam Dan Masyarakat Melayu: Peranan Timur Tengah*. Kuala Lumpur: UM Press, 2005.
- Othman, Mohammad Redzuan. "The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society, 1880-1940." Ph.D. Thesis, The University of Edinburgh, 1994.
- Pranowo, M. Bambang. "Menengok Dunia Dari Jendela Salamullah." *Panjimas*, September 2003, 28-31.
- Puniatmaja, Oka. "Dharma, Pancasila Dan Pembangunan Manusia Seutuhnya." Dalam *Agama Dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*, 25-36. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985.
- Qomar, Mujamil. *Nu "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Inteligensia Dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1993.
- Rahardjo, M. Dawam. "Islam Dan Modernisasi: Catatan Atas Paham Sekularisasi Nurcolish Madjid." Dalam *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*, 11-31. Bandung: Mizan, 1999.

- Rahardjo, M. Dawam. "Islam Sejarah Profetik Dan Analisis Transformasi Masyarakat." Dalam *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, 11-9. Bandung: Mizan, 1991.
- Rahardjo, M. Dawam. "Kata Pengantar." Dalam *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, diedit oleh Edy A. Effendy, vii-xxviii. Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1999.
- Rahardjo, M. Dawam. "Kata Pengantar: Dari Modernisme Ke Pasca Modernisme." Dalam *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama Dan Krisis Modernisme*, xvii-xxv. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Rahardjo, M. Dawam. "Melihat Ke Belakang, Merancang Masa Depan: Pengantar." Dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, diedit oleh Muntaha Azhari and Abdul Mun'im Saleh, 1-16. Jakarta: P3M, 1989.
- Rais, Amien. "Dalam Istilah Politiknya Disebut Political Standstill." Dalam *Tujuh Mesin Pendulang Suara: Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999*, diedit oleh Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Ramage, Douglas E. "Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila Dan Penerapannya Dalam Era Paska Asas Tunggal." Dalam *Gus Dur, Nu Dan Masyarakat Sipil*, diedit oleh Ellyasa KH. Dharwis, 101-21. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Rasjidi, H. M. *Agama Dan Etik*. n.p.: Sinar Hudaya, 1972.

- Rasjidi, H.M. *Islam & Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Ridwan, M. Deden. "Tempo Dan Gerakan Neo-Modernisme Islam Indonesia." *Ulumul Qur'an* VI, no. 3 (1995).
- Ridwan, Nur Khalik. *Regenerasi Nii: Membedah Jaringan Islam Jihadi Di Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2008.
- Ridwan, Nur Khalik. *Santri Baru: Pemetaan, Wacana Ideologi Dan Kritik*. Yogyakarta: Gerigi, 2004.
- Rubin, Barry. "Islamic Radicalism in the Middle East: A Survey & Balance Sheet." *Middle East Review of International Affairs* 2, no. 2 (1998): 17-24.
- Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological in Twentiethcentruy Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Brill, 2001.
- Samad, Paridah S. *Gus Dur: A Peculiar Leader in Indonesia's Political Agony*. Kuala Lumpur: Penerbitan Salafi, 2000.
- Sani, Mohd. Azizuddin Mohd. "Konflik Dan Terorisme Agenda Tatabaru Dunia." *Pemikir*, no. 31 (2003).
- Scharbrodt, Oliver. "The Salafiyya and Sufism: Muhammad 'Abduh and His *Risâlat Al-Wâridât* (Treatise of Mystical Inspirations)." *Bulletin of SOAS* 70,1 (2007): 79-115.

- Schimmel, Annemarie. "The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol." *Numen* 9,2 (1962): 161-200.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia*. Diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi. Bandung: Mizan, 1998.
- Simuh. "Kajian Keislaman Dalam Pandangan Kejawen." Dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, diedit oleh Zainuddin Fananie and M. Thoyibi, 176-202. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.
- . *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2002.
- Singh, Bilverr. *Succession Politics in Indonesia: The 1998 Presidential Elections Ad the Fall of Soeharto*. London: Macmillan Press, 2000.
- Sivan, Emmanuel. "Why Radical Muslim Aren't Taking over Government." *Middle East Review of International Affairs* 2, no. 2 (1998): 9-16.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

- Stark, Jan. "The Islamic Debate in Malaysia: The Unfinished Project." *South East Asia Research* 11,1 (2003).
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Stein, Kenneth W. "The Bush Doctrine: Selective Engagement in the Middle East." *Middle East Review of International Affairs* 6, no. 2 (2002): 52-61.
- Subhan, Arief. "Prof. Dr. Harun Nasution: Penyemai Teologi Islam Rasional." Dalam *Tokoh Dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Intelektual*, diedit oleh Azyumardi Azra and Saiful Umam, 439-77. Jakarta: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), 1998.
- Sudrajat, A Suryana. "Banyak Di Kalangan Kita Yang Islamnya Masih Islam Sontoloyo." *Panjimas*, Juni, 20-26 2003.
- Sugunnasil, Wattana. "Islam, Radicalism, and Violence in Southern Thailand." *Critical Asian Studies* Vol.38, No.1 (2006): 119-44.
- Suhelmi, Ahmad. *Soekarno Versus Natsir: Kemenangan Barisan Megawati Reinkarnasi Nasionalis Sekuler*. Jakarta: Darul Falah, 1999.
- Sukma, Rizal. "Indonesia's Islam and September 11: Reactions and Prospects." Dalam *The New Terrorism: Anatomy, Trends and Counter-Strategies*, diedit oleh

- Anderw Tan dan Kumar Ramakrishna. Singapore: Eastern University Press, 2002.
- Sunarlan. "Kekerasan Negara Dan Konflik Elite (Studi Kasus Di Banyuwangi 1998-1999)." *Jurnal Demokrasi & HAM* 2, no. 1 (2002): 110-36.
- Suryadinata, Leo. *Golkar Dan Militer: Studi Tentang Budaya Politik*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- "Tentang Yayasan Muthahhari." *Al-Hikmah*, no. 1 (1990): 102.
- Thaba, Abdul Aziz. *Islam Dan Negara Dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Thohari, Hajriyanto Y. ""Negara Santri": Menengok Tesis Cak Nur." Dalam *Islam Di Tengah Arus Transisi*, diedit oleh Abdul Mu'nim D.Z. Jakarta: Kompas, 2000.
- Trimurti, S.K. "Kebatinan Dan Pembangunan Masyarakat Modern." Dalam *Agama Dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* 37-62. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985
- Voll, John O. "Contemporary Sufism and Current Social Theory." Dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, diedit oleh Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, 281-98. London dan New York: I.B. Tauris, 2007.

- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. Diedit oleh Joseph M. Kitagawa. New York: Columbia University Press, 1958.
- Wahib, Ahmad Bunyan. "Save Indonesian by and from Shari'a: A Debate on the Implementation of *Shari'a*." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 42,2 (2004): 319-41.
- Wahid, Abdurrahman. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Wahid, Agus. "Cak Nur Dan Tempo." *Ulumul Qur'an* VI, no. 3 (1995): 53.
- Wahid, Agus. "Munawir Sjadzali." *Ulumul Qur'an* VI, no. 3 (1995): 32.
- Wahyudi, Jarot, M. Anas Amin, dan Mustofa, eds. *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama Dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam Dan Umum)*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003.
- Werbner, Pnina. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Indianapolis & Bloomington: Indian University Press, 2003.
- Wiktorowics, Quintan, ed. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Indianapolis: Indian University Press, 2004.
- Yavari, Neguin. "Muslim Communities in New York City." *ISIM Newsletter* No.10 (2002): 35.

- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1996.
- Yusuf, Choirul Fuad, dan Syamsul Arifin, eds. *Pendidikan Pesantren Dan Potensi Radikalisme*. Jakarta: Prasasti, 2007.
- Yusuf, Intiyaz. "Faces of Islam in Southern Thailand." Dalam *Working Paper*, 1-51. Washington: East West Center, 2007.
- Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras Di Indonesia*. Bandung: Teraju, 2002.