

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 13, Number 2, 2006



THE TARBIYAH MOVEMENT:
WHY PEOPLE JOIN THIS INDONESIAN
CONTEMPORARY ISLAMIC MOVEMENT

Salman

MUSLIM INSURGENCIES IN SOUTHEAST ASIA:
INTRACTABILITY, THE SECURITY DILEMMA,
AND "ISLAMIC FACTOR"

Ahmad-Norma Permata

THE GUARDIAN OF THE INTEGRAL VISION
OF ISLAMIC PRACTICE: THE NAQSHBANDI SUFI ORDER
IN INDONESIA

Saiful Umam

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 13, no. 2, 2006

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)

Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)

Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)

M.C. Ricklefs (Melbourne University)

Martin van Bruinessen (Utrecht University)

John R. Bowen (Washington University, St. Louis)

M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)

M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani

Jamhari

Jajat Burhanuddin

Fu'ad Jabali

Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Cheyne Scott

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Masri Elmahsyar Bidin

COVER DESIGNER

S. Prinka

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

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

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).

Idris Thaha

Hubungan Islam dan Politik yang Mungkin di Indonesia

Bahtiar Effendy, *Islam in Contemporary Indonesian Politics*, Jakarta: Ushul Press, 2006, xiv + 258 pp.

Abstract: *The book Islam in Contemporary Indonesian Politics is a collection of eight articles previously presented by Bahtiar Effendy at national and international conferences, seminars, and the like. The articles were written over a period of nine years (1995-2004), and the book itself is just one of a number of Effendy's books that have been published in English.*

In this book, Effendy places greater focus on Indonesia, Islam, and politics. This theme is not substantially different from Effendy's other books. Over a period of just eight years, this professor of political science at the Syarif Hidayatullah State Islamic University in Jakarta wrote six books, all of which focused on the same theme. His works in that period include Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia (1998), Reposisi Islam: Benarkah Islam Kembali Berpolitik (2000), Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi (2001), Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan (2001), Jalan Tengah Politik Islam: Kaitan Islam, Demokrasi, dan Negara yang Tidak Mudah (2005), and Gus Dur dan Pupusnya Dwi Tunggal: Retaknya Hubungan NU, Presiden, dan Negara (2005).

The theme of the articles written by Effendy in this book is a response to the developments in the relationship between Islam and politics in Indonesia. Effendy argues that a link between Islam and politics has occurred since the earliest days of Islam in Indonesia. Historically, political nuances have been deeply influenced by dakwah islamiah, or Islamic propagation, in this country.

This issue of the relationship between Islam and politics in Indonesia is by no means a new one, nor is it without its complexities. Throughout its long history, many ideas and thinking have developed, and the debates on Islam and politics seem to have no end in sight.

According to Effendy, the difference of opinion regarding the connection between Islam and politics in Indonesia is not just a result of the complexity of the issue, but also because of the fact that Islam is interpreted in a myriad of ways. The existence of Islamic doctrine — as found in the Qur'an and Sunnah — has not prevented the Muslim ummah from splitting off into all sorts of ideological directions. Islamic doctrine has accordingly been interpreted differently by different groups, depending on the conditions of those concerned. At any rate, however, the fact remains that there is a link between Islam and politics.

Effendy examines five dominant and influential theoretical approaches to understanding Islam and politics in Indonesia. These five approaches are: deconfessionalization of Islam, the domestication of Islam, schismatic and aliran cluster, the trichotomy perspective, and cultural Islam perspective. In Effendy's view, the theory of the deconfessionalization of Islam, developed by C.A.O. van Nieuwenhuijze, is most relevant to explaining the link between politics, Islam and the modern Indonesian state, which Effendy draws on when analyzing Islam's role in the national revolution and national development. The domestication of Islam theory is usually associated with the works of Harry J. Benda regarding Islam in Indonesia. According to Effendy, the continued struggle for dominance between Islam and Javanism has resulted in the victory of the latter rather than the former.

The schismatic and aliran [sectarian] cluster theory is based on the works of Robert R. Jay Clifford Geertz. Jay emphasizes the schismatic nature of the relationship between Islam and Javanism, which moves from the realms of religious confrontation into politics, culture, and social life. At the same time Geertz examined the socio-religious schism in relation to socio-cultural and political groupings. When this theory was formulated, it was based on the interaction between Islam and the political reality in the country.

As for the last two theories, that is the trichotomy perspective and the cultural Islam perspective, they were formulated based on the responses of Muslim political activists towards the confrontation between the political elite, both during the Old Order and New Order. The trichotomy perspective looks at the variety and complexity of political Islam drawing on three approaches; fundamentalist, reformist, and accommodationist. The cultural Islam perspective is based on the belief that the Muslim ummah should focus its collective energies on developing the apolitical aspects of their religion.

Hubungan Islam dan Politik yang Mungkin di Indonesia

Bahtiar Effendy, *Islam in Contemporary Indonesian Politics*, Jakarta: Ushul Press, 2006, xiv + 258 pp.

الخلاصة: والكتاب "الإسلام في السياسة الإندونيسية المعاصرة" هو أصلاً أربع مقالات رئيسية قدمها بختيار أفندي في ندوة علمية محلية كانت أو دولية. وكتبت هذه المقالات في تسع سنوات (١٩٩٥-٢٠٠٤م) وهذا هو الكتاب الوحيد للمؤلف الذي ألف باللغة الإنجليزية.

والموضوعات الرئيسية التي ركز عليها المؤلف في كتابه هذا تدور حول إندونيسيا، والإسلام والسياسة. ولا تختلف هذه الموضوعات عما كتبها من كتب من قبل. والعناوين التي هي عناوين لسته كتب ألفها المؤلف وهو أستاذ علم السياسة في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية لمدة ثمانية أعوام، وهي: "الإسلام والدولة: التحول الفكري والعملية للإسلام السياسي في إندونيسيا" (١٩٩٨)، و"إعادة الموقف الإسلامي: هل صحيح أن يعود الإسلام إلى السياسة (٢٠٠٠)، و"الفلسفة الجديدة للإسلام السياسي: العلاقة بين الدين والدولة والديموقراطية" (٢٠٠١)، و"المجتمع الديني والتعددية الدينية" (٢٠٠١)، و"الطريق الوسط للإسلام السياسي: علاقة بين الإسلام والديموقراطية والدولة ليست أمرايينا" (٢٠٠٥)، و"غوسدور وانهاء الثنائية: انفصام عرى العلاقة بين جمعية نهضة العلماء والرئيس والدولة" (٢٠٠٥).

تعتبر هذه المقالات التي كتبها المؤلف ردا على العلاقات المتجددة بين الإسلام والسياسة في إندونيسيا. ويعترف بأن العلاقة بين الإسلام والسياسة قد بدأت منذ العصور الأولى لظهور هذا الدين في المنطقة. وأن البوادر السياسية كانت مهياً لاستجابة الدعوة الإسلامية في البلاد.

وأصبحت قضية العلاقة بين الإسلام والسياسة في إندونيسيا مشكلة معقدة وغير سهلة ولا شك أن هناك أفكار ونظريات متعددة قد ظهرت عبر التاريخ الطويل لهذه العلاقة، وقد طال النقاش والجدل فيها ولم ينته حتى اليوم سواء كان على مستوى أكاديمي أو نظري أم على مستوى تطبيقي أو عملي.

يري المؤلف أن الخلافات حول العلاقة بين الإسلام والسياسة لا يرجع في الواقع إلى أن العلاقة بينهما أمر معقد، بل إلى أن الإسلام لا يمكن تشكيله في شكل واحد ومفرد أصلاً. قد أكد القرآن والحديث أن الإسلام دين التوحيد، هذا لا يعني أن تطبق التعاليم الإسلامية على نمط واحد من الحياة، بل أن المسلمين في حاجة إلى تفسيرها وتطبيقها على حياتهم اليومية المتجددة والمتنوعة بلسان كل عصر. وتعاليم هذا الدين قابلة للتفسيرات بقدر عقليات أمته وثقافتها ويجوز أن تكون لهم المصالح والعلاقة المشتركة.

والموضوعات التي تناوها الكتاب المذكور، والتي يدرسها المؤلف على أساس النظريات السائدة والجديرة بالنظر والبحث في قضية الإسلام والسياسة في إندونيسيا، هي نظرية لاطائفية في الإسلام، وتأليف الإسلام، والانشقاق والمذهب، والجوانب الثلاثة، والإسلام الثقافي.

يرى المؤلف أن نظرية "لاطائفية في الإسلام" *deconfessionalization of Islam* طورها الباحث "فان نيوينهويس" في دراسته عن العلاقة السياسية بين الإسلام ودولة إندونيسيا القومية والمعاصرة، بالخصوص بحثه في دور الإسلام في ثورة قومية بناء الشعب. أما نظرية "تأليف الإسلام" *domestication of Islam* ترجع إلى المؤلفات للباحث "هاري ج بيندا" حول الإسلام في إندونيسيا، يقول أفندي أن الصراع المستمر بين الإسلام والنظرة الجاوية ينتهي بفوز الأخير.

تعتمد نظرية الانشقاق والمذهب على الكتب للمؤلف "روبرت ر جاي" و"كليفورت جيرت" التي تتناول نوع الانشقاق والمذهب في العلاقة بين الإسلام والنظرة الجاوية الذي يتعدى نطاق الصراع الديني ويدخل في الصراع السياسي والثقافي والحياة الاجتماعية. وتبنى هذه النظرية على أساس التفاعل بين الإسلام والواقع السياسي في إندونيسيا.

أما النظريتان الباقيتان فهما نظرية "الجوانب الثلاثة"، ونظرية "الإسلام الثقافي" تبيان على أساس السؤال ما هو رد النشاطين السياسيين الإسلاميين على التحديات المختلفة التي تخترعها نخبة من الحكوميين سواء كانت في عصر الطريقة القديمة Orde Lama أم الحديثة Orde Baru.

ونظرية "الجوانب الثلاثة" تقوم على أساس التعددية وتعقيد السياسة الإسلامية مع ذكر ثلاثة طرق السياسية هي يمثلها الأصوليون والمصلحون والتوفيقيون في المجتمع السياسي الإسلامي في إندونيسيا. وأما نظرية "الإسلام الثقافي" تبنى على أساس أن الأمة الإسلامية في إندونيسيا يجب أن تجدد نفوذها في تطوير الجوانب غير السياسية لدينها.

ويعتمد بختيار أفندي مؤلف الكتاب على النظريات المذكورة في دراسته عن العلاقة بين الإسلام والسياسة وإندونيسيا.

Dalam 2006 ini, Bahtiar Effendy menerbitkan sebuah “karya ilmiah” berbahasa Inggris, dengan judul *Islam in Contemporary Indonesian Politic*. Pada satu sisi, buku ini sebenarnya tidak dapat dikategorikan sebagai “buku ilmiah”, karena merupakan kumpulan artikel yang ditulis Effendy selama sembilan tahun terakhir, sejak 1995 hingga 2004. Pada sisi lain, buku ini dapat dikatakan sebagai “karya serius”, karena memuat sebagian artikel yang pernah dipresentasikan pada forum-forum ilmiah, baik nasional maupun internasional, dan sebagian artikel lainnya pernah dimuat di dalam jurnal ilmiah internasional.

Tampaknya, buku ini merupakan satu-satunya “karya ilmiah” Effendy yang diterbitkan dalam bahasa Inggris, karena enam buku yang diterbitkannya pada tahun-tahun sebelumnya berbahasa Indonesia. Dilihat dari judul delapan artikel yang dimuat dalam buku ini, tema bahasan yang dikaji Effendy pun tidak jauh berbeda dengan tema karya-karya tulis yang dibahasnya selama ini. Judul-judul artikel itu, antara lain, adalah “What is Political Islam?: An Examination of Its Theoretical Mapping in Modern Indonesia”, “Islam and The State in Indonesia: Munawir Syadzali and The Development of a New Theological Underpinning of Political Islam”, “Indonesia’s (Future) Civil Society: Examining Its Religio-Cultural Basis”, “ICMI and the Reentrance of Political Islam in New Order Indonesia”, dan “Islamic Militant Movements in Indonesia: A Preliminary Accounts for Its Socio-Religious and Political Aspects”.

Dalam buku-bukunya lain—juga banyak tulisannya, tema yang paling menonjol dan paling sering Effendy bahas adalah tentang hubungan Islam, politik, dan Indonesia. Inilah tema pokok tulisan-tulisan Effendy, termasuk dalam bukunya ini. Tema hubungan Islam dan politik (di Indonesia) itu dapat dibaca dan ditilik dalam buku-buku Effendy lainnya yang telah terbit selama ini. Buku-buku Effendy itu, antara lain, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (1998) Buku ini merupakan terjemahan dari disertasi doktor yang dipertahankannya tahun 1994 pada Departemen Ilmu Politik, Ohio State University, Amerika Serikat. Aslinya, buku ini berjudul “Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia”. Dua tahun berikutnya (2000), Effendy menerbitkan tulisan-tulisan yang dimuat dalam rubrik kolom di beberapa media massa. Buku ini diterbitkan Mizan, Bandung dengan judul *Repolitisasi Islam: Benarkah Islam Kembali Berpolitik*.

Setahun berikutnya (2001), Effendy kembali menerbitkan dua buku dengan tema yang hampir serupa; yaitu *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi* dan *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*. Kedua buku ini merupakan kumpulan artikel serius Effendy yang disampaikan pada forum ilmiah di tingkat nasional, dan semuanya berbahasa Indonesia. Dua buku lainnya—yang tentu saja dengan tema yang sama, terbit empat tahun kemudian (2005). Kedua buku itu, *Jalan Tengah Politik Islam: Kaitan Islam, Demokrasi, dan Negara yang Tidak Mudah* dan *Gus Dur dan Pupusnya Dwi Tunggal: Retaknya Hubungan NU, Presiden, dan Negara*, memuat tulisan-tulisan kolom yang dimuat di media massa nasional.

Secara umum, sekali lagi, buku-buku itu membahas tema yang selama ini menjadi konsentrasi keilmuan Effendy dalam bidang politik; yaitu tema tentang hubungan Islam dan politik dalam konteks keindonesiaan (dan keislaman). Seperti diakui Effendy, membahas kembali hubungan Islam dan politik dalam sebuah kajian ilmiah bisa jadi merupakan persoalan yang “membosankan”. Bukan karena masalahnya yang tidak menarik, namun artikulasi yang dibahas tampaknya mengulang-ulang wacana yang sudah sering dikaji dan dikupas oleh banyak kalangan ilmuwan politik Islam.¹

Namun, meski membosankan, Effendy mengakui bahwa pembahasan hubungan Islam dan politik sebenarnya adalah masalah yang sangat menarik, dan hal ini akan selalu menjadi subjek masalah yang tidak akan pernah kering dibahas dan tak akan pernah berhenti dibicarakan banyak kalangan sepanjang masa. Pembahasan hubungan Islam dan politik akan “abadi” dan tetap menjadi topik kajian para ilmuwan dan para ahli politik sepanjang masa. Subjek masalah ini bersifat “abadi” dalam perjalanan umat Islam dan kawasan Islam. Dengan demikian, masalah hubungan Islam dan politik akan selalu muncul di tengah-tengah masyarakat, khususnya di dalam negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Kontekstualisasi Teori Politik Islam

Effendy mengawali bukunya ini dengan sebuah artikel berjudul “What is Political Islam?: An Examination of Its Theoretical Mapping in Modern Indonesia”. Artikel ini sebenarnya merupakan salah satu bab dari disertasi yang ditulisnya untuk meraih gelar doctor ilmu politik di Ohio State University, Amerika Serikat. Dalam tu-

lisannya ini, Effendy memberi penjelasan dan pembahasan tentang beberapa garis utama teori para ilmuwan politik Barat yang digunakan untuk melihat fenomena politik Islam kontemporer di Indonesia, khususnya yang berkaitan dengan hubungan politik antara Islam dan negara. Setidaknya, menurut Effendy, ada lima teori tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia yang dikemukakan pada ilmuwan politik asing.

Pertama, teori dekonfessionalisasi Islam (*deconfessionalization of Islam*). Adalah C.A.O. van Nieuwenhuijze yang mengembangkan teori ini dalam karya tulisnya. Dengan teorinya itu, Nieuwenhuijze berhasil menjelaskan hubungan politik antara Islam dan negara nasional modern Indonesia. Lebih khusus, dalam konteks teorinya itu, ia membahas tentang peran Islam dalam revolusi nasional dan pembangunan bangsa Indonesia.

Pesan pokok pendekatan teoritis Nieuwenhuijze terhadap Islam politik di Indonesia modern, seperti dipaparkan Effendy, adalah keharusannya untuk menampilkan diri dalam bentuknya yang objektif—bukan subjektif, dan karenanya tidak “skripturalistik”. Dengan kata lain, sebagaimana dikutip Effendy dari Nieuwenhuijze, “penafsiran kreatif atas prinsip Islam sedemikian rupa dalam rangka memaparkan kembali relevansinya dengan kehidupan di Indonesia abad ke-20 Di atas segalanya, umat Islam kini hidup dan ingin terus berkiprah di abad ke-20 dan, yang lebih penting di zaman Indonesia kontemporer.”²

Untuk menjelaskan teorinya, Nieuwenhuijze memberikan gambaran kasus yang berkaitan dengan umat Islam, yaitu; penerimaan Pancasila sebagai landasan sosial-politik dan pembentukan Departemen Agama sebagai lembaga negara nasional Indonesia modern yang tidak hanya untuk umat Islam. Penerimaan Pancasila bukan berarti kekalahan politik umat Islam, namun menjadi bukti kuat bahwa umat Islam mampu mengekspresikan keterkaitan isi-isi Pancasila—ketuhanan, demokrasi, keadilan sosial, dan kemanusiaan, dengan masalah-masalah kekinian yang tidak hanya dihadapi umat Islam, melainkan juga dirasakan umat lainnya. Sementara pembentukan Departemen Agama dimaksudkan untuk memberikan jaminan kelembagaan, khususnya bagi umat Islam Indonesia, bahwa negara akan secara sungguh-sungguh memperhatikan masalah-masalah agama. Dalam konteks negara Indonesia yang baru berdiri dan modern, jaminan kelembagaan itu “wajib” inklusif, dan tidak hanya bagi umat Islam—tapi juga bagi umat beragama yang hidup di Indonesia.

Kedua, teori domestikasi Islam (*domestication of Islam*). Biasanya teori ini diasosiasikan dengan karya-karya Harry J. Benda tentang Islam di Indonesia, khususnya di Jawa pada abad ke-16 hingga ke-18. Terutama, mengenai perebutan kekuasaan antara penguasa kerajaan Islam di pesisir Jawa—yang diwakili Demak, melawan kerajaan Mataram yang sinkretis di wilayah pedalaman. Perebutan kekuasaan antara Islam dan Jawa-isme itu terus terjadi hingga pascakolonial, dan berakhir dengan kemenangan kelompok terakhir (Jawa). Kemenangan Jawa (non-Islam) ini ditunjukkan dengan menghilangkan pengaruh “cengkeraman politik” Islam.

Dengan demikian, menurut Effendy, salah satu unsur terpenting dalam teori domestikasi Islam yang dirumuskan Benda ini adalah perebutan kekuasaan (politik) yang terus-menerus antara Islam dan non-Islam (ke-Jawa-an) dalam masyarakat Indonesia. Contoh kasus yang sangat nyata adalah penolakan non-Islam terhadap negara Islam, penumpasan Darul Islam, pembubaran Masyumi, dan lainnya, pada awal-awal kemerdekaan Indonesia.

Ketiga, teori skismatik dan aliran (*schismatic and aliran cluster*). Teori ini sering disandarkan pada karya Robert R. Jay dan Clifford Geertz. Jay menekankan pada corak skismatik hubungan Islam dan Jawa-isme, yang kemudian melampaui wilayah konfrontasi keagamaan, dan lalu memasuki wilayah politik, kebudayaan, dan kehidupan sosial. Sedangkan Geertz mengembangkan skisme sosial-keagamaan ke dalam pengelompokan aliran sosial-kultural dan politik. Teori tersebut dirumuskan berdasarkan pada interaksi antara Islam dan realitas politik di tanah air.

Seperti dicatat Effendy, studi Jay dalam teori ini difokuskan pada masalah skisme keagamaan yang berakibat pada skisme politis yang berkembang antara santri yang sering disebut sebagai Islamis-ortodoks dan abangan yang dikategorikan sebagai Muslim yang Jawa-is-sinkretis di pedesaan Jawa Tengah. Penjelasan asal-usul skisme keagamaan Jay yang semakin luas itu kemudian merembet ke wilayah non-agama. Skisme keagamaan itupun lalu berhadapan dengan politik di dalam masyarakat Jawa. Kedua pengelompokan itu; ortodoksi dan sinkretisme; Islamis dan Muslim-Jawa-is, akan selalu menandai perkembangan gerakan-gerakan politik Indonesia modern. Pola konfrontasional di dalam gerakan-gerakan politik di Indonesia dapat dilihat pada kasus konfrontasi antara para pemimpin ortodoks dan sinkretis di dalam tubuh Sarekat Islam (SI). Dalam perkembangannya, organisasi nasionalis

pertama yang berbasis massa mengalami perpecahan secara internal organisasi, yang disebabkan perdebatan-perdebatan ideologis. Lalu, munculnya dua SI; SI putih dan SI merah.

Menurut Effendy, polarisasi kekuatan antara santri (ortodoks) dan abangan (sinkretis) tidak pernah berhenti dalam sejarah politik Indonesia, yang mengakibatkan semakin bertahannya corak pengelompokan sosio-kultural dan politis di dalam masyarakat Jawa. Penguatan polarisasi yang kian terus bertahan itu menginspirasi Geertz untuk mengembangkan konsep aliran. Bila Jay hanya melihatnya secara dikhotomis; membagi santri dan abangan, maka Geertz menambahkannya menjadi santri, abangan, dan priyayi. Konsep aliran Geertz ini sebenarnya lebih menekankan pada partai politik. Namun, seperti dikutip Effendy, "suatu aliran lebih dari sekadar partai politik, jelas juga lebih dari sekadar ideologi; ia adalah suatu pola integrasi sosial yang komprehensif", dan ia diintensifikasi kurang-lebih oleh "oposisi suatu kelompok kepada yang lain".³

Sedangkan dua teori terakhir; trikotomi dan Islam cultural sering dikaitkan dengan respon para aktivis politik Islam terhadap berbagai tantangan kelompok elite penguasa, baik pada masa Orde Lama maupun Orde Baru. Teori trikotomi (*trichotomy perspective*) melihat keragaman dan komplekstitas politik Islam; dengan menyebut tiga pendekatan politik; fundamentalis, reformis, dan akomodasionis—di dalam masyarakat politik Islam di Indonesia. Teori ini sering dirujuk kepada karya-karya Allan Samson dan beberapa pengamat lainnya—yang melihat kekalahan partai-partai politik Islam karena perpecahan-perpecahan politis dan ideologis internal. Samson menganalisis kekalahan partai politik Islam pada masa Soekarno dan Soeharto. Ia mencontohkan kekalahan Masyumi dan Parmusi—sebagai partai Islam modernis, dan NU sebagai wakil partai Islam tradisional.

Dalam uraiannya, Effendy menyebutkan, kelompok fundamentalis beranggapan bahwa satu-satunya kekuasaan politik yang sah adalah kekuatan politik yang bersifat religius, yang pada akhirnya menginginkan pembentukan negara Islam—dan karena itu, mereka bersikukuh untuk tetap memperjuangkan ideologi Islam. Sedangkan kelompok reformis dan akomodasionis beranggapan, bahwa kekuasaan sekular dapat dianggap sah sejauh tidak memusuhi Islam. Karena itu, mereka bisa bekerja sama dengan kelompok-kelompok non-Islam, sehingga kesempatan untuk membangun masyarakat Islam semakin terbuka.

Adapun teori Islam kultural (*cultural Islam perspective*) dikembangkan Donald K. Emmerson. Secara historis, perumusan teori ini dirujukkan kepada sejarah partai politik Islam yang terus-menerus mengalami kekalahan, baik pada masa demokrasi parlement-liberal, demokrasi terpimpin pada masa kepemimpinan Soekarno maupun pada masa demokrasi Pancasila di bawah kepemimpinan Soeharto. Bagi pendukung teori ini, umat Islam yang kalah berupaya untuk bangkit kembali dengan mengerahkan energi dalam rangka mengembangkan sisi-sisi non-politis dari agamanya. Mereka, misalnya, memperkokoh kesalehan religius dan mempertimbangkan kembali peran Islam di dunia modern. Mereka lebih menonjolkan Islam yang lebih simpatik dan lebih substantif ketimbang Islam yang formalistis dan legalistik. Mereka lebih menonjolkan kekuatan kultural Islam, ketimbang kekuatan politik praktis.

Dari kelima teori di atas, Effendy tampaknya lebih cenderung berpendapat bahwa Islam kultural lebih relevan untuk mengembangkan Islam di Indonesia. Perubahan format Islam politik—dari pola formalistik dan legalistik menjadi pola substansialistik, seperti diakui Effendy, lebih dapat diterima dalam perpolitikan nasional. Inilah format Islam politik yang dapat mentransendensikan diri dari kepentingan-kepentingan formalistik, legalistik, dan eksklusif, dan lebih berusaha mencapai kepentingan-kepentingan yang lebih substantif, integratif, dan inklusif.⁴

Pasang Surut Relasi Politik Islam

Masih dalam kerangka pembahasan tentang hubungan antara Islam dan politik di Indonesia, di dalam bagian tulisan lainnya, Effendy membahas pemikiran politik Munawir Syadzali dan kelahiran Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) pada rezim Soeharto, serta perkembangan *civil society* di Indonesia. Pembahasan tentang Syadzali dapat dibaca pada artikel berjudul “Islam and The State in Indonesia: Munawir Syadzali and The Development of a New Theological Underpinning of Political Islam”. Bila ditelusuri, dalam edisi bahasa Indonesia, artikel ini pernah dimuat pada buku *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (1995)—juga pada *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi* (2001). Sedangkan soal ICMI dan *civil society* dapat dibaca pada artikel berjudul “ICMI and the Reentrance of Political Islam in New Order Indonesia”, dan “Indonesia’s (Future) Civil Society: Examining Its Religio-

Cultural Basis". Untuk edisi Indonesia, kedua judul artikel ini pernah dimuat dalam *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan* (2001)

Seperti diketahui, Munawir Syadzali adalah salah satu Menteri Agama yang diangkat Presiden Soeharto pada 1983. Pada saat itu-lah, ia mengkampanyekan ide-ide dan agenda pembaharuan pemikiran Islam, yang dikenal dengan "reaktualisasi Islam". Titik sentral pemikiran Syadzali adalah mendorong komunitas Islam untuk berani dan jujur di dalam melakukan ijtihad sebagai salah satu kewajiban agama Islam. Dengan ijtihad, Islam di Indonesia bisa mengambil peran di dunia modern dan lebih responsif terhadap keperluan-keperluan lokal dan temporal Indonesia. Salah satu agenda reaktualisasi Islam yang diajukan Syadzali adalah masalah waris.

Menurut Effendy, reaktualisasi Islam yang dikemukakan Syadzali sebenarnya merupakan respon terhadap pemahaman Islam yang legalistik dan formalistik. Pada dasarnya, reaktualisasi Islam dikembangkan Syadzali lebih berorientasi kepada masalah-masalah keagamaan dan "teologis", namun dapat mempengaruhi pada berkembangnya dasar-dasar teologi baru politik Islam. Karena itu, ide-ide utama pemikiran Syadzali ini sesungguhnya ditujukan untuk mendorong para pemikir dan aktivis politik Islam untuk, antara lain; merumuskan kembali dasar-dasar teologi baru politik Islam; mendefinisi ulang cita-cita politik Islam; dan, menilai kembali pendekatan politik Islam.⁵

Dalam pandangan teologis-politiknya, seperti dipaparkan Effendy, Syadzali mengajukan "jalan tengah" dalam teoritisasi politik Islam. "Jalan tengah" yang disebutkan Effendy tampaknya seiring dengan teori Islam kultural dikembangkan Emmerson—seperti disebutkan di atas. Syadzali, jelas Effendy, tidak sependapat dengan interpretasi tentang sifat holistik Islam secara formalistik, legalistik atau skripturalistik—seperti diartikulasikan Abu al-A'la al-Maududi. Syadzali juga menolak pandangan politik Ali Abd al-Raziq yang lebih condong sekularistik yang memisahkan Islam (agama) dan masalah negara (politik).

Effendy memaparkan, bahwa Syadzali tampaknya menyalahkan pandangan dan menyebut kelemahan-kelemahan dasar politik kedua pemikir Islam itu. Teori al-Maududi salah dan lemah, karena telah gagal melihat kenyataan, bahwa Islam tidak menawarkan mekanisme baku, misalnya soal pengaturan suksesi politik, peralihan kekuasaan, atau regenerasi kepemimpinan—yang sebenarnya merupakan unsur terpenting dalam teori admisnistasi politik

sebuah negara. Teori Abd al-Raziq juga salah dan lemah, karena mengingkari kemungkinan adanya hubungan Islam dan negara, serta menolak aspek-aspek normatif Islam dalam proses sosial-politik dan mekanisme pemerintahan sebuah negara.⁶

Pemikiran keagamaan dan politik Syadzali, yang diekspresikan dalam agenda reaktualisasi Islam—seperti dijelaskan panjang lebar dalam buku Effendy ini, mempunyai dampak dan kontribusi besar dalam mengembangkan makna baru politik Islam, khususnya di Indonesia. Model dasar teologis atau filosofis politik Islam yang didefinisikan ulang dan dibentuk Syadzali adalah bersifat substansialistik, berorientasi pada nilai-nilai keadilan, musyawarah, dan persamaan. Politik Islam di Indonesia, khususnya, tidak lagi didasarkan atas simbolisme ideologis yang formalistik dan legalistik—seperti dipaparkan di atas tentang teori trikotomi (khususnya pada pendekatan fundamentalis) yang dikembangkan Samson.

Dalam tulisan lainnya, Effendy menyoroti kelahiran dan perkembangan ICMI yang didirikan pada masa-masa menjelang berakhirnya kekuasaan Soeharto. Kehadiran ICMI bisa jadi merupakan implikasi dari pemikiran politik Syadzali, tentu saja juga pemikiran para pemikir dan aktivis politik Islam lainnya di Indonesia. Pembentukan ICMI menandakan, bahwa politik Islam yang bersifat substansialistik, seperti dikemukakan Syadzali, semakin mendapat tempat di dalam hubungan Islam dan negara (Orde Baru). Dan, ICMI merupakan organisasi keagamaan yang berwajah Islam substantif dan inklusif—bukan Islam formalistik, simbolistik, legalistik, dan eksklusif.

Ketika mengumumkan susunan pengurus ICMI, B.J. Habibie, yang menjadi ketua umum ICMI pertama, menegaskan, ICMI bukanlah organisasi politik dan bukan pula organisasi massa yang bernaung di bawah organisasi politik. ICMI adalah organisasi kebudayaan. ICMI dibentuk untuk meningkatkan kualitas hidup, kualitas bekerja dan berkarya, serta kualitas berpikir seluruh bangsa Indonesia, khususnya umat Islam. Penegasan ini sering diulang-ulang oleh Habibie, dan tampaknya dengan penegasannya itu, ia ingin mengatakan bahwa ICMI tidak akan berpolitik.⁷ Harapan agar ICMI tidak berpolitik atau menjadi kekuatan politik tampaknya tidak lepas dari pengalaman historis masa lalu, bahwa partai politik Islam—Masyumi, NU, dan Parmusi, tidak pernah mengalami kemenangan di dalam panggung politik Indonesia.

Meski secara tegas ICMI bukanlah organisasi politik, namun sepanjang 1993, pentas politik Indonesia disemarakkan oleh “langkah-langkah politik” Habibie sebagai pemegang lokomotif ICMI. Setelah berhasil “menghijaukan” MPR, Habibie berhasil memasukkan sebagian besar “orang-orangnya” duduk menjadi menteri dalam Kabinet Pembangunan VI. Sambil memikul ICMI di pundaknya, Habibie semakin memainkan langkah-langkah politiknya yang semakin strategis dan taktis, serta kontroversial. Ia, misalnya, mengundang Petisi 50 yang menjadi “musuh politik” Soeharto untuk mengunjungi PT PAL di Surabaya dan IPTN di Bandung. Langkah politik Habibie lainnya, yang juga membuat orang lain risau, adalah peranannya dalam Musyawarah Nasional (Munas) Golongan Karya pada akhir Oktober 1993. Sebagai ketua harian Dewan Pembina Golkar, Habibie melakukan manuver politik, yang “menganjal” tampilnya calon ketua umum Golkar dari kalangan militer. Habibie berhasil melicinkan Harmoko yang menjadi Menteri Penerangan untuk duduk menjadi ketua umum Golkar, yang tentu saja direstui Soeharto selaku ketua Dewan Pembina Golkar. Selain langkah-langkah politik itu, Habibie juga diduga memainkan peran politiknya di dalam pemilihan sejumlah calon gubernur dan pejabat tertentu di beberapa daerah.

Semua langkah dan perilaku politik Habibie memunculkan opini publik, bahwa ICMI menjadi bagian tak terpisahkan dari kekuasaan dan politik praktis. Apa yang dilakukan Habibie dianggap sebagai bagian dari langkah politik ICMI. Langkah-langkah politik Habibie itu tentu saja memunculkan kekhawatiran dan kecemburuan politik dari kalangan dan kelompok tertentu. Habibie dan ICMI bagai matauang yang tak dapat dipisahkan, dan arena itu keduanya dianggap telah melakukan politik sektarian yang bisa menggusur kekuatan politik lainnya.⁸

Kedua tulisan Effendy di atas menggambarkan hubungan Islam dan Orde Baru yang bersifat akomodatif atau integratif simbiosis.⁹ Pola hubungan Islam dan politik ini saling mengisi, saling memberi, dan saling menerima. Hubungan Islam dan Orde Baru tidak lagi saling bermusuhan dan berlawanan. Hubungan keduanya saling memahami, saling menyempurnakan, melengkapai, dan saling menguntungkan, dan bahkan menghindari ketegangan dan konflik antarkedua pihak. Hubungan keduanya berjalan serasi dan harmonis. Islam bukan lagi ancaman bagi Orde Baru, dan pemerintahan Orde Baru bukan penghambat Islamisasi di Indonesia.

Pola hubungan akomodatif ini ditandai dengan semakin responsifnya Orde Baru terhadap Islam, yang dibuktikan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah yang sejalan dengan kepentingan kalangan Islam. Banyak bukti yang menunjukkan semakin tumbuhnya sikap akomodatif Orde Baru terhadap Islam. Bukti-bukti akomodasi itu dapat dikategorikan ke dalam empat jenis yang berbeda. Pertama, akomodasi struktural, yaitu banyaknya pemikir dan aktivis Islam politik ke dalam struktur lembaga politik seperti eksekutif, legislatif, dan yudikatif—seperti dilakukan Habibie dengan ICMI-nya, sebagaimana dijelaskan di atas. Kedua, akomodasi legislatif, yaitu adanya beberapa produk undang-undang yang disahkan legislatif yang mengakomodasi kepentingan kalangan Islam. Ketiga, akomodasi infrastruktural, yaitu kesediaan Orde Baru membentuk, mengembangkan, dan menggalakkan upaya-upaya pemerintah untuk memenuhi kebutuhan kalangan Islam, misalnya pembentukan ICMI sebagai wadah cendekiawan Muslim Indonesia. Dan keempat, akomodasi kultural, yaitu penerimaan Orde Baru terhadap idiom-idiom Islam ke dalam kotakata instrumen-instrumen politik dan ideologi negara.¹⁰

Kelompok-kelompok Islam dalam kategori ini tidak hanya cenderung pada penekanan substansi nilai-nilai Islam dalam aktivitas politik, tapi juga melihat realitas masyarakat Indonesia. Kalangan Islam realistik ini melihat keterkaitan atau melakukan penghadapan antara dimensi substantif dari ajaran atau doktrin agama dengan konteks sosial-kultural masyarakat Indonesia.¹¹ Bagi mereka, Islam merupakan ajaran universal dan sempurna yang harus dihadirkan pada realitas kehidupan. Karena itu, tidak heran kalau kelompok Islam ini menerima Orde Baru sebagai suatu kenyataan kehidupan politik, yang harus diwarnai dengan nilai-nilai Islam.

Selain hubungan Islam dan politik (Orde Baru) yang semakin harmonis dan akomodatif, sejarah perkembangan politik Islam di Indonesia juga pernah mengalami hubungan yang bersifat reaktif-kritis atau resiprokal-kritis,¹² atau simbiotik.¹³ Dalam pola ini, hubungan Islam dan politik berlangsung timbal-balik, saling mempelajari dan saling memahami secara kritis. Hubungan Islam dan Orde Baru tidak lagi saling berlawanan, saling berhadapan, saling bermusuhan, dan tidak saling meniadakan. Kedua belah pihak berdiri pada posisi masing-masing dengan pandangan kritis. Mereka tidak saling menyalahkan atau tidak pula saling menyudutkan. Masing-masing pihak (Islam dan negara) menggali potensi positif-

nya sendiri-sendiri, sehingga menjadi kekuatan untuk membangun bangsa dan negara.

Hubungan Islam dan Orde Baru mulai mengarah kepada tumbuhnya kesadaran untuk saling mengerti dan memahami kekuatan masing-masing. Orde Baru mulai memandang kalangan Islam yang mayoritas sebagai modal dan faktor yang tidak mungkin diabaikan dalam pelaksanaan dan keberhasilan pembangunan. Peran kalangan Islam tidak lagi dimarginalisasikan atau dipinggirkan Orde Baru. Sebab, peminggiran kelompok Islam oleh Orde Baru—seperti terjadi pada awal-awal pemerintahan rezim ini, tidak akan mendatangkan manfaat bagi pembangunan. Pemojokan peran Islam merupakan tindakan kontroproduktif bagi pembangunan. Sukses pembangunan yang dirancang lima tahunan oleh Orde Baru sangat tergantung kepada kerjasama antara Islam dan negara.

Untuk itu, keputusan-keputusan politik yang ditetapkan Orde Baru harus didasarkan kepada pemahaman mereka terhadap kepentingan kalangan Islam. Begitu juga kalangan Islam harus memosisikan Orde Baru sebagai mitra untuk mengembangkan Islam di Indonesia. Kebijakan dan keputusan politik Orde Baru dipandang kalangan Islam sebagai pendorong untuk memajukan Islam. Kedua belah pihak menyadari keberadaan masing-masing yang “berat sama dipikul, ringan sama dijinjing”. Hubungan yang “sama rata dan sama imbang” ini didasarkan dan diperkuat dengan sikap kritis masing-masing pihak, yang cenderung menghasilkan kesepakatan kedua pihak.

Kelompok-kelompok Islam pada periode hubungan semacam ini cenderung menekankan pada tuntutan manifestasi substansial nilai-nilai Islam dalam aktivitas politik, bukan hanya manifestasinya yang formal—baik dalam ide-ide maupun lembaga-lembaga politik.¹⁴ Bagi mereka, substansi atau makna iman dan peribadatan lebih penting daripada formalitas dan simbolisme keberagamaan yang bersifat tektual dari wahyu Tuhan. Kelompok Islam substansialis ini berusaha mengembangkan pesan-pesan moral dan tema-tema sentral seperti keadilan dan egalitarianisme, bukan menonjolkan simbol,¹⁵ dalam panggung politik nasional Indonesia.

Bagi kalangan Islam, eksistensi dan artikulasi nilai-nilai Islam yang instrinsik—khususnya dalam politik Indonesia, lebih penting dan sangat terbuka untuk mengembangkan Islamisasi dalam wajah kulturalisasi masyarakat Indonesia. Mereka yakin, bahwa melaksanakan prinsip-prinsip Islam sama artinya dengan merealisasi-

kan dan mewujudkan prinsip-prinsip Pancasila,¹⁶ yang diterima kalangan Islam—khususnya NU, sebagai asas tunggal organisasi sosial-keagamaan dan politik, pada 1983. Dalam prinsip-prinsip Islam juga terdapat nilai-nilai sikap saling menghargai dan menghormati sesama anggota masyarakat—seperti terlihat pada pola hubungan ini. Dengan demikian, kalangan Islam substansialis sebenarnya menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan universal.

Pola hubungan ini memang cukup menonjol. Namun, pada beberapa episode sejarah dalam masa-masa hubungan itu, ada beberapa letupan pola hubungan bersifat konfrontatif yang masih berlangsung pada masa-masa ini—yang sebenarnya sisa-sisa hubungan yang terjadi sebelumnya. Misalnya, meletuskan pembajakan pesawat Garuda DC-9 Woyla oleh Jamaah Imron (28 Maret 1981), peristiwa berdarah Tanjung Priok (7 September 1984), peledakan bom kantor BCA Cabang Pecenongan, Jakarta (4 Oktober 1984), dan kasus Lampung pimpinan Warsidi (6 Februari 1989). Namun, pola hubungan konfrontatif ini tidak terlalu dominan pada periode ini. Sebab, peristiwa-peristiwa itu tidak melibatkan organisasi politik dan keagamaan Islam terbesar, seperti NU dan Muhammadiyah.

Selain kedua pola hubungan tersebut, ada pula hubungan Islam dan Orde Baru yang bersifat konfrontatif, revalitas,¹⁷ atau antagonistik¹⁸ pada masa-masa awal rezim Soeharto. Pola hubungan yang hegemonik antara Islam dan negara ini berlangsung dari awal Orde Baru memerintah hingga periode 1970-an.¹⁹ Dalam tahun-tahun tersebut, hubungan Islam dan negara tampak renggang, saling bertolak belakang, saling menolak, berlawanan, bermusuhan, saling meniadakan, dan bahkan Islam terpinggirkan dari panggung politik Orde Baru. Kedua belah pihak, Islam dan negara, berusaha mempertahankan posisinya masing-masing. Negara memiliki posisi hegemonik, dominan, dan pusat, sedangkan Islam berada pada posisi marginal. Hubungan yang saling berhadapan atau saling berlawanan ini cenderung menghasilkan ketegangan dan saling curiga, bahkan konflik yang sulit diatasi jalan keluarnya.

Hubungan 'tidak akur' ini dimulai ketika Orde Baru mengandakan harapan-harapan kalangan Islam agar politik Islam bisa kembali bermain di panggung politik nasional. Kelompok Islam, terutama dari sayap "modernis", terlalu obsesif untuk merehabilitasi Masyumi atau membentuk partai politik Islam, sehingga kurang antisipatif terhadap perkembangan politik saat itu.²⁰ Dan benar, Orde Baru ternyata tidak mau merehabilitasi Masyumi, dan

hanya membebaskan mantan-mantan elite politik Masyumi yang dipenjarakan oleh Soekarno. Ketidaksungguhan Orde Baru untuk mengembalikan Islam ke arena politik—seperti pernah dialami pada masa kejayaan Masyumi, memunculkan kekecewaan mendalam di kalangan Islam. Inilah langkah awal politik ‘penjinakan atau pelemaan’,²¹ ‘persimpangan’²², ‘peminggiran’,²³ dan ‘politik alokasi’²⁴ yang dilakukan Orde Baru terhadap Islam politik Indonesia.

Pemerintahan Orde Baru sendiri mengeluarkan dan menggariskan dua kebijakan terhadap kelompok Islam: memajukan kesalehan pribadi dan menentang “politisasi” agama. Agama sendiri, khususnya Islam, diawasi secara ketat. Kelompok Islam politik dianggap sebagai ancaman serius dan musuh politik bagi kebijakan pemerintahan, setelah Partai Komunis Indonesia (PKI) dapat dihancurkan dan dicabut hingga akar-akarnya. Bahkan, Soeharto menganggap elite politik Muslim sebagai perusak kesatuan nasional dan berbahaya bagi pemerintahan. Kelompok Islam yang berurusan ingin mendirikan negara Islam di Indonesia adalah musuh utama kalangan militer.

Untuk menghadapi kelompok Islam ini, Orde Baru menggunakan taktik Snouck Hurgronje dengan cara memisahkan Islam sebagai satu agama dan Islam sebagai satu pandangan hidup berpolitik yang bisa mengancam stabilitas politik.²⁵ Karena itu, Orde Baru menggunakan dua tindakan untuk menghadapi umat Islam, yaitu melumpuhkan kepemimpinan yang ada, dan menolak komitmen Muslim dari ambisi-ambisi politik—termasuk merehabilitasi Masyumi.

Kelompok-kelompok Islam pada periode ini cenderung mengambil dan mempertahankan bentuk-bentuk formal dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam. Mereka lebih mengutamakan praktik formal atau legal Islam secara taat dan teguh dalam kehidupan sehari-hari. Kelompok Islam formalis dan legalistik ini menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal.²⁶ Dalam konteks politik, kelompok formalis dan eksklusif ini menunjukkan orientasi yang cenderung mempertahankan bentuk-bentuk pra-konsepsi politik Islam, misalnya, pentingnya partai politik Islam, ungkapan, idiom-idiom, dan simbol-simbol politik Islam, dan terutama, landasan organisasi secara konstitusi Islam.²⁷ Kelompok Islam formalis ini sering diidentikkan dengan kelompok fundamentalis—seperti dipaparkan Allan Samson dalam teorinya. Bahkan, kelompok ini digolongkan sebagai “ekstrim kanan” dan radikal oleh Orde Baru (negara).

Formalisme Islam didasarkan pada penekanan adanya lembaga-lembaga politik sebagai badan formal untuk melaksanakan dan menjalankan prinsip-prinsip Islam. Kecenderungan formalisme Islam dalam politik dalam dilihat pada kelompok-kelompok Islam yang secara vokal ingin menghidupkan kembali partai politik Islam (Masyumi), Piagam Jakarta, Islam sebagai asas negara, negara Islam, dan lainnya—seperti dijelaskan di atas. Arus formalistik juga dapat dilihat pada sebagian kalangan Islam yang merasa tidak puas atas kebijakan pemerintah. Mereka sangat kecewa atas campur tangan Orde Baru terhadap politik Islam.

Orde Baru berhasil menciptakan “kondisi-kondisi yang tidak menguntungkan bagi partai-partai politik”,²⁸ terutama partai politik Islam. Orde Baru, misalnya, tidak menyetujui susunan kepemimpinan Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) yang dikomandoi oleh Mohamad Roem sebagai ketua umumnya. Kekecewaan sebagian kelompok formalis Islam dilampiaskan dalam bentuk konfrontasi, seperti Gerakan Warman pada 1978—yang mengangkat dirinya sebagai pewaris semangat Kartosuwirjo, pemimpin gerakan Darul Islam (DI) di Jawa Barat.

Ketiga pola hubungan Islam dan negara—dalam hal ini rezim Orde Baru, seperti digambarkan di atas, merupakan wujud dari praktik pelaksanaan demokrasi Pancasila yang digembar-gemborkan pemerintahan Soeharto. Pelaksanaan demokrasi Pancasila yang berlangsung sepanjang pemerintahan Orde Baru menciptakan hubungan yang tidak stabil antara kalangan Islam dan negara. Selama sekitar 30-an tahun Orde Baru memerintah dan mempraktikkan demokrasi Pancasila, hubungan Islam dan negara mengalami fluktuasi yang tidak menentu, bahkan Islam mengalami jalan buntu.²⁹ Pasang surut relasi itu ditandai atau diwarnai oleh banyak peristiwa politik yang melibatkan kalangan Islam dan rezim Orde Baru, seperti dipaparkan di atas..

Penutup

Membaca buku karya Bahtiar Effendy ini secara keseluruhan terdapat hal-hal yang menarik. Pertama, melalui penjelasan dan pembahasannya di dalam buku ini, Effendy mampu mempertahankan tesisnya, bahwa pembahasan hubungan Islam dan politik (negara) merupakan kajian yang tidak akan pernah berakhir dalam sejarah politik masyarakat, khususnya di Indonesia. Kedua contoh yang dikemukakan Effendy di dalam buku ini; yaitu pemikir-

an politik Munawir Syadzali dan pembentukan ICMI, menjadi bukti kuat bahwa pembahasan hubungan Islam dan negara akan tetap menjadi kajian menarik bagi ilmuwan politik.

Kedua, melalui buku ini, Effendy menguraikan secara tegas teori-teori hubungan Islam dan politik yang dikembangkan para pemikir politik dari luar Indonesia. Seperti dipaparkan pada tulisan awal dalam buku ini, Effendy mampu menyajikan lima teori dasar tentang hubungan Islam dan politik di Indonesia—yang kemudian dikontekstualisasikan pada masa-masa perkembangan politik Indonesia. Tampak jelas dalam tulisannya itu, Effendy lebih cenderung kepada teori Islam kultural untuk mengantualisasikan Islam dan politik di Indonesia. Dengan teori ini, Islam dapat berkembang dan mampu merespon perkembangan masalah-masalah kontemporer.

Ketiga, dengan uraian yang cukup jelas, karya Effendy ini seakan ingin membuktikan, bahwa hubungan antara Islam dan politik memiliki landasar historis yang panjang dalam perjalanan kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Karya Effendy ini memperkuat argumen, bahwa hubungan Islam dan negara merupakan kajian yang tetap menarik di masa-masa mendatang.

Karena itu, sekali kali, karya Effendy ini dapat menjadi pelengkap bagi buku-buku karya yang telah terbit sebelumnya, khususnya tentang topik yang menjadi bahasan buku ini. Yang tak kalah pentingnya, buku karya Effendy ini dapat menjadi bahasan rujukan di dalam mengkaji tentang hubungan Islam dan negara di masa-masa mendatang. *Wallâhu a'lam bi al-shawâb.*

Endnotes

1. Bahtiar Effendy, "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam", dalam pengantar Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, Jakarta: Serambi, t.th, h. v.
2. Bahtiar Effendy, *Islam in Contemporary Indonesian Politic* (Jakarta: Ushul Press, 2006), h. 8-9. Lihat juga Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, Oktober, 1998, h. 28.
3. Effendy, *Islam in Contemporary Indonesian Politic*, h. 14.
4. *Ibid.*, h. 29.
5. *Ibid.*, h. 50.
6. *Ibid.*, h. 56.
7. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, Desember 1995, h.296.
8. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h.311.
9. Firdaus Syam, MA, *Amien Rais: Politisi yang Merakyat & Intelektual yang Shaleh*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, November 2003, h.195.
10. Lihat penjelasan dan pembahasan rinci Effendy, *Islam dan Negara*, terutama h.273-310.
11. Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h.182.
12. Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. x. Sedangkan Abdul Azis Thaba menyebut hubungan itu berlangsung antara 1967-1982. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, h. 26 dan 262.
13. Lihat Abdurrahman Wahid, "Relasi Kuasa Agama-Negara: Perspektif Historis dan Sosiologis", dalam *SANTRI*, No. 04/II/September 1996. Lihat juga, Syam, *Amien Rais*, h.157. Syam menyebutkan bahwa hubungan Islam dan Orde Baru berpola interaksi simbiosis.
14. M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, Februari 2001, h. 156.
15. Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Idris Thaha (ed.), Bandung: Mizan, September 2000, h. 145.
16. Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h 155-157
17. Ma'mun Murod Al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur & Amien Rais tentang Negara*, Jakarta: Rajawali Pers, November 1999, h. 44.
18. Thaba, *Islam dan Negara*, h. 20 dan 240.
19. Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. ix. Sedangkan Thaba menyebut hubungan itu berlangsung antara 1967-1982. Lihat Thaba, *Islam dan Negara*, h. 20 dan 240.
20. Dr. M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dan Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta:" Logos Wacana Ilmu, Oktober 2000, h. 17.
21. Effendy, *Islam dan Negara*, h. 3 dan 111.
22. Kajian secara rinci dan utuh bisa dilihat dalam Dr. Masykuri Abdullah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, April 1999.
23. Lihat kajian M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, Agustus 1999.
24. Lihat bahasan lengkap dalam Syamsuddin, *Islam dan Politik*.
25. M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran*, h. 94-96.
26. Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 144-146.
27. Syamsuddin, *Islam dan Politik*, h. 152.
28. Effendy, *Islam dan Negara*, h. 116.
29. Effendy, *Islam dan Negara*, h. 2.

Idris Thaha adalah dosen pemikiran politik Islam, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat. Pemimpin Redaksi Jurnal Agama dan Budaya, MIMBAR, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.