

# STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 3, Number 3, 1996



---

SÛFÎS AND SULTÂNS IN SOUTHEAST ASIA AND KURDISTAN;  
A COMPARATIVE SURVEY  
**Martin van Bruinessen**

---

THE SIGNIFICANCE OF AL-GHAZÂLÎ AND HIS WORKS FOR INDONESIAN MUSLIM;  
A PRELIMINARY STUDY  
**Nurman Said**

---

THE STRUCTURE AND USE OF MOSQUES IN INDONESIAN ISLAM;  
THE CASE OF MEDAN, NORTH SUMATRA  
**Howard M. Federspiel**

---

NAWAWÎ AL-BANTÂNÎ;  
AN INTELLECTUAL MASTER OF THE PESANTREN TRADITION  
**Abd. Rachman**

---

# STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 3, Number 3, 1996

## EDITORIAL BOARD:

*Harun Nasution*  
*Mastubu*  
*M. Quraish Shihab*  
*A. Aziz Dablan*  
*M. Satria Effendi*  
*Nabilah Lubis*  
*M. Yunan Yusuf*  
*Komaruddin Hidayat*  
*M. Din Syamsuddin*  
*Muslim Nasution*  
*Wahib Mu'thi*

## EDITOR-IN-CHIEF:

*Azyumardi Azra*

## EDITORS:

*Saiful Mujani*  
*Hendro Prasetyo*  
*Johan H. Meuleman*  
*Didin Syafruddin*  
*Ali Mumbanif*

## ASSISTANTS TO THE EDITOR:

*Arief Subhan*  
*Oman Fathurrahman*  
*Heni Nuroni*

## ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

*Judith M. Dent*

## ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

*Fuad M. Fachruddin*

## COVER DESIGNER:

*S. Prinka*

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors.

## Pola-pola Persepsi Belanda terhadap Islam di Indonesia

Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, translated from the Dutch by Jan Steenbrink and Henry Jansen (Amsterdam: Rodopy, 1993), 170 pp.

**Abstract:** *This is the first work in book form which attempt to portray Western perception, particularly the Dutch, of Islam in Indonesia during a long period of 1596 to 1942. According to Steenbrink, author of this work, in the long history of Dutch colonialism in the archipelago, there can be identified four major patterns of Dutch perception of and attitude toward Islam in Indonesia. All these patterns which, by and large, viewed Islam in a negative way constantly persisted, even though with some small cases of exception.*

*In first pattern, Muslims were regarded as respected heretics. This pattern was characterized by a mixture of interest, curiosity, ignorance and limited respect on the one hand, and keeping a significant and firm distance on the other. Furthermore, this pattern developed mainly during the initial phase of the coming of Dutch traders in the archipelago. During this period, Dutch traders had no strong and firm position to negotiate with the local people and, therefore, their attitude and perception were more open. Not only that, the Dutch also had little prejudices towards the indigenous people in comparison with next generation of the Dutch colonizers.*

*In second pattern, Muslims were viewed by the Dutch as unrespected heretics. This pattern developed particularly among Dutch travellers who were strongly influenced by Christian theology in the Netherlands in the seventeenth century. In this pattern Islam was not regarded as a true faith, but as a heresy and, even, a superstition.*

This second pattern which was also popular among Dutch officials later on developed into the third pattern, in which Islam was viewed as a natural enemy of the Christians. Moreover, Muslims were regarded as people whom could not be trusted and, even fanatical. In this regard, Islam was seen as a dangerous dynamite which threatened the very existence of Christianity. As a consequence, Muslims was regarded as biggest threat to the security of European coming and living in the Indonesian archipelago.

The pattern of natural conflict and hostility between Islam and Christianity was so dominant in the history of Dutch colonialism until the period of the first half of the nineteenth century. Generally speaking, only after this period, more precisely between 1850 and 1940, that a new pattern, that is the fourth pattern, did develop. Islam was no longer regarded as an equal partner with Christianity. This can be easily understood, for the Dutch had consolidated and established its rule in the archipelago. Therefore, they felt little threat only from Islam and Muslims. Superiority feeling among the Dutch in general was so dominant in this fourth pattern. As a result they regarded themselves as "teachers" and "guardians" of the uncultured indigenous Indonesian. This superiority complex was furthermore expressed, among other things, in the dissemination of Western secular ideas, through education and Christian evangelization.

In addition to discussing the four patterns above, this work also include discussion on various subjects that have been neglected in other scholarly studies. In this context, Steenbrink discusses, for instance, Muslims' responses to the coming of the Christian European. Muslims had responded in a variety of ways, ranging from respect, accommodation to violent resistance..

Karel Steenbrink, a contemporary Dutch scholar, has produced several works on Islam in Indonesia. Despite his scholarship, as a good Catholic he is a believer in religious dialogues and cooperation among the adherence of religions. He firmly believes that this is a must for today and the future.

Steenbrink's theological position, not his scholarship, thus colors this work. In the final chapter and appendix of the book, he offers some insights on what the readers could gain from the long history of negative Western or Dutch perception of Islam and Muslims in the archipelago. In retrospect, he believes that there must be dialogues and cooperation between Islam and Christianity. Therefore, he regrets several Christian writers who are lack of appropriate appreciation of the important position of Islam in Indonesia. In the same vein he regrets some Indonesian Muslim writers whose view on Christianity are still based on unrepresentative old publications.

## نظرة الهولنديين إزاء الأمة الإسلامية الإندونيسية

Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, translated from the Dutch by Jan Steenbrink and Henry Jansen (Amsterdam: Rodopy, 1993), 170 pp.

الخلاصة: هذا هو العمل الأول في صورة كتاب محاولا في ذلك تصوير نظرة المستعمر الهولندي عن الإسلام في إندونيسيا (١٥٩٦ - ١٩٤٢). بناء على مؤلفه، إن في التاريخ الممتد للاستعمار الهولندي في الأرخبيل الإندونيسي يمكن تعريف أربعة نماذج هامة عن حطة ونظرة الهولنديين فيما يخص بالإسلام، وهذه النماذج الأربعة -على وجه العموم- تنظر إلى الإسلام سلبيا، ودائم الثبوت على استثناءات كثيرة شاذة طارئة هنا وهناك.

في النموذج الأول، النظرة إلى الأمة الإسلامية بأنها أمة ضالة لا تحترم. وهذا النموذج يصوره الاختلاط بين الملاحظة وحب المعرفة والاندهاش المختار من ناحية وبين مسافة وحزم من ناحية أخرى. وهذا النموذج إنما انتشر أولا منذ أوائل مجى التجار الهولنديين إلى الهند الهولندية (إندونيسيا). ففي تلك الآونة، كان هؤلاء التجار ليس لهم أساس قوى لمجادلة السكان الأصليين، لذلك، كانت حطتهم ونظرتهم أكثر انفتاحا وقليلة الشكوك بالنسبة لمن جاء بعدهم.

في النموذج الثاني، النظرة إلى المسلمين بأنهم أمة ضالة غير مرغوبة. وهذا النموذج إنما انتشر أولا لدى أوساط السياح الهولنديين الذين ذهبوا لأول مرة إلى الهند الهولندية. وهم أكثر تأثرا بتطور الشريعة المسيحية الهولندية في القرن السابع عشر. فهنا، ينظرون إلى الإسلام بأنه خيال أو منطق خفى. ولاسيما لدى السلطة

الاستعمارية في الهند الهولندية أن النموذج الثاني في المذكور قد انتشر داخل النموذج الثالث حيث ينظر إلى الإسلام في الهند الهولندية كعدو للمسيحية، وأن المسلمين طرف لا يمكن تصديقه ومتعصب. هنا، فالإسلام كدين ولاسيما ينظر إليه كطاقة طبيعية خطيرة والمسلمون ينظر إليهم كمهددين كبار لأمن الأوربيين في الهند الهولندية.

ونموذج العداء الإسلامي المسيحي المذكور أعلاه قد تطور مدة طويلة في تاريخ الاستعمار الهولندي حتى دخول القرن التاسع عشر. على وجه العموم، في هذه الآونة بدأ انتشار النموذج الرابع. والذي اعتبر بما أن الإسلام ضال متأخر وملئ بالخيالات فلم يعتبر دينا صديقا مساويا في طبقة واحدة مع المسيحية. هذا النموذج تطور أثناء أن أصبحت السلطة الاستعمارية الهولندية قد استقرت وشعور الشك من ناحية تحديات الإسلام والمسلمين قد بدأ ينمحي في مدة هي بين سنة ١٨٥٠ إلى ١٩٤٠. والشعور بالاستعلاء يسيطر على هذا النموذج، واعتبر الهولنديون أنفسهم كأساتذة ومراقبي الأمة الإندونيسية التي لم تتشف بعد. فهذا الشعور بالاستعلاء قد ظهر في أمرين ذوي علاقة وثيقة، وهما نشر خطط البناء العلماني الذي يتركز أولا في التربية والإرساليات المسيحية.

فخارج ولاية دراسته الأساسية المذكورة أعلاه، فمؤلف هذا الكتاب يزيد بحته الذي لم يتناول الدراسات الأخرى. وهو مثل رد فعل الأمة الإسلامية في إندونيسيا عن مجيئ المسيحية، فعلى وجه الشمول فتلک الردود الفعلية متنوعة، ابتداء من تاحية التقييم والقبول إلى عدم المبالاة الحازمة، ومن خطة القبول إلى الرفض الشديد.

كارل ستينبرك (Karel Steenbrink) كاتب هذا الكتاب، مثقف هولندي الذي أنتج كثيرا من المؤلفات عن الإسلام في إندونيسيا، فإنه البروتستانتى الذى يعتقد أن المحادثة والتعاون بين الأديان أمر واجب الحدوث فى الأيام المقبلة.

إن الوضع الإيماني، ليس الأستاذية المذكورة أعلاه، قد اشتركت كذلك في هذا العمل. ففي الباب الأخير والملحق لهذا الكتاب، قد أعطى الكاتب ملاحظات حول الحكمة التي يمكن الاستفادة بها من التاريخ الطويل ذي الصورة السيئة عن الإسلام والأمة الإسلامية لدى نظرة المستعمرين الهولنديين، ومنه يظهر جليا وجوب المباحثة والتعاون بين الإسلام والمسيحية في هذه الآونة وفي المستقبل. ولذلك، إنه متأسف من الكتاب المسيحيين عقب استقلال إندونيسيا الذين لم يقرؤا بعد بالوضع الإسلامي في إندونيسيا. وهكذا فعكس ذلك، إنه متأسف من بعض المعارضين من الكتاب المسلمين عن المسيحية وهم هؤلاء الذين ما زالوا معتمدين على النشرات القديمة غير المحتملة عن الحقيقة.

رغم شدة الاعتماد على نظرة كبار الرجال (ذوى النفوذ في السياسة والدين) كعمل أولى أساسي، فإن المعلومات الواردة في هذا المؤلف له قيمة للغاية، وكذلك نداءات كاتبه عن المحادثة والتعاون بين المسلمين والمسيحيين في إندونيسيا المعاصرة، غير أن المسألة من الممكن أن تكون أكثر تعقدا عما يظن.



**D**I dunia kesarjanaan Barat, sejauh ini sudah tersedia beberapa literatur yang mencoba mengungkap persepsi Barat tentang Islam (agama Islam, dunia Islam dan kaum Muslim). Beberapa di antaranya, langsung maupun tidak, juga membicarakan implikasi-implikasi persepsi itu terhadap pembentukan sikap dan perilaku yang pertama terhadap yang kedua serta reaksi-reaksi balik Islam terhadapnya.

Dalam bahasa Inggris, yang paling terkenal di antaranya adalah karya monumental sejarawan Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*. Buku ini pertamakali terbit pada 1960, dan sejak itu sudah mengalami beberapa kali cetak ulang. Terutama berdasarkan sumber-sumber yang ditulis para pemuka Gereja antara 1100 dan 1350, Daniel secara lugas dan cukup rinci mengungkap pembentukan dan perkembangan mispersepsi, prasangka dan antipati Barat-Kristen terhadap Islam dalam berbagai seginya: al-Qur'ân, kehidupan Muhammad, doktrin *jihâd*, peran kaum Muslimah dan *harem*, moralitas Islam, sikap terhadap agama lain dan pengikutnya sendiri. Menurutnya, semuanya itu terutama terbentuk pada masa berlangsungnya Perang Salib (*Crusade*), dan tidak banyak mengalami perubahan sejak itu. Dan, dengan penuh keyakinan, ia menyatakan di awal bukunya, “[r]eaksi-reaksi Kristen yang paling awal terhadap Islam sama saja dengan apa yang berlangsung sekarang. Tradisinya terus berlangsung dan tetap hidup dewasa ini.”<sup>1</sup>

Dua tahun setelah karya Daniel, terbit karya R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Age*, berisi tiga ceramahnya di Universitas Harvard, Amerika Serikat. Sambil secara eksplisit menyatakan mendasarkan diri kepada temuan-temuan Daniel, Southern mencoba melihat berbagai pandangan Barat mengenai Islam dalam konteks sosial-politik yang juga berubah di Eropa Abad Pertengahan — periode yang juga menjadi cakupan studi Daniel. Karenanya, berbeda dari Daniel, ia menemukan perkembangan yang lebih dinamis dalam persepsi Barat tentang Islam, meskipun arus utamanya tetap persepsi atau prasangka buruk dan kebencian yang menyertainya. Ia, misalnya, panjang-lebar mengupas peran yang dimainkan Raymund Lull (w. 1316), John Wycliffe (w. 1384) dan—khususnya—“trio” Yohanes dari Segovia (w. 1458), Nicolaus dari Cusa (w. 1464) dan Aeneas Silvius (w. 1464) dalam mengupayakan pendekatan yang lebih baik kepada Islam dalam periode yang disebutnya “Masa-masa Pencerahan” (*Moment of Vision*).<sup>2</sup>

Gambaran yang lebih bernuansa lagi diberikan oleh Islamolog Prancis Maxime Rodinson dalam esainya “The Western Image and Western Studies on Islam.” Esai yang pertamakali terbit pada 1974 ini diperluas cakupannya dan diterbitkan dalam bentuk buku *Europe and the Mys-*



*tique of Islam* pada 1987.<sup>3</sup> Meskipun ringkas, studi Rodinson mencakup masa yang panjang; dari awal perjumpaan keduanya hingga pertengahan abad ke-20. Sementara itu, ia juga mencoba melihat pembentuk persepsi Barat mengenai Islam dalam faktor-faktor yang lebih luas: hubungan perdagangan, minat akan dunia Timur, kuriositas keilmuan (Orientalisme) dan lainnya, selain—tentu saja—kepentingan ekonomi-politik dan perseteruan ideologis Kristen-Islam.

Karya yang lebih belakangan, oleh Albert Hourani, *Islam in European Thought*,<sup>4</sup> lebih menekankan apa yang ada dalam pemikiran Barat mengenai Islam — dari kalangan gereja, universitas, politisi, pengelana dan lainnya. Karena itu, kita melihat potret yang lebih bernuansa lagi. Bahkan, Hourani menunjukkan semacam perseteruan antara pandangan liberal mengenai Islam, yang didasarkan kepada wawasan filsafat dan keilmuan tertentu (khususnya yang berkembang di Jerman dan Prancis), dengan pandangan konservatif mengenai Islam, yang didasarkan kepada evangelisme Kristen (khususnya yang berkembang di Inggris). Kritik internal di dunia Orientalisme dan berkembangnya Islamologi, terutama keterlibatan beberapa sarjana Muslim dalam diskursus Islam di dunia Barat, sedikit-banyak mempengaruhi terbentuknya citra Islam yang lebih baik.

\*\*\*

Karya-karya di atas, juga karya-karya lainnya, baik yang ditulis sarjana-sarjana Barat lain maupun sarjana-sarjana Muslim atau Timur,<sup>5</sup> bervariasi dalam penekanan masing-masing kepada cakupan masa dan tokoh-tokoh yang dibahas. Namun demikian, dari karya-karya itu tampak bahwa—dalam sejarah panjang perjumpaan antara keduanya—yang pada umumnya berkembang di Barat adalah persepsi mengenai dan citra Islam yang amat buruk.<sup>6</sup>

Pada masa awal-Islam, persepsi itu bisa dikatakan sepenuhnya dibentuk oleh konstruksi para tokoh Gereja mengenai Islam. Secara umum, di sini Islam dipandang tidak lebih dari penyimpangan atau bid'ah dari agama Kristen yang dianggap satu-satunya sumber kebenaran.

Hal yang sama, bahkan lebih parah lagi, juga berlangsung pada sebagian besar dunia Barat Abad Pertengahan. Hanya saja, akibat sikap defensif Barat, khususnya dunia Kristen, terhadap ekspansi kekhalifahan Islam yang meluas pesat saat itu, citra buruk Islam di Barat saat itu tampak makin tegas dan lengkap. Citra buruk itu terutama dihembuskan oleh imajinasi liar para penulis Kristen dan Barat pada umumnya

yang menjelek-jelekkan Islam, al-Qur'ân dan Nabi Muhammad, dan antara lain berfungsi sebagai dorongan psikologis bagi tentara-tentara Kristen yang pergi ke medan Perang Salib melawan tentara-tentara Islam.

Untuk sebagian besar, persepsi buruk di atas tidak berubah, meski sedikit agak membaik, ketika dunia Barat memasuki masa Reformasi dan Renaisans. Disebut membaik, karena pada umumnya imajinasi liar yang menjelek-jelekkan Islam pada masa sebelumnya tidak lagi diterima oleh roh Renaisans. Sejalan dengan penghormatan tinggi pada akal budi pada masa ini, oleh beberapa sarjana dan pemikir Barat tertentu, Islam bahkan dianggap sebagai agama yang patut dipuji karena keselarasan ajaran-ajarannya dengan akal budi manusia. Meski demikian, citra buruk Islam pada masa ini muncul juga lantaran bias-bias kultural atau etnosentris — bahkan rasialis — yang didorong oleh Eurosentrisme yang berkembang pesat saat itu.

Belakangan, bersamaan dengan makin merosotnya kekuatan politik Islam dan memuncaknya kolonialisme Barat di Asia dan Afrika, pada abad ke-19, Islam tidak lagi dipandang di Barat sebagai musuh yang menakutkan. Meskipun demikian, di kalangan tertentu masyarakat Barat, muncul kembali evangelisme, doktrin Kristen yang menyebutkan bahwa penyelamatan tidak mungkin terjadi kecuali lewat Kristus, yang antara lain mengakibatkan tumbuhnya kembali citra Islam yang amat buruk di dunia Barat. Ini berlangsung bersamaan dengan makin mapannya Orientalisme yang hingga tingkat tertentu memberi justifikasi baik kepada evangelisme maupun kolonialisme.

Pandangan seperti ini masih berlangsung pada awal abad ke-20. Kritik internal terhadap peradaban Barat memang berlangsung, di mana Eurosentrisme mulai ditentang lantaran pembusukan internal peradaban Barat sendiri, misalnya terjadinya Perang Dunia I dan berkembangnya nasional-sosialisme di Jerman. Kritik-kritik itu misalnya disampaikan oleh filsuf Jerman Oswald Spengler (w. 1936) dan kalangan sosialis dan Marxis. Namun demikian, kritik-kritik itu tidak membawa pengaruh kepada membaiknya citra Islam di Barat. Berkembangnya studi-studi mengenai Timur Tengah (*Middle Eastern studies*) di berbagai universitas di Barat setelah Perang Dunia II juga tidak banyak membantu membaiknya citra itu, terutama karena studi-studi itu dilakukan untuk menopang kepentingan sosial, ekonomi dan politik negara-negara Barat sendiri.

Citra Islam di mata Barat baru relatif membaik ketika studi-studi Islam sebagai disiplin khusus mulai mendapatkan tempat di berbagai

universitas Barat, terutama sekali ketika sejumlah sarjana Muslim juga diajak terlibat di dalamnya, misalnya Isma'il Raji al-Faruqi, Fazlur Rahman dan Seyyed Hossein Nasr di Amerika Serikat dan Mohammed Arkoun di Prancis. Sejak saat itu pulalah dialog yang lebih intensif antara para pemuka Islam dan Kristen mulai berlangsung.

Namun demikian, dewasa ini, setidaknya sejak 1970-an, citra Islam yang buruk dan menakutkan kembali menguat di sebagian besar dunia Barat. Ini berkaitan dengan mulai menggeliatnya kembali kekuatan ekonomi dan politik negara-negara Muslim tertentu dan menguatnya kembali kesadaran keislaman dunia Islam pada umumnya. Selain itu, terutama sejak akhir 1980-an, dunia Barat sendiri perlu menciptakan musuh tandingan baru setelah komunisme, musuh tradisionalnya sepanjang Perang Dingin, ambruk.<sup>7</sup>

Dari keseluruhan sejarah panjang pembentukan pandangan, persepsi dan citra mengenai Islam di Barat itu, dua hal tampak menonjol. *Pertama*, yang lebih banyak mempengaruhi pandangan Barat mengenai Islam adalah citra-citra populer dan bukan studi dan atau informasi yang memadai, apalagi mendalam, mengenai Islam. *Kedua*, fluktuasi menaik atau menurunnya citra Islam yang baik atau buruk sangat tergantung kepada sejauh mana Barat merasa aman dari atau terancam oleh kekuatan politik Islam. Sejauh Barat merasa aman dan kuat, citra buruk mengenai Islam kemungkinan besar tidak akan dominan. Demikian juga sebaliknya.

\*\*\*

Meskipun penulisnya sendiri tidak menarik kesimpulan-kesimpulan eksplisit, karya Karel Steenbrink ini secara garis besar memperlihatkan temuan-temuan yang kurang lebih sama dengan yang sudah dipaparkan dari karya-karya sarjana lain di atas. Dimaksudkan untuk melanjutkan karya-karya di atas, terutama karya Daniel dan Southern, yang menjadi fokus perhatian Steenbrink adalah pandangan kolonial Belanda terhadap Islam di Indonesia.<sup>8</sup>

Menurut Steenbrink, dalam sejarah panjang kolonialisme Belanda di Hindia Belanda (1596-1950), dapat diidentifikasi empat pola utama sikap dan pandangan orang-orang Belanda terhadap Islam. Dalam pola *pertama* (disajikan dalam bab II), kaum Muslim dipandang sebagai "orang sesat yang dihormati." Pola ini dicirikan oleh campuran antara perhatian, keingintahuan serta kekaguman selektif di satu pihak dan pengambilan jarak yang signifikan serta tegas di pihak lain.

Pola pertama ini terutama berkembang pada awal kedatangan para pedagang Belanda di Hindia Belanda. Saat itu, para pedagang Belanda tidak mempunyai dasar yang kuat untuk bernegosiasi dengan penduduk asli, dan karenanya sikap dan pandangan mereka lebih terbuka dan kurang berprasangka dibanding para pengganti mereka yang kemudian. Dalam pola ini, para pedagang kadang mengungkapkan penghargaan mereka terutama terhadap perilaku kaum Muslim, baik yang berkenaan dengan ritual maupun moralitas. Namun, pada saat yang sama, para pedagang Belanda itu juga sering mencela ajaran-ajaran Islam yang sudah cukup mereka dengar di negeri mereka.

Sayang, sumber-sumber yang diambil Steenbrink sebagai rujukan rasanya kurang berhasil mengilustrasikan pola pertama ini. Yang diparkannya adalah pandangan-pandangan Jan Huygen van Linschoten (w. 1611), seorang tokoh Belanda yang dipekerjakan oleh berbagai jawatan pemerintahan Portugis, termasuk sebagai Sekretaris Uskup Agung di Goa, pesisir barat India, dari 1579 hingga 1589 — seorang tokoh yang, diakuinya sendiri, “isi karyanya tidak menyinggung perihal kaum Muslim di Hindia Belanda” (p. 25). Selain itu, sumber-sumber Portugis lain yang digunakan (Tome Pires dan Antonio Galvau), untuk menunjukkan bahwa, dalam perkara politik kolonial ketika berkuasa, bangsa Portugis “ternyata jauh kurang toleran terhadap agama-agama lain” dibandingkan dengan bangsa Belanda (p. 29), juga kurang meyakinkan.

Paparan mengenai pola pertama ini agak tertolong dengan ilustrasi yang diambil dari Frederick de Houtman (w. 1627), petualang, pedagang dan peserta pelayaran pertama orang Belanda ke Hindia Belanda (1595-1597). Namun, lagi-lagi sayang, paparan panjang Steenbrink mengenai sudah terlanjur diletakkan di bab I sebagai titik-tolak eksplorasinya. Yang juga menolong adalah ilustrasi dari pandangan-pandangan Nicolaus de Graff, seorang dokter kapal yang beberapa kali ikut dalam perjalanan ke Hindia Belanda antara 1639-1687). Oleh Steenbrink, ia dianggap sebagai salah satu contoh “sikap yang tidak berprasangka dan memperlihatkan pencampuran antara kekaguman, minat dan ketakjuban terhadap praktik-praktik yang kelihatan membingungkan ...” (p. 35).

Paparan mengenai pola pertama ini diakhiri dengan menyajikan pandangan-pandangan pendeta François Valentijn (w. 1727), yang selalu membedakan secara tegas antara penganut pagan dan kaum Muslim. Ia, tulis Steenbrink, memandang Islam sebagai agama yang salah namun terhormat, sedang agama-agama pagan adalah yang paling jelek. Namun ia juga bicara mengenai keserakahan “pendeta agama Muhammad”, yang

memungut sangat banyak uang untuk acara khitanan. Selain itu, ia juga melukiskan Islam sebagai “gado-gado... [diambil] sebagian dari sumber murni Perjanjian Lama dan sebagian dari tumpukan kotoran agama Yahudi dan agama kuno Sabaean dan Sarasen” (p. 41).

Berbeda dari pola pertama di atas, dalam pola *kedua* (disajikan dalam bab III), kaum Muslim dipandang sebagai “orang sesat yang tidak disenangi.” Pola ini terutama berkembang di kalangan para pelancong Belanda yang pertama berangkat ke Hindia Belanda, dan amat dipengaruhi oleh perkembangan teologi Kristen di Belanda pada abad ke-17. Di sini, Islam dipandang bukan sebagai iman yang benar, melainkan takhayul atau klenik. Pola ini menggabungkan tujuan-tujuan para tentara Perang Salib dan politik Martin Luther, Bapak Gereja Reformasi, yang cenderung menolak Islam sehubungan dengan ekspansi kekhalifahan Turki Usmani.

Dalam pola kedua ini, tiga tokoh sarjana dan teolog yang amat berpengaruh terutama karena hubungan mereka dengan penguasa kolonial di Hindia Belanda adalah Hugo de Grotius, Antonius Walaeus dan Gisbertus Voetius. Sepanjang periode 1600-1800, tulis Steenbrink, ketiganya dapat dipandang sebagai wakil pembela Kristen melawan Islam dan umatnya (p. 43).

Namun demikian, di antara ketiganya, yang tampak paling luas pengaruhnya adalah Voetius (w. 1676), gurubesar teologi di Universitas Utrecht dan memiliki banyak murid yang dikirim ke Hindia Belanda sebagai pendeta. Ia mendefinisikan Islam sebagai “penolakan sepenuhnya terhadap Tuhan yang benar dan janji ajaran Alkitab, pengingkaran terhadap doktrin teologis penebusan dosa dan doktrin moralitas” (p. 50). Dan karena ekspansinya yang terus meluas, tulis Steenbrink, ia menganggap Islam sebagai musuh yang paling menakutkan di antara agama-agama non-Kristen. Dalam karya-karyanya, ia antara lain mengkritik banyak pemikiran teologi Islam, doktrin Islam tentang surga, dan menyabut kemungkinan Muhammad menderita penyakit epilepsi atau kegilaan. Selain itu, sebagaimana antara lain dikampanyekan Luther di fora internasional, ia juga memandang bahwa kebangkitan Islam disebabkan oleh kemerosotan moral umat Kristen dan perpecahan internal agama Kristen (p. 53).

Pada bagian ini, Steenbrink juga memaparkan pandangan beberapa tokoh lain yang berbeda dari yang berkembang di atas dan memberi gambaran mengenai Islam yang agak positif. Mengacu kepada Southern, ia memandang tokoh-tokoh ini sebagai pemula “Masa-masa Pencerahan” dalam persepsi orang-orang Belanda tentang Islam. Yang paling



penting di antara tokoh-tokoh itu adalah Adrianus Relandus (w. 1718), yang ahli bahasa Arab dan dipuji banyak orang—termasuk Norman Daniel—sebagai “orang pertama yang menyajikan laporan yang adil tentang Islam dalam bahasa Barat” (pp. 54-55).

Namun, tambah Steenbrink, meskipun memperoleh sejumlah pengikut di Belanda, pandangan-pandangan mereka “kecil dampaknya terhadap ideologi dan strategi misi waktu itu” (p. 43). Khusus mengenai Relandus, ia menyatakan, “kebanyakan penulis yang belakangan tidak membicarakan karya-karyanya” (p. 57).

Terutama di kalangan penguasa kolonial di Hindia Belanda, pola kedua di atas makin dikembangkan ke dalam pola *ketiga* (disajikan dalam bab IV), di mana Islam di Hindia Belanda dipandang sebagai “musuh alamiah Kristen” dan kaum Muslim dipandang sebagai “kaum yang tidak dapat dipercaya dan fanatik”. Di sini, Islam sebagai agama terutama dipandang sebagai dinamit berbahaya dan kaum Muslim dilihat sebagai ancaman terbesar bagi keamanan orang-orang Eropa di Hindia Belanda. Tidak diragukan lagi, inilah bagian terkuat dari fokus perhatian buku ini: kolonialisme dan Islam di Hindia Belanda.

Tokoh yang diangkat Steenbrink untuk mewakili pola ini adalah Jan Pieterszoon Coen (w. 1629), arsitek dan organisator kekuasaan kolonial di Hindia Belanda. Menurutnya, Coen dapat dianggap sebagai penguasa kolonial pertama yang secara sadar mengembangkan pola ini. Bagi Coen, sudah bukan saatnya lagi memandang orang-orang yang sesat, ingkar dan bertakhayul, yakni kaum Muslim di Hindia Belanda, dengan pandangan yang bercampur antara kasih sayang dan hinaan. Dengan keunggulan militer di pihak penguasa kolonial Belanda, ia — sejak kedatangannya di Hindia Belanda pada Oktober 1613 — secara sistematis mengucilkan kaum Muslim dari berbagai aliansi nyata dengan Belanda.

Selain itu, tulis Steenbrink, Coen percaya bahwa agama merupakan alasan paling penting untuk kolonisasi. Coen antara lain menyatakan,

Orang-orang Moor membenci kita dan karenanya orang-orang Tarnate dan Banda, dengan alasan apa pun, tidak mengizinkan siapa pun dari keluarga mereka untuk menikah dengan kita. Apabila terjadi hubungan seksual, mereka mengakhiri kehamilan ... dan segera menggugurkan janin dan makhluk yang akan lahir, sehingga sang ibu tidak melahirkan anak cucu kafir” (p. 61).

Menurut Steenbrink, isu keagamaan begitu sentral bagi Coen, sehingga ia tidak pernah mengungkapkan diskriminasi ras dan pendapat yang menghina mengenai bangsa Indonesia. Beberapa kali ia menyata-

kan, misalnya, bahwa orang Ambon yang menjalankan agama Kristen dengan serius adalah pekerja yang lebih baik dibandingkan dengan orang-orang Belanda. Ia juga mendesak agar “pembuangan” tidak dijadikan hukuman di Hindia Belanda, “sebab hidup di antara orang-orang Moor dan para musuh, orang-orang Kristen yang dihukum buang bisa menjadi Muslim dan akan menjadi musuh kita yang paling keras” (p. 64).

Apakah Coen seorang penganut Kristen yang sangat religius? Sepanjang paparan Steenbrink mengenainya, tidak kita temukan pernyataan tegas mengenai hal itu. Tapi, menurutnya, sehubungan dengan sikap tegas dan kerasnya terhadap kaum Muslim di Hindia Belanda dan orang-orang buangan Belanda yang masuk Islam, “kepeduliannya bukanlah neraka atau kutukan yang disebabkan kemurtadan, melainkan kekawatiran akan kekuasaan politiknya dan meningkatnya jumlah musuh.” Karena, kata Coen, “begitu seseorang menukar agamanya, maka teman-teman pun menjadi musuh” (p. 65). Namun demikian, kebijakan Coen ini tidak bisa sepenuhnya diterapkan. Beberapa variasi lokal terjadi, tergantung kepada seberapa kuat dan dominan penguasa kolonial di daerah masing-masing.

Pola permusuhan alamiah Islam-Kristen di atas berkembang lama dalam sejarah kolonialisme Belanda di Indonesia hingga memasuki abad ke-19. Dan secara umum sejak saat itulah baru berkembang pola *keempat*, di mana selain sesat, sebagai agama yang terbelakang dan penuh takhayul, Islam terutama tidak lagi dianggap sebagai mitra yang sejajar dan layak bagi Kristen.

Pola ini berkembang ketika kekuasaan kolonial Belanda telah sangat mapan dan sikap khawatir terhadap ancaman Islam dan kaum Muslim sudah mulai tidak lagi diperlukan, periode antara 1850 hingga 1940. Pada 1883, misalnya, P.A. Daum, seorang jurnalis dan novelis, menyebut Islam sebagai “agama rendahan, suatu agama yang pada dasarnya menolak perkembangan dan kemajuan...” (p. 77).

Rasa superioritas yang nyata menjadi sangat dominan dalam pola ini, dan orang-orang Belanda mulai menganggap diri mereka sebagai guru dan pengawas bagi bangsa yang masih terbelakang dan belum terpelajar. Rasa superioritas itu termanifestasikan dalam dua cara yang saling terkait: penyebaran gagasan-gagasan pembangunan sekular, yang terutama berpusat pada pendidikan, dan misi-misi Kristen.

Cara pertama dibahas Steenbrink dalam bab V. Wakil-wakil yang ditampilkan adalah tiga tokoh pejabat pemerintahan kolonial yang sudah cukup luas dikenal: Karel Frederick Holle (1896), Christian Snouck Hurgronje (w. 1936) dan Godard Arend Hazeu (w. 1929). Selain me-



wakili zaman, mereka juga mewakili jabatan penting yang mereka pegang, *Adviseur voor Inlandsche Zaken* (Penasihat untuk Urusan Pribumi) bagi pemerintahan kolonial, yang punya pengaruh besar terhadap kebijakan pemerintah tentang Islam.

Meski ketiganya ingin mencapai tujuan umum yang sama, penekanan mereka cukup benuansa. Untuk menjinakkan Islam, terutama menetralisasi peran sosial dan politiknya, Holle lebih menekankan pendidikan, meskipun kebijakan itu belum banyak membuahkan hasil di zamannya. Untuk itu, ia melibatkan dua tokoh pribumi yang cukup berpengaruh: Raden Muhammad Musa, Kepala Penghulu Garut, dan Sayid Utsman, tokoh keturunan Arab yang masih akan disinggung di bawah nanti.

Tokoh yang lebih menonjol dibanding Holle adalah Snouck Hurgronje. Di dunia internasional, ia dikenal sebagai orientalis besar, bahkan puncak orientalisme Leiden. Ini terutama karena perhatiannya kepada Islam sebagai realitas sosial yang terus berubah, khususnya berdasarkan observasinya atas praktik-praktik keislaman kaum Muslim di Mekkah. Pandangan-pandangan awalnya turut mempengaruhi nasihat-nasihatnya kepada pemerintah. Ia tetap percaya, bagaimana pun didefinisikan, konsep Islam tidak akan memadai untuk menjelaskan semua fenomena dari apa yang disebut "masyarakat-masyarakat Muslim". Fenomena-fenomena tersebut, tambahnya, harus dilihat sebagai "bidang-bidang kekuatan" (*fields of force*) yang muncul dari interaksi antara norma tertentu yang diturunkan dari ajaran Islam dan watak khas masyarakat tertentu, yang diciptakan lewat pengalaman historis yang panjang dalam lingkungan fisik tertentu.

Ia juga tegas membedakan antara Islam sebagai seperangkat aturan-aturan ibadah dan Islam sebagai seperangkat lembaga sosial, hukum dan politik. Yang pertama harus dipelajari dan dianjurkan untuk meningkatkan kesalehan personal. Sementara itu, yang kedua harus tegas dibatasi, karena bertentangan dengan gagasan-gagasan Eropa mengenai masyarakat liberal, mengancam dominasi kolonial, dan asing dilihat dari budaya-budaya lokal (hukum adat dan lainnya).

Berbagai pandangan di atas punya pengaruh praktis. Sebagai penasihat pemerintah, ia menerima keharusan berlanjutnya kolonialisme Belanda. Tetapi ia percaya, bahwa hal itu harus dijalankan dalam cara yang pas dengan perkembangan alamiah masyarakat-masyarakat Muslim di Indonesia: pendidikan modern dan proses-proses sosial akan mengakibatkan berbagai perubahan ke arah sebuah peradaban yang sekular dan rasional di Indonesia, di mana hukum Islam tidak akan punya kontribusi apa-apa.

Secara konkret, ia mengajukan permintaan kuat agar dibentuk “asosiasi”, yang melaluinya ia maksudkan akan “lahir negara Belanda yang terdiri dari dua wilayah geografis yang terpisah jauh, tetapi secara spiritual saling berhubungan, yang satu berada di Eropa Barat dan yang lainnya di Asia Tenggara” (p. 88). Inilah yang kemudian dikenal dengan “Politik Asosiasi”. Di sini, gagasan-gagasan politik kaum Muslim harus dikekang, dan negara harus mempunyai sikap senetral mungkin dalam masalah agama.

Hazeu, tokoh ketiga, disebut Steenbrink sebagai “satu-satunya tokoh politik etis sejati”, karena ia tidak terlibat dalam dunia pengusaha perkebunan, seperti Holle, dan tidak terlibat dalam dunia militer serta kelanjutan kekuasaan kolonial, seperti Snouck Hurgronje. Dalam paparannya, Steenbrink antara lain menyinggung sikapnya yang positif untuk tidak memihak umat Kristen dalam konflik mereka dengan kaum Muslim dan pembelaannya terhadap Sarekat Islam.

Sementara itu, cara kedua (kristenisasi lewat penyebaran misionaris) dalam pola keempat di atas dibahas pada bab VI. Menurut Steenbrink, proses Kristenisasi itu ditandai oleh meningkatnya jumlah pendeta yang dikirim ke Hindia Belanda. Jika pada 1850 di Hindia Belanda hanya tercatat ada 17 pendeta, 27 misionaris Protestan dan sembilan pastor Katolik, maka pada 1900 jumlah itu meningkat menjadi 77, 73 dan 49. Dan pada masa-masa sesudahnya, jumlah itu terus meningkat. Seperti dicatat Steenbrink, meski beragam, satu unsur penting tampak muncul berulang kali dalam pandangan mereka tentang Islam: bahwa Islam adalah musuh menakutkan yang tidak harus diserang secara langsung, tetapi kekuatannya harus dikurangi melalui berbagai cara—dari mempromosikan kebiasaan rakyat kuno, adat dan agama rakyat, dialek daerah (yang berbeda dari bahasa Melayu yang dikaitkan dengan Islam), hingga modernisasi perawatan kesehatan dan pendidikan. Tujuan bersama seluruh bentuk kegiatan misionaris di atas adalah mengurangi kekuatan dan pengaruh Islam, terutama melalui sarana ekonomi, politik dan pendidikan.

Steenbrink secara ringkas memaparkan 10 tokoh misionaris yang bekerja di Hindia Belanda. Yang terpenting di antara mereka tentu saja adalah Hendrik Kraemer (w. 1965), yang juga menonjol di dunia internasional karena pandangan-pandangannya yang sangat eksklusif dan tertutup mengenai Kristus sebagai satu-satunya jalan keselamatan. Dalam paparannya yang cukup panjang mengenai tokoh ini, Steenbrink antara lain menyinggung upaya Kraemer dalam mengkristenkan para intelektual muda Muslim dalam *Jong Islamiten Bond* (JIB) dan strateginya untuk mengutamakan “Kejawen” dalam persaingannya dengan Islam.

\*\*\*

Dengan sedikit variasi berbeda, keempat pola di atas tampil seakan-akan duplikasi dari apa yang berlangsung dalam fora internasional seperti sudah disebutkan di awal tulisan ini. Ini diakui Steenbrink sendiri. Meski cakupan masa dan wilayah studinya berbeda, tulisnya, “kita ... melihat bahwa pembentukan citra, seperti yang digambarkan Daniel, terus berlangsung. Kita juga ... menemukan ‘Masa-masa Pencerahan’ dan kemajuan, yang dengan sangat hati-hati digambarkan Southern—namun tidak lebih kuat, lebih sering atau lebih jelas dari apa yang ia tunjukkan” (p. 20).

Selain itu, keempat pola ini juga secara garis besar makin memperkuat dua kesimpulan utama di atas mengenai pembentukan citra Islam di mata Barat, yakni: (1) lebih dominannya citra-citra populer dan (2) bertambah baik (atau buruk)-nya citra Islam berbanding lurus dengan sejauh mana Barat merasa dominan atas (atau terancam oleh) Islam. Khusus mengenai butir kedua ini, Steenbrink sendiri punya perumpamaan yang sangat pas:

Sejarah kolonial terdiri dari suatu proses di mana suatu fase digantikan oleh fase yang lain. Fase eksplorasi awal, yang diwakili oleh periode “wisma tamu”, diikuti oleh periode yang lebih tepat disebut periode “benteng”. Dengan menggunakan benteng sebagai basis, pejabat Kompeni menjadi kenal dengan para penguasa tetangga, mengadu domba negeri dan kerajaan antara satu sama lain, namun yang terutama adalah mengelola kepentingan komersialnya. Walaupun vila di perkebunan telah menggantikan benteng sejak abad ke-18 ... namun baru pada abad ke-19 imperium yang demikian, yang diwakili oleh istana dan perkebunan, benar-benar terwujud (p. 76).

Dalam perumpamaan Steenbrink itu, butir kedua di atas dicirikan oleh peralihan dari “wisma tamu” ke “benteng”, lalu ke “vila” dan “istana dan perkebunan”. Singkat kata, makin dominan kekuasaan kolonial Belanda, makin parah citra Islam di Hindia Belanda di mata mereka.

Sedikit perbedaan di atas terletak pada perbedaan corak perjumpaan antara Barat dan Islam di Hindia Belanda. Jika di fora internasional perjumpaan keduanya berlangsung sejak abad ketujuh atau kedelapan dan memuncak pada Abad Pertengahan, maka di Hindia Belanda pertemuan keduanya berlangsung sejak akhir abad ke-16. Dalam perjumpaan keduanya di kedua wilayah dan masa yang berbeda itu, posisi masing-masing berbeda. Pada yang pertama, posisi Islam sangat kuat, ditandai oleh ekspansi kekhalifahannya yang meluas hingga mencapai wilayah-wilayah tertentu di Eropa, sedang posisi Barat lemah. Sementara itu, pada yang kedua, di Hindia Belanda, kurang-lebih kebalikannyalah yang terjadi: posisi Islam tengah melemah, sedang Barat mulai menunjukkan kekuatannya.

Perbedaan di atas juga mengakibatkan berbedanya persepsi Barat mengenai Islam di fora internasional dan di Hindia Belanda pada awal perjumpaan keduanya. Dalam konteks studi Steenbrink, itu ditemukan dalam pola pertama, di mana para pedagang Belanda masih perlu bernanis muka mendekati mitra-mitra dagang mereka, meskipun mereka sendiri sebenarnya sudah punya prasangka mengenai Islam yang dibawa sejak tanahair. Tetapi, setelah itu, untuk sebagian besar, pola yang berlangsung kurang-lebih sama.

Melihat banyaknya paralelisme itu, sebenarnya akan sangat baik jika Steenbrink juga memberikan potret secukupnya mengenai konteks internasional persepsi Barat tentang Islam. Itu akan berguna sebagai latar belakang terhadap persepsi kolonial Belanda tentang Islam di Hindia Belanda yang dipaparkannya, terutama menyangkut pola pertama dan kedua.

Dilihat dari kerangka ini, yang benar-benar khas dari studi Steenbrink sebenarnya terletak pada paparan mengenai pola ketiga dan keempat di atas. Dalam kedua pola itu, unsur "lokal" perjumpaan Barat dan Islam, dalam hal ini pandangan kolonial Belanda tentang Islam di Hindia Belanda, tampak jelas. Dalam hal ini, buku ini benar-benar rintisan, yang baru-baru ini mulai diperkaya lagi oleh studi Alwi Shihab.<sup>9</sup>

\*\*\*

DI luar wilayah utamanya di atas, pada bab VII, Steenbrink menambahkan pembahasan mengenai tema yang juga belum banyak disentuh studi-studi kesarjanaan, yakni: reaksi kaum Muslim di Hindia Belanda terhadap kolonialisme Belanda.<sup>10</sup> Secara keseluruhan, reaksi-reaksi itu beragam: dari penghargaan dan penerimaan hingga ketakpedulian yang tegas, dari sikap setuju hingga penolakan keras.

Sayangnya, banyak paparan Steenbrink sekitar masalah ini yang terasa kurang relevan, terutama karena—seperti sudah disinggung di muka—reaksi-reaksi yang disajikan tidak didasarkan kepada pengalaman empirik perjumpaan Islam dan kolonialisme Belanda di Hindia Belanda. Contoh paling jelas adalah paparan Steenbrink mengenai reaksi Nuruddin ar-Raniri. Steenbrink sendiri mengakui, "[l]aporan Raniri ini tidak berdasarkan pada pengalamannya sendiri, tetapi mencerminkan ajaran umum Islam tentang orang Kristen" (p. 129).

Namun, paparannya mengenai tokoh-tokoh lain cukup bermanfaat. Itu mencakup reaksi Enci Amin, yang menulis tentang peperangan Belanda melawan rakyat Makasar (1666-1669) dan menyebut orang Belan-

da sebagai “orang kafir” atau “setan”. Disinggung juga pandangan Ahmad Rijaluddin yang pada 1810 pergi ke Bengal dan menceritakan tentang gereja-gereja Kristen “di mana umat Kristen menghormati pende-ta” (p. 130). Sumber lainnya yang disinggung adalah *Babad Suropati* dan *Serat Baron Sakender*.

Tetapi, mudah diduga, tokoh Islam yang mendapat porsi terpanjang dalam bab ini adalah Sayid Utsman bin Yahya, ‘ulamâ’ kenamaan abad ke-19 asal Batavia dan keturunan Arab yang sempat menjadi penasihat Holle dan van den Berg. Setelah menulis beberapa sepak terjang tokoh kontroversial ini, Steenbrink memberi kesimpulan yang agak mengambang sebagai berikut: “di dalam diri Sayid Utsman, kita melihat sosok seorang Muslim yang ortodoks, yang menujungkan tinggi kebebasan beragama sebagaimana yang ia alami, dan juga mampu mengungkapkan penghargaan ini, meskipun untuk melakukan hal itu ia dirangsang pemberian gaji bulanan” (p. 133).<sup>11</sup>

Sedang menyangkut abad ke-20, tokoh-tokoh yang reaksinya terhadap Belanda (dan penyebaran misi Kristen) diungkap antara lain adalah Haji Agus Salim, Muhammad Natsir, Ahmad Khatib Minangkabau dan kalangan JIB. Muhammadiyah, yang hingga tingkat tertentu mencontoh organisasi misi Gereja dalam berbagai kegiatan amal usahanya, juga mendapat porsi cukup banyak.<sup>12</sup> Steenbrink mencatat protes H. Fachruddin, pada 1925, atas perlakuan istimewa terhadap misi Protestan oleh Sultan Yogyakarta dan Residen L.F. Dingemans. Akibatnya Dingemans, pendukung kuat misi Protestan, berhasil membujuk Sultan untuk mengurangi bantuan kepada berbagai panti asuhan Muhammadiyah (p. 136).

\*\*\*

Selain sarjana Belanda yang sudah cukup banyak menerbitkan hasil penelitiannya tentang Islam di Indonesia, Steenbrink juga adalah penganut taat agama Katolik yang percaya bahwa dialog dan kerjasama antar-agama adalah keharusan di masa depan. Di Belanda, ia kini Pemimpin Redaksi jurnal *Begrip* (“Saling Pengertian”) dan Redaktur Pelaksana jurnal *Exchange*, yang bertujuan untuk meningkatkan hubungan antaragama, khususnya Kristen-Islam.

Posisi keyakinan ini juga tampak mewarnai karya ini.<sup>13</sup> Pada bab terakhir buku ini, ia memberi catatan sekitar hikmah apa saja yang dapat (dan harus) diambil dari sejarah panjang citra buruk mengenai Islam dalam pandangan kaum kolonial Belanda, di bawah terang keharusan



dialog dan kerjasama Islam-Kristen di masa kini dan masa depan.

Titik-tolaknya adalah usulan Wilfred Cantwell Smith, ahli sejarah agama yang belakangan menjadi Direktur *Institute of Islamic Studies* pada Universitas McGill, Canada, agar kalangan agamawan meninggalkan apa yang disebutnya sebagai “reifikasi agama”, yakni bentuk-bentuk agama yang dilembagakan secara kaku dan berlebihan. Harapan Smith, pandangan yang lebih dinamis tentang tradisi agama-agama segera muncul dan agar ada perubahan dari agama yang mapan kepada agama personal.

Bagaimanakah kemungkinan mencairnya reifikasi agama-agama di Indonesia? Secara terus-terang, Steenbrink menyatakan pesimismenya. Menurutnya, hubungan antaragama di Indonesia, khususnya antara Islam dan Kristen, penuh carut-marut. Masa 45 tahun terakhir, diakuinya, memberikan gambaran mengenai kerukunan agama yang hampir-hampir bebas dari berbagai konflik. Namun perkembangan itu, tulisnya, “tidak mengandung arti perwujudan ‘kita’ yang religius...” (p. 148).

Steenbrink bukan tidak tahu berbagai upaya dialog antaragama yang sudah banyak dilangsungkan di Indonesia. Dalam bab ini, ia bahkan cukup rinci memaparkannya. Tapi fakta-fakta itu, baginya, justru “dengan jelas menunjukkan bahwa kecenderungan kepada dialog intensif antaragama di antara umat Kristen dan Muslim tidak ada pada masa Indonesia modern. Sikap menjaga jarak dengan rasa saling menghormati dan hati-hati lebih menandai situasi di sini” (p. 148). Bahkan, menurutnya, kebijakan resmi pemerintah untuk mengadakan dialog antaragama turut “menimbulkan pola statis keberjarakan antara agama-agama ...” (p. 146).

Hingga titik ini, tidak terlalu jelas sesungguhnya apa yang dimaksud Steenbrink dengan “dialog intensif” di atas, yang dapat mengarah kepada “perwujudan ‘kita’ yang religius” bersama. Juga tidak terlalu jelas mengapa ia begitu pesimis, sehingga tampak seakan-akan dialog yang sudah berlangsung dan makin sering dilakukan belakangan ini, betapa pun tidak intensifnya, tidak ada sama sekali, atau sedikit saja, perannya dalam mewujudkan apa yang diharapkan Smith di atas.

Meskipun demikian, dua hal tampaknya bisa didiskusikan dari apa yang dipaparkan Steenbrink di atas. Pertama soal hubungan antara agama(-agama) dan negara di Indonesia. Sebagaimana tampak pada bagian “Epilog” edisi Indonesia buku ini,<sup>14</sup> ia berharap munculnya sejenis “agama sipil” (*civil religion*) di Indonesia, di mana pluralisme keagamaan berlangsung di bawah payung besar Pancasila. Model yang diusulkannya adalah Cina:

Kerajaan Cina Klasik telah memelihara suatu sistem pluralisme keagamaan selama lebih dari dua ribu tahun. Ajaran Kong Hu Cu, Budha dan Tao berabad-abad telah disebarluaskan dan diterapkan secara berdampingan. Masing-masing ajaran mempunyai tugas, tempat ibadah dan praktik-praktik tersendiri, tetapi pasaran dan langganannya datang dari seluruh rakyat. Kong Hu Cu merupakan *civil religion*, peraturan etika untuk hubungan manusia dengan penguasa, kehormatan raja tertinggi, pedoman hubungan anak-anak dengan orangtuanya, suami-istri. Para pejabat pemerintah menyokong ajaran dan praktik Kong Hu Cu, akan tetapi warganegara lain—untuk tujuan tertentu—memakai pedoman dan ibadah yang berbeda. Untuk persoalan metafisis, pertanyaan mengenai apa yang terjadi sesudah mati, rakyat Cina harus meminta nasihat kepada bikkhu Budha. Untuk persoalan material seperti mencari obat untuk orang sakit, mencari jodoh, mencari jalan supaya dagang lebih laris, rakyat Cina sampai sekarang sering mencari bantuan kepada bikkhu Taoisme.

Dalam berbagai bagian buku ini, tampak jelas bahwa Steenbrink amat peduli dengan perkara ini. Bukan saja karena ini masalah nyata yang sudah lama dihadapi Indonesia sebagai sebuah negara yang secara sosial-keagamaan heterogen, melainkan juga karena masalah itu makin lama makin terasa harus disadari ancamannya di berbagai belahan dunia lain, sehubungan dengan perjumpaan kaum Muslim dan Kristen yang makin intensif. Yang terutama ia rasakan adalah berkembangnya jumlah kaum Muslim di negerinya sendiri, Belanda.

Harapannya agar kalangan agamawan mencairkan reifikasi agama yang sudah lama berlangsung, seraya mendasarkan diri kepada Smith, mengingatkan kita akan teori “dekonfessionalisasi” Islam di Indonesia sebagaimana dikembangkan C.A.O. van Nieuwenhuijze, sarjana Belanda lain, pada akhir 1950-an dan pertengahan 1960-an. Sebagaimana dinyatakannya sendiri, Nieuwenhuijze meminjam model “dekonfessionalisasi” ini dari kecenderungan akomodasionis kelompok-kelompok sosio-kultural dan politik masyarakat Belanda. Menyadari kenyataan ini, upaya “dekonfessionalisasi” agama dimaksudkan sebagai imbauan untuk memperlunak jurang-jurang tajam eksklusivitas sosial-keagamaan. Sementara diminta untuk berinteraksi dalam cara yang telah di-“dekonfessionalisasi”, mereka tetap loyal kepada agama mereka.

Dalam Islam yang sudah di-“dekonfessionalisasi” itulah Nieuwenhuijze melihat peran Islam yang positif di negara-bangsa Indonesia pascarevolusi. Kasus penerimaan kelompok Islam atas Pancasila sebagai dasar negara diangkat sebagai ilustrasi. Kasus itu menunjukkan kerelaan mereka untuk melepaskan orientasi keislaman yang “formal” dan “kaku”.<sup>15</sup>

Mungkinkah pencairan reifikasi sejenis ini berlangsung di Indonesia? Berbeda dengan pesimisme Steenbrink, jawabannya adalah mungkin.



Seperti ditunjukkan dalam studi Bahtiar Effendy,<sup>16</sup> kurang-lebih proses ke arah itulah yang kini makin intensif berlangsung. Meskipun, seperti ditunjukkan Bahtiar, hambatan-hambatannya tidak kecil, baik pada tingkat masyarakat maupun negara.

Perkara kedua yang dapat dibahas dari imbauan Steenbrink di atas adalah yang berkaitan dengan apa yang digambarkannya sebagai “dialog intensif antaragama” yang tidak ada pada masa Indonesia modern, dan bahwa yang lebih banyak berlangsung adalah “sikap menjaga jarak dengan rasa saling menghormati dan hati-hati.” Ini lebih praktis dan langsung menohok jantung persoalan.

Yang terutama mengkhawatirkan Steenbrink adalah berlangsungnya semacam konspirasi di kalangan Kristen Katolik dan Protestan untuk menepis peran Islam di Indonesia. Inilah pertamakalinya seorang sarjana Kristen membuka kedok rekan-rekan seimannya sendiri, demi masa depan dialog yang lebih baik. Meskipun agak panjang, ada baiknya dikutip pernyataan Steenbrink:

Kajian-kajian keagamaan (oleh) Kristen dan renungan teologisnya lebih terpuat kepada Jawaisme dan perkembangan pra-Islam Indonesia ketimbang kepada Islam sendiri. Jan Bakker SJ, seorang pengajar terkenal tentang Islamologi pada Seminari Teologi Jesuit di Yogyakarta, menulis beberapa buku dengan nama samaran Rahmat Subagiyo. Dalam salah satu bukunya yang paling terkenal, ia menulis *Agama Asli Indonesia*, yang sudah menyingkapkan tesisnya: Hinduisme, Budhisme dan juga Islam adalah agama-agama yang berasal dari luar Indonesia. Akibatnya, agama-agama itu tidak pernah mampu mencapai jiwa rakyat Indonesia yang sebenarnya, karena menolak untuk menyesuaikan diri mereka dengan inti budaya Indonesia. Sedang agama Kristen, khususnya Katolik, bersedia untuk melakukan penyesuaian diri itu. Akibatnya, bagi Bakker, Islam bukanlah mitra utama dalam berdialog. Seorang Katolik lain yang terkemuka, Franz Magnis Suseno SJ, menerbitkan sebuah studi tentang etika Jawa, sementara rekannya yang orang [asli] Indonesia, J.B. Banawiratma, menerbitkan kajian Kristologi yang di dalamnya, gambaran tentang Isa sebagai seorang guru dalam Injil Yahya dibandingkan dengan gambaran guru yang ideal dalam sastra Jawa abad ke-19. Lagi-lagi, Jawanisme disebut sebagai mitra dialog, sedangkan Islam tidak dianggap sebagai calon yang wajar atau memungkinkan. Tekanan kepada budaya Jawa ini, dan sikap menghindari ajaran Islam, juga ditemukan di antara para penulis Protestan. Harun Hadiwijono, seorang sarjana Protestan yang terpendang dalam studi-studi keagamaan, juga mengambil Jawaisme sebagai judul disertasinya pada 1967 di Free University, Amsterdam, *Man in the Present Javanese Mysticism* (pp. 146-147).

Selain berdasarkan bacaan-bacaan di atas, Steenbrink juga mendasarkan kekhawatirannya kepada pengalaman pribadinya yang kurang menyenangkan. Dalam suatu kesempatan pengislaman temannya, seorang warganegara Inggris yang ingin menikahi seorang Muslimah pribumi,

di Yogyakarta pada tahun 1987, ia menyatakan bahwa temannya itu tidaklah meninggalkan agama Kristen dan pindah ke Islam, melainkan meneruskan dan meningkatkan agamanya dari Kristen ke Islam. Sebab, bagi Steenbrink, "Islam tidaklah mengandung pengertian sebuah sikap meninggalkan agama Kristen, melainkan membersihkan atau menyempurnakannya" (pp. 147-148). Ia juga memuji temannya itu, karena hanya dengan cara itulah ia akan sukses berumahtangga dengan gadis Indonesia yang memandang agamanya, Islam, secara serius. Ketika pernyataannya itu disiarkan koran, seorang pastur Katolik berbicara kepadanya, mengingatkan bahwa ia telah begitu mudah mengidentifikasi budaya Jawa dengan Islam, padahal strategi mereka adalah persis kebalikannya: menekankan pemisahan antara keduanya, dan menegaskan kenyataan bahwa Islam bukanlah aspek yang esensial dalam budaya Jawa (p. 148).

Sudah lama para sarjana Muslim di tanahair merasakan apa yang dinyatakan Steenbrink itu. Namun, sejauh ini, yang mereka—misalnya Azyumardi Azra dan Nurcholish Madjid—kritik adalah studi-studi oleh sarjana-sarjana Barat seperti Clifford Geertz atau Mazhab Cornell pada umumnya, yang oleh sarjana-sarjana Barat sendiri—seperti William R. Roff dan John Bowen—juga sudah dikritik keras.<sup>17</sup>

Karena itu, pernyataan Steenbrink di atas mencairkan stigma yang sudah lama bertahan. Dalam salah satu makalahnya, Nurcholish mengutip panjang-lebar pernyataan di atas. Demikian juga dengan Azyumardi, yang mengungkap kembali perkara ini dalam "Kata Pengantar"-nya untuk edisi Indonesia buku Steenbrink.<sup>18</sup>

Dalam komentar baliknya atas pernyataan Steenbrink dan dikutip Nurcholish itu,<sup>19</sup> Magnis menjelaskan perkara ini, dan ada baiknya dikutip beberapa bagiannya di sini:

Bahwa saya pernah mengadakan penelitian filosofis terhadap kebudayaan Jawa sebenarnya sederhana. Di satu pihak kebudayaan Jawa termasuk budaya besar di dunia. Di lain pihak, saya masuk ke alam Indonesia lewat "pintu Jawa": lama di Jawa Tengah, belajar bahasa Jawa sebelum bahasa Indonesia, sejak 1961 saya selalu hidup bersama Yesuit dan rohaniawan Jawa. Maka, 14 tahun kemudian ... saya merasa sudah waktunya untuk mempelajari salah satu budaya yang ada di Indonesia untuk meningkatkan kontekstualitas pemikiran saya. Tentu saya memilih kebudayaan Jawa. Andaikata saya hidup di Sukabumi, kemungkinan besar saya akan mempelajari budaya Sunda.... Sebagai seorang filsuf, saya akan merasa bersalah besar kalau salah satu kebudayaan besar di dunia, di mana saya hidup, tidak saya pelajari dengan sungguh-sungguh. Maka, selama tiga tahun saya memakai seluruh waktu kosong untuk mengadakan penelitian pustaka. Hasilnya adalah buku *Javanische Weisheit und Ethik ...* yang kemudian saya terjemahkan menjadi *Etika Jawa*.

Mengenai upaya “meminggirkan” Islam dalam buku itu, Magnis menulis:

Dalam buku [*Etika Jawa*] itu, saya tidak membahas agama Islam dan membatasi diri pada Jawa Islam-abangan, tetapi saya tentu tidak menyangkal adanya, juga tidak menyangkal bahwa orang Jawa “abangan” kebanyakan orang Islam. Tetapi saya tidak mengenal alam Islam-santri dan juga tidak memiliki peralatan teoretis untuk menghindari suatu kerancuan antara segi-segi dalam budaya Jawa-santri yang didasarkan ajaran universal Islam dan unsur-unsur asli Jawa. Sebagaimana saya jelaskan dalam buku *Etika Jawa*, saya tidak bermaksud memberikan suatu deskripsi masyarakat Jawa yang ada, melainkan mengkonstruksikan sebuah tipe ideal. Namun saya memperkirakan bahwa kebanyakan unsur dalam apa yang saya sebut “kaidah dasar”, “pandangan-dunia” dan “koordinat-koordinat umum” etika Jawa juga berlaku bagi Jawa-santri, tetapi saya tidak mampu untuk membukukannya. Bahkan saya tidak dapat, dan tidak mengklaim membuktikannya untuk orang Jawa-abangan. Sebuah tipe ideal bukanlah sesuatu yang empiris, melainkan acuan konsepsional yang “nilai” seluruhnya tergantung dari “manfaatnya” bagi mereka yang memakainya untuk memahami masyarakat Jawa....

Menurut Magnis, apa yang kemungkinan besar dimaksud Steenbrink adalah inkulturisasi, yakni masalah “bagaimana mewartakan Injil dalam suatu masyarakat yang sedemikian rupa hingga pesan transkultural (universal) Injil sendiri ... disampaikan.” Menurutnya, inkulturisasi bukan masalah khas Katolik: “Sebenarnya setiap agama yang mau berakar dalam suatu masyarakat, secara eksplisit atau implisit, akan berinkulturisasi.”

Akhirnya, Magnis menutup penjelasannya di atas dengan menyatakan bahwa ia “agak risi kalau sampai perhatian saya terhadap kebudayaan Jawa dicurigai sebagai ‘konspirasi’.” Suatu pernyataan yang saya kira cukup bisa diterima mengingat bahwa, sejauh ini, ia mungkin dapat dipandang sebagai tokoh Katolik paling terbuka menyatakan penerimaan atau keberatannya terhadap isu apa pun yang berkaitan dengan masalah hubungan antaragama. Itu ditunjukkan, misalnya, lewat komentar-komentarnya atas masalah Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama (RUUPA) dan pernyataan Uskup Bello tahun lalu yang menghebohkan, mengenai keinginan rakyat Timor Timor untuk menjadikan provinsi termuda di Indonesia sebagai wilayah khusus bagi umat Katolik. Sedang tokoh-tokoh lain yang disebut Steenbrink, kita tidak tahu bagaimana duduk perkaranya.

Lepas dari apa yang semula dimaksudkan Steenbrink, pernyataan terangnya dalam buku ini terbukti membawa pengaruh positif. Pertukaran informasi yang sangat personal antara Magnis dan Nurcholish jelas membuktikan hal itu. Dan itu merupakan awal mula yang sungguh baik.

### Catatan Kaki

- 1 Lihat, Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), cet. IV, p. 1.
- 2 Lihat, R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Age* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1980), cet. III, terutama pp. 67-103.
- 3 Lihat, Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies on Islam," dalam Joseph Schacht and C.E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, edisi II (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 9-62; dan Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Roger Veinus (Seattle & London: University of Washington Press, 1987). Edisi asli buku yang terakhir, dalam bahasa Prancis, *La fascination de l'Islam*, terbit pada 1980.
- 4 Lihat, Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), terutama bab I, yang diangkat menjadi judul buku, "Islam in European Thought," pp. 7-60.
- 5 Dari kalangan sarjana Barat, karya-karya lain yang dapat dirujuk sekitar tema ini antara lain mencakup: W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1972); W. Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (London & New York: Routledge, 1991); Thierry Hentsch, *Imagining the Middle East*, diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Fred A. Reed (Montreal: Black Rose Book, 1992); dan kumpulan karangan Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993). Sedang dari kalangan Muslim atau Timur, beberapa di antaranya adalah: Hichem Djait, *Europe and Islam*, diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Peter Heinegg (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985); Asaf Hussain, *Western Conflict with Islam: Survey of the Anti-Islamic Tradition* (Leicester: Volcano Books, 1990); dan dua karya Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (New York: Vintage Book, 1979) dan *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981).
- 6 Paparan lebih rinci mengenai masalah ini dapat dibaca dalam Ihsan Ali-Fauzi, "Citra yang Tak Pernah Berubah: Islam dalam Pandangan Barat," dalam *Ensiklopedia Dunia Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, akan terbit).
- 7 Untuk paparan agak rinci mengenai perkembangan terakhir ini, lihat, antara lain, John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992). Khusus mengenai Amerika Serikat, negara adidaya baru yang menang perang, lihat Fred R. von der Mehden, "American Perceptions of Islam," dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 18-31.
- 8 Penggunaan kata "Indonesia" dalam judul buku ini tentu saja tidak tepat. Dalam sebagian besar periode yang dicakup dalam studi Steenbrink (1596-1950), negara Indonesia — siapa pun tahu — belum lahir. Selain itu, "Indonesia" juga lebih kecil dari wilayah yang dibahas Steenbrink. Dalam keterangan tentang identitas bibliografis buku ini di halaman awal, judul yang tertera menggunakan nama "Asia Tenggara" (*Southeast Asia*). Keterangan itu, yang berbeda dengan judul di kulit muka, tetap dipertahankan dalam edisi yang diterbitkan ini, bersamaan dengan beberapa kesalahan memalukan lainnya (misalnya, dalam "Daftar Isi" disebutkan, penulis "Kata Pengantar" adalah Abdul Mukti Ali, padahal yang muncul adalah "Kata Pengantar" H. Aqib Suminto [yang ditulis salah pula: Aqib Sumi-

- not]). Meski lebih tepat dalam cakupan wilayahnya, kata itu juga temuan belakangan. Kata "Dunia Melayu" mungkin lebih tepat. Tetapi, mengingat konteksnya adalah kolonialisme Belanda dan persepsi mereka tentang Islam, kata yang paling tepat digunakan adalah "Hindia Belanda".
- 9 Lihat, Alwi Shihab, "Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia," disertasi doktor pada Universitas Temple, 1995. Bagian-bagian yang relevan dengan keempat pola yang dikembangkan Steenbrink terutama adalah bab II, "The Consolidation of Christianity," dan bab III, "The Dutch Colonial Policy."
  - 10 Karya rintisan lain dalam tema ini bisa dibaca dalam Taufik Abdullah, "History, Political Images and Cultural Encounters: The Dutch in the Indonesian Archipelago," *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 3, 1994, pp. 1-24; dan—khusus mengenai reaksi Muhammadiyah dan tokoh-tokohnya—karya Alwi Shihab yang sudah disebut dalam catatan kaki no. 9 di atas.
  - 11 Untuk paparan yang lebih rinci dan mutakhir mengenai tokoh ini, lihat Azyumardi Azra, "Hadhrâmi Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid `Uthmân," *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2, 1995, pp. 1-34.
  - 12 Paparan lebih rinci dapat dibaca dalam disertasi Alwi Shihab, terutama bab VI, "The Encounter of the Muhammadiyah with the Christian Mission." Bagi Alwi, selain sebagai gerakan pembaruan dan agen perubahan sosial, Muhammadiyah terutama didirikan sebagai penentang aktif misi-misi Kristen. Lihat disertasinya, "Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia," p. xi.
  - 13 Lihat, "Sekapur Sirih dari Pengarang untuk Edisi Indonesia," dalam Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dari bahasa Inggris oleh Suryan A. Jamrah (Bandung: Mizan, 1995), pp. xiii-xvi.
  - 14 Lihat "Apendiks," dalam Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian*, pp. 221-227.
  - 15 Uraian lebih rinci dapat dibaca dalam C.A.O. van Nieuwenhuijze, "The Indonesian State and 'Deconfessionalized' Muslim Concepts," dalam C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia* (The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958), pp. 180-243; dan C.A.O. van Nieuwenhuijze, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," dalam C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies* (The Hague: Monton and Co., 1963), pp. 136-156.
  - 16 Lihat, Bahtiar Effendy, "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia," disertasi doktor pada Ohio State University, Amerika Serikat, 1994.
  - 17 Lihat Azyumardi Azra, "Orientalisme dan Studi Islam Asia Tenggara," *Islamika*, No. 3, Januari-Maret 1994, pp. 108-115; William R. Roff, "Islam Obscured: Some Reflections on Studies of Islam & Society in Southeast Asia," *Archipel* 29 (1985), pp. 7-34; dan John R. Bowen, "Western Studies of Southeast Asian Islam: Problem of Theory and Practice," dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4, pp. 69-85. Untuk kritik-kritik Nurcholish atas Geertz, lihat beberapa tulisan dalam kumpulan tulisannya, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), cet. III.
  - 18 Lihat, Nurcholish Madjid, "Islam di Mata Orientalis," dalam kumpulan karangannya, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), pp. 297-318. Menurut Nurcholish, apa

yang dikatakan Jan Bakker adalah suatu ironi: "Ia mengklaim bahwa agama Hindu, Budha dan Islam gagal menyesuaikan diri dengan budaya Indonesia, sedangkan agama Kristen, terutama Katolik berhasil, namun kenyataannya kegiatan keagamaan Kristen dan Katolik masih harus ditangani atau dipimpin oleh tenaga-tenaga asing seperti Jan Bakker sendiri" (p. 311). Untuk Azyumardi, lihat, Azyumardi Azra, "Memahami Konflik Barat-Islam dalam Era Globalisasi," dalam Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian*. "Dengan demikian," tulisnya, "mengikuti argumen William Roff, guru besar emeritus Columbia University, Islam bukan hanya direduksi dan menjadi kabur (*obscured*), tapi juga memberi peluang lebih besar bagi keberhasilan misionaris" (p. xxii).

- 19 Surat Frans Magnis-Suseno kepada Nurcholish Madjid, 12 Juni 1995. Terimakasih kepada Budhy Munawar-Rachman, murid Magnis di STF Driyarkara yang bekerja pada Yayasan Wakaf Paramadina di bawah Nurcholish, atas kesediaannya memberikan salinan surat ini.

---

Ihsan Ali-Fauzi, *anggota Litbang Redaksi Harian Umum Republika, Jakarta.*