

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 3, Number 1, 1996



THEOLOGICAL RESPONSES TO THE CONCEPTS OF DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS:
THE CASE OF CONTEMPORARY INDONESIAN MUSLIM INTELLECTUALS

Masykuri Abdillah

REACTIONS AND ATTITUDES TOWARDS THE DARUL ARQAM MOVEMENT
IN SOUTHEAST ASIA

Johan Hendrik Meuleman

ISLAM AND THE STRUGGLE FOR RELIGIOUS PLURALISM IN INDONESIA:
A POLITICAL READING OF THE RELIGIOUS THOUGHT OF MUKTI ALI

Ali Munhanif

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 3, Number 1, 1996

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastubu
M. Quraish Shibab
A. Aziz Dahlan
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 Munbanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subban
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.

Politik Indonesia Tahun 1990-an: Kebangkitan Ideologi?

Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia; Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (London and New York: Routledge, 1995),
272 halaman.

Abstract: *This book highlights that there has been a revival of ideology in the Indonesian political arena during the 1990s. The term "ideology" here refers particularly to Pancasila and Islam. According to its author, some aspirations wish to revive Islam as the state and society ideology, while others are persistent in defending Pancasila as the ideology of this nation-state. The differences and conflicts presented in this book give the impression that it takes Indonesian politics back to the 1950s when the Indonesian political climate was colored by ideological rivalries.*

The ICMI (Association of Indonesian Muslim Intellectuals) is seen to represent ideological Islam, while ABRI (The Indonesian Armed Forces) and government bureaucrats with Javanese cultural backgrounds are the supporters of Pancasila. This book affirms the thesis that Indonesian politics is dominated by ideological or aliran conflicts between Islam and Javanese culture, or between the aliran of santri and abangan or priyayi. At the same time, it rejects the thesis of the de-aliran-ization of politics in New Order Indonesia. Apart from the impact of the enactment of Pancasila as the sole basis for social and political organizations, the influence of the ideas of the desacralization of politics, which is encouraged by the renewers, seems to be neglected.

Pulling Islam into the political arena, Abdurrahman Wahid, who energetically rejects "Islam as a political ideology", tends to be secularized, and placed in confrontation ideologically with the ICMI, which the author believes to represent the "ideological Islam". The tendency to emphasize Islam as a political ideology is apparent throughout the book; this results in the exclusion of certain groups, especially those which are not in favor of ICMI, from the ummah entity.

Having "secularized" Wahid and "Islamized" ICMI, the author of this book exaggerates Wahid's opinion that ICMI's main concern is the Islamization of Indonesian society and the state. Unfortunately, this is not located within a structural context i.e., the positions of Wahid and ICMI in relation to the power elite. "Islamizing" society and the state is simply

defined by the author as an attempt to develop these two entities on the basis of Islamic teachings, which eventually brings about exclusivity on the part of Muslims. In order to support this argument, the opinions of some of ICMI's proponents, especially those who prefer Islam to other ideologies, including Pancasila, are underlined. This book also describes at length some of ICMI's elites who are of the opinion that the Christian group forms a serious threat to the existence of Indonesian Muslims.

The author of this book also puts forward the opinion of ABRI and secular nationalists that ICMI is a sort of "Trojan horse" for Islamic activists; they are willing to be coopted by the state for the sake of a further objective: Islamic society and government. Using this framework, the elite of the New Order, especially President Suharto himself and ABRI, are defended as representatives of the abangan or syncretic priyayi group. Meanwhile, Forum Demokrasi (Fordem — Democratic Forum) and other pro-democracy groups are regarded as representing the ideology of secular liberal democracy, which, according to the author, is incompatible with Islam. The book also mentions certain factions in ABRI which regard liberal democracy as a potential threat to Pancasila.

At a glance, this book is aimed at supporting Wahid's ideas. However, it is more a "manipulation" of his ideas for the sake of the author's implicit assumption that Pancasila is contradictory to Islam. The whole contents of the book are mainly intended to prove that Wahid is a true defender of the idea of secular liberal state which contradicts Islam, or a consistent defender of Pancasila which is also incompatible with Islam. As such, this book tends to obscure Wahid's basic ideas that Pancasila is neither contradictory to Islam nor to democracy. According to Indonesian Muslim intellectuals such as Wahid, Pancasila is an actualization of Islamic values within the context of the Indonesian nation-state. Intellectuals of other religious denominations are also of the same opinion about Pancasila. According to Wahid, and Indonesian Muslim intellectuals in general, democracy is the most realistic political system for the contextualization of Islamic political aspirations and ideals in the modern world. Indeed there are some Muslim groups, which contrast Islam and democracy, but they only constitute a minority and are not influential in the political discourse of Indonesian Muslims.

The enthusiasm to view ICMI as an ideological Islamic power is not sufficiently supported by empirical data. Of course, there are some elites in ICMI who try to make Islam an ideology, but, supposing they do exist, they do not constitute the mainstream. They instead face the mainstream aspirations i.e., the combination between moderate and inclusive Islam such as that displayed by Nurcholish Madjid and Sutjipto Wirosardjono, and transformist Islam exemplified by Dawam Rahardjo and Adi Sasono, as well as the bureaucrat element (the President, Vice President and some cabinet ministers) which is influential on ICMI.

سياسة إندونيسيا في التسعينات: اليقظة الإيديولوجية؟

الخلاصة: هذا الكتاب يتلخص في أنه في عصر العهد الجديد حدث ما يسمى باليقظة الإيديولوجية. فالمقصود بالإيديولوجية هنا هي المبادئ الخمسة (Pancasila) والإسلام معا. من ناحية يوجد الطموح الذي يأمل رجوع الإسلام حضوريا كإيديولوجية الدولة والمجتمع، ومن ناحية أخرى توجد رغبة تريد الاحتفاظ بالمبادئ الخمسة كإيديولوجية الدولة الوطنية. فإن الاختلاف والتضاد اللذين يذكرهما هذا الكتاب يعطيان أثرا قويا كأن التاريخ السياسي الإندونيسي يعود ثابتا إلى عهد الخمسينات حيث السياسة الإندونيسية كثيرا ما تحدها المنافسة الإيديولوجية.

وينظر إلى الذي ينوب عن الإيديولوجية الإسلامية فهي رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين (ICMI) بينما الذي ينوب عن المبادئ الخمسة هو أولا القوات المسلحة (ABRI) والحكومة التي ثقافتها الأساسية جاوية، ولأجل ذلك فهذا الكتاب يقوى رأيه بأن السياسة الإندونيسية يسيطر عليها التنازع الإيديولوجي أو المذهبي بين الإسلام والثقافة الجاوية، أو بين التيار الذي يعتنقه santri، abangan، و priyayi. وهذا يدل على رفض الرأى الذي ينظر إلى اللاإيديولوجية السياسية الحية في إندونيسيا العهد الجديد. وإلى أثر برنامج اللاتقديسية السياسية التي قام بها المجددون طيلة هذه المدة تنظر إليها - كما

يظهر- كأنها مهمة، بجانب أثر تثبيت المبادئ الخمسة كالأساس الوحيد للمنظمات الاجتماعية السياسية والمنظمات الشعبية. وبإعادة الإسلام إلى الساحة السياسية، فبعد الرحمن وحيد (Abdurrahman Wahid) المعارض للإسلام كإيديولوجية سياسية- فى هذا الكتاب- يميل إلى جعله علمانيا وأخيرا مواجهته مع رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين التى تنوب عن الإيديولوجية الإسلامية. والميل لتركيز الإسلام كإيديولوجية سياسية يشعر به جد الشعور حتى المسلمين والكتل الإسلامية الأخرى التى لا تنضم أو تؤيد لرابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين يظهر كأنهم معزولون عن مجموعة الأمة الإسلامية.

بعد جعل علمانية عبد الرحمن وحيد وإسلامية رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين، فهذا الكتاب يعلى من شأن آراء عبد الرحمن وحيد الذى ينظر إلى رابطة المثقفين الإندونيسيين كأنها كتلة ذات رغبة فى إدخال المجتمع والدولة فى الإسلام، ولكن رأى عبد الرحمن وحيد هذا لم يوضع فى صبغة الوضع البنائى لعبد الرحمن ورابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين فى صلة مع السلطة. وإدخال المجتمع والدولة فى الإسلام- فى هذا الكتاب- يفهم هكذا كمسعى لبناء المجتمع والدولة على أساس التعاليم الإسلامية حتى يعطى أثرا كأن الأمة الإسلامية يعزلون عن محيط الدولة القومية. ولاحتضان هذه النظريات فهذا الكتاب يظهر سادة رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين يعتقدون بأن الإسلام-حقا- يجب أن يكون أكثر أهمية فى الحياة الدولية للشعب الإندونيسى من الإيديولوجيات الأخرى. بما فى ذلك المبادئ الخمسة. وكذلك هذا الكتاب يركز على هؤلاء السادة من رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين الذين أظهروا أن الكتلة المسيحية تعتبر تهديدا حازما إزاء وجود الأمة الإسلامية الإندونيسية. وهذا الكتاب كذلك يؤكد نظريات القوات المسلحة والكتلة الوطنية العلمانية التى ترى أن رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين كحصان الرهان للعاملين الإسلاميين الذين هم

على استعداد أن تعينهم الحكومة في عضويتها طالما يستطيعون الوصول إلى آمالهم البعيدة وهي مجتمع ودولة إسلاميين. في هيكل هذا، فإن سادة العهد الجديد ولاسيما الرئيس سوهارتو (Soeharto) والقوات المسلحة يوضعان في كتلة أكثر تمثيلاً للعوام والاستقرائية الجاوية. في حين ذلك كانت الجبهة الديمقراطية والكتلة المؤيدة لها تنظر إليها كأنها تنوب عن الإيديولوجية الديمقراطية الحرة العلمانية التي لا تنسجم والإسلام. ومن ناحية أخرى يركز الرأى في أوساط القوات المسلحة بأنها ترى إلى الديمقراطية الحرة وكأنها تهدد المبادئ الخمسة.

هذا الكتاب أبهم النظرية الأساسية لعبد الرحمن وحيد وهو أن المبادئ الخمسة لا تتعارض والإسلام وكذلك الديمقراطية الحرة. والمبادئ الخمسة بالنسبة للمثقفين المسلمين الإندونيسيين ما هي إلا شكل لتحقيق القيم الإسلامية فى صبغة دولة شعبية إندونيسية. فى الحق هنالك بين المثقفين والكتلة الإسلامية هؤلاء الذين يجعلون الإسلام يواجه الديمقراطية ولكن هؤلاء هم الكتلة الأقلية التى ليس لها نفوذ قوى فى مسائل سياسة الأمة الإسلامية الإندونيسية.

إن الحماس لتصوير رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين كقوة إسلامية إيديولوجية كذلك لا تؤيدها حجة مؤكدة كافية. فعلا هناك وجود إمكانية إرادية لجعل الإسلام إيديولوجية فى وسط رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين، ولكن هذا - إن كان موجودا- لن يكون رغبة أغلبية، إنه سيتعارض والمجرى الأغلبى يعنى الاختلاط بين الأمل الإسلامى المتواضع ويشمل ذلك مثلا ما تقدم به نور خالص مجيد (Nurcholish Madjid) وسوتشيتو ويروسرجونو (Sutjipto Wirosardjono) الأمل الإسلامى المحول (transformist) مثل ما لدى دوام راهرجو (Dawam Rahardjo) وأدى ساسونو (Adi Sasono) والعنصر الإدارى الأكثر فاعلية فى رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين (من رئيس الجمهورية ونائبه إلى جملة من الوزراء).

Buku ini merupakan hasil penelitian penulis yang berlangsung sejak 1990 hingga 1994, suatu masa yang banyak diwarnai perbincangan dan *move* politik kelompok-kelompok Indonesia, termasuk dari kelompok Islam. Masalah yang ditelaah dalam buku ini adalah wacana tentang Pancasila. Bagaimana Pancasila ditafsirkan oleh kelompok-kelompok tersebut dengan segala implikasinya terhadap masalah kebangsaan secara luas.

Menurut pengakuan Ramage, penulis buku ini, awalnya ia memandang Pancasila sebagai ideologi yang tidak menarik, tidak lebih dari sekedar alat legitimasi elite kekuasaan Orde Baru. Tapi setelah diperhatikan secara seksama, kesan seperti itu ternyata keliru. Pancasila ternyata telah menjadi wacana yang menarik dan penting dikaji. Pancasila ternyata berada di atas kepentingan elite kekuasaan. Ia menjadi wacana sentral dalam politik Indonesia, melibatkan berbagai kelompok dan kepentingan. Perdebatan penafsiran atas Pancasila tak terhindarkan. Masing-masing kelompok hendak menyatakan diri mereka Pancasilais. Melihat Pancasila sebagai wacana ini yang membuat telaah atas Pancasila dalam buku ini menjadi menarik, terutama ketika dalam wacana ini ditampilkan kelompok-kelompok yang banyak mendapat perhatian utama dalam sejarah politik Indonesia: ABRI, nasionalis sekuler, dan Islam. Kelompok-kelompok ini dipotret bagaimana mereka menafsirkan Pancasila. Potret macam ini sudah banyak, namun yang baru dari buku ini adalah konteksnya yang sangat aktual: awal tahun 90-an ketika Pancasila secara resmi telah diakui sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan berbangsa dan bernegara Republik Indonesia.

Untuk memahami wacana Pancasila tahun 90-an, penulis kembali melihat sejarah kelahiran Pancasila hingga ia diterima sebagai asas tunggal (bab I). Mengenai ini tidak ada informasi dan argumen baru dalam buku ini. Namun di penghujung bab ini, Ramage menyatakan adanya ancaman terhadap tafsiran dominan pemerintah atas Pancasila di tahun 90-an, yakni dari Islam dan gerakan demokrasi liberal (h. 44). "Islam" dalam buku ini diwakili oleh Abdurrahman Wahid (Wahid) dan ICMI, dan gerakan demokrasi liberal oleh Forum Demokrasi (Fordem) yang juga dipimpin oleh Wahid.

Abdurrahman Wahid dan NU

Mengawali paparannya, Ramage mengutip pernyataan Wahid: "Tanpa Pancasila kita tidak akan punya negara. Pancasila adalah seperangkat prinsip dan akan hidup selamanya. Ia merupakan ide

negara yang harus kita miliki, yang harus kita pertahankan. Pancasila ini akan aku pertahankan dengan seluruh jiwa ragaku. Walaupun ia dikebiri oleh angkatan bersenjata atau dimanipulasi oleh orang-orang Islam, [ataupun] disalahgunakan oleh keduanya” (h. 45).

Kutipan itu menunjukkan bagaimana komitmen Wahid pada Pancasila, dan kemudian mencoba membangun pandangannya sendiri tentang Pancasila yang berbeda dengan pandangan ABRI ataupun kelompok Islam lain. Karena itu, berbeda dengan banyak kalangan di Indonesia, Wahid tidak merasa jenuh dengan membanjirnya ungkapan-ungkapan, terutama dari pemerintah, mendesaknya melaksanakan Pancasila. Wahid memandang mendesak melakukan tafsiran tandingan atas Pancasila yang selama ini didominasi pihak pemerintah.

Ada beberapa pertimbangan dan landasan yang dikemukakan buku ini kenapa Wahid memandang Pancasila sebagai ideologi yang paling pas bagi negara-bangsa Indonesia.

Pertimbangan teologis. Dengan mengikuti tipologi pemikiran Islam Indonesia yang dikembangkan oleh Greg Barton,¹ Ramage memasukkan Wahid ke dalam kelompok Islam *neo-modernis* bersama-sama dengan Nurcholish Madjid, Djohan Effendy, dan Ahmad Wahib. Kelompok ini, termasuk Wahid, percaya bahwa Islam mengajarkan tentang pluralisme, menerima kenyataan adanya kelompok-kelompok agama lain. Dalam konteks Indonesia yang plural, termasuk dalam agama, komitmen atas pluralisme ini membuka ruang untuk mengakomodasi Pancasila sebagai ideologi negara, dan untuk membedakan Islam dari politik. Komitmen teologis ini juga memberikan landasan bagi demokrasi, dan bahkan nilai-nilai demokrasi dipandang sejalan dengan semangat Islam. Namun buku ini tidak mengelaborasi doktrin-doktrin Islam mana yang dijadikan landasan untuk mendukung komitmen Wahid atas pluralisme dan demokrasi tersebut.

Landasan faham kebangsaan. Menurut Wahid, Islam dan nasionalisme tidak bertentangan. Islam, katanya, dapat berkembang secara spiritual dalam suatu negara nasional yang tidak didasarkan pada Islam secara formal. Pandangan di kalangan NU seperti ini, menurut Wahid, membuat ABRI dan kelompok non-Islam simpatik dan apresiatif pada NU. Buku ini juga menyinggung latar belakang sejarah yang membuat Wahid punya komitmen kuat pada Pancasila, yakni peran NU dalam menjadikan Pancasila sebagai ideologi negara. Sukarno sebagai pemimpin bangsa waktu itu meminta saran NU, terutama dari Wahid Hasyim, ayah Wahid, sehubungan dengan

keinginan untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi negara. Sejarah memang mencatat bahwa Wahid Hasyim merupakan salah seorang pemimpin umat yang sangat besar jasanya bagi penerimaan Pancasila sebagai ideologi negara. Kata penulis, peran ayahnya ini menumbuhkan sentimen dan kebanggaan pada Wahid hingga ia punya komitmen kuat pada Pancasila (h. 53).

Meletakkan Islam dalam konteks kebangsaan (nasionalisme) bukan tanpa tantangan dan persoalan dari umat Islam sendiri, sebab di kalangan umat Islam masih banyak yang tidak bisa menerima konsep semacam ini. Kata Wahid: “NU terikat pada konsepsi nasionalisme yang sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945. NU telah menjadi *pioneer* dalam urusan ideologi. Begitulah walaupun seluruh dunia Islam masih mempersoalkan hubungan Islam dan nasionalisme. Semua penulis dari Arab Saudi memandang nasionalisme sebagai bentuk sekularisme. Mereka belum memahami bahwa nasionalisme seperti di Indonesia tidak sekuler, melainkan menjunjung tinggi peran agama” (h. 53).

Komitmen Wahid dan NU yang dipimpinnya pada Pancasila dan negara-bangsa Indonesia dapat dilihat dari sejarah penerimaan umat Islam atas Pancasila sebagai asas tunggal. Ketika Presiden Suharto mengusulkan Pancasila dijadikan satu-satunya asas kehidupan berbangsa, umat Islam tidak mudah menerimanya. Namun NU di bawah kepemimpinan Wahid membuat terobosan progresif, menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas berbangsa tersebut. Nilai politik dari terobosan NU ini luar bisa besarnya bagi hubungan keislaman dan keindonesiaan, dan tidak heran kalau Menteri Agama waktu itu, Munawir Sjadzali, memandang terobosan itu sebagai “kompromi yang brilian”, dan pemerintah berhutang besar pada NU (h. 54). Sebab kompromi ini kemudian digunakan pemerintah untuk meyakinkan ormas-ormas dan kelompok-kelompok agama lain bahwa penerimaan atas Pancasila sebagai satu-satunya asas tersebut tidak berarti “sekularisasi”, dan bukan pula menjadikan Pancasila sebagai agama sipil (h. 53).

Presiden Suharto sendiri mengakui bahwa NU adalah yang pertama dalam menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas berbangsa dan bernegara. Pengakuan ini mengandung makna bahwa NU telah berperan besar dalam menghapuskan rasa curiga antara umat Islam dan pemerintah Orde Baru yang telah berlangsung dalam dua dekade sebelumnya (h. 53).

Penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal diwujudkan secara lebih

nyata oleh NU dalam wilayah politik praktis ketika ia menyatakan menarik diri dari ikatan formal dengan partai-partai politik. NU dinyatakan “kembali ke khittah 1926”, dengan khittah mana NU didirikan sebagai organisasi sosio-kultural, bukan organisasi politik. Dengan menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas partai politik, maka secara ideologis tidak ada lagi perbedaan signifikan antara PPP, PDI, dan Golkar.

Keinginan NU untuk menarik diri dari partai-partai politik secara formal juga didasarkan atas faktor-faktor politik yang menurut Wahid mengalir secara langsung dari strategi depolitisasi Orde Baru. Menurutnya, karena pengasingan pemerintah yang tak henti-hentinya atas politik Islam dan penggunaan Pancasila untuk membatasi dan melegitimasi perilaku politik partai-partai tahun 70-an dan awal 80-an, NU memutuskan untuk meninggalkan politik formal. Kalau NU, kata Wahid, membiarkan dirinya berada dalam struktur formal maka ia akan semakin kompromi dan tidak mampu melindungi kepentingan-kepentingan lembaganya atau kepentingan-kepentingan umat. NU juga tidak akan bisa memberikan sumbangan pada wacana pembangunan dan politik secara independen. Politik formal, menurutnya, yang diperkenankan pemerintah dibuat untuk mendukung program pembangunan Orde Baru dan hanya untuk mengharamkan perilaku politik yang independen di luar pemerintah. Maka, kata Wahid, untuk mencegah kontrol dan manipulasi pemerintah, NU memutuskan meninggalkan politik. Keputusan ini merupakan respons atas upaya-upaya de-politisasi pemerintah, termasuk monopoli atas Pancasila. Kata Wahid: “... untuk menghambat penafsiran pemerintah atas Pancasila sebagai ideologi yang serba mencakup dan mendominasi, pandangan alternatif atas Pancasila harus dikembangkan. Dan visi Pancasila hanya dapat dikembangkan di luar [wilayah] politik [formal]” (h. 56). Dalam hal ini NU merasa dipenjara secara ideologis dalam struktur kekuasaan “demokrasi Pancasila” yang diciptakan Orde Baru. NU dan Wahid, kata Ramage, menolak monopoli Presiden Suharto atas penafsiran dan penerapan Pancasila (h. 56).

Rapat Akbar yang digelar NU di bawah kepemimpinan Wahid pada 1992 yang lalu, juga dipandang sebagai upaya untuk menunjukkan sikap dan pandangan tandingan tersebut. Di samping itu, kata Ramage, ada beberapa sasaran lain dari Rapat Akbar tersebut (hh. 57-8). *Pertama*, menunjukkan sikap menolak atas pencalonan kembali Presiden Suharto waktu itu. Ini sejalan dengan sikap NU yang bukan

kekuatan politik formal, dan karena itu tidak pada tempatnya untuk mendukung terpilihnya kembali Suharto sebagai Presiden. Namun penolakan ini tidak berarti NU menentang Pancasila, dan karena itu pernyataan sikap loyal pada Pancasila perlu ditegaskan. *Kedua*, Rapat Akbar dimaksudkan sebagai sikap prihatin atas terbentuknya ICMI. Rapat Akbar merumuskan upaya untuk menunjukkan bahwa Wahid, yang punya visi Islam inklusif dan memandang mendesaknya demokrasi, didukung oleh umat. Masih ada di antara umat yang tidak terkooptasi pemerintah, yang punya keinginan menegakkan demokrasi dan toleransi dalam beragama. *Ketiga*, Rapat Akbar dimaksudkan sebagai pernyataan bahwa NU prihatin dengan munculnya sektarianisme dan fundamentalisme, dan upaya pemerintah selama ini untuk memisahkan agama dan negara berada dalam ancaman. *Keempat*, Rapat Akbar juga untuk menunjukkan bahwa Wahid masih mendapat dukungan dari kalangan NU setelah muncul kritik dari dalam NU sendiri sehubungan dengan keterlibatan Wahid di Forum Demokrasi (Fordem). Sejumlah kalangan di NU mengkhawatirkan keterlibatan Wahid di Fordem akan mempersulit hubungan NU dan pemerintah, dan ini akan menurunkan dukungan warga NU atas Wahid. Wahid dengan Rapat Akbar ini membantah kekhawatiran tersebut. Rapat Akbar menunjukkan bahwa Wahid tetap didukung warga NU.

Kalau pemerintah mengklaim dirinya sebagai wujud dari pelaksanaan Pancasila, maka Wahid membantahnya ketika ia mengatakan bahwa perwujudan dari semangat Pancasila yang “benar” adalah pemerintahan yang adil, yakni pemerintahan yang melindungi kebebasan berbicara, bergerak, berserikat, dan pemerintahan yang menjamin persamaan di hadapan hukum. Ini, kata Wahid, tidak nampak pada pemerintah yang sekarang, karena pemerintahan yang sekarang tidak mempertimbangkan perlunya aspek demokrasi dari pemerintahan (h. 61). Pemerintahan sekarang, lanjut Wahid, hanya berkepentingan untuk menggunakan Pancasila untuk memperluas legitimasinya dan menghindari perwujudan suatu masyarakat yang adil dan demokratis.

Wahid memperingatkan apa yang dipandang sebagai kecenderungan ke arah “re-konfessionalisasi” politik dan runtuhnya toleransi keagamaan. Gejala ini ditunjukkan oleh berdirinya ICMI. Bagi Wahid ICMI tidak lebih dari manipulasi atas Islam untuk mendukung pemerintah. Para aktivis ICMI membiarkan diri mereka dimanipulasi Presiden Suharto, karena mereka punya cita-cita lebih jauh, yakni

mengislamkan pemerintah dan masyarakat (h. 64). Apa yang dimaksud dengan “mengislamkan” masyarakat dan pemerintah adalah kebijakan, program dan hukum yang dibuat pemerintah didasarkan atas nilai-nilai Islam. Semangat ini bagi Wahid tetap merupakan upaya untuk mendirikan negara Islam di Indonesia (h. 64). Karena itu, kata Wahid, ia berbeda dengan Amien Rais yang ingin membangun suatu masyarakat Islam. Bagiku”, kata Wahid, “masyarakat Islam di Indonesia berlawanan dengan Undang-undang [Konstitusi] karena ia akan membuat masyarakat non-Muslim sebagai warga negara kelas dua. Tapi “masyarakat *Indonesia*” di mana umat Islam kuat —berarti (warga non-Muslim) berjalan baik” (h. 64). Bagi Wahid ICMI berbahaya, bukan karena ia organisasi Islam baru, tapi karena perilaku anggota ICMI dan perilaku Presiden Suharto dalam menggunakan ICMI bagi tujuannya— yang non Islam. ICMI, menurutnya, mengembalikan Islam dan agama ke arena politik setelah dua dekade de-konfessionalisasi politik berlangsung (h. 64).

Lebih dari itu, menurut Wahid, strategi aktivis-aktivis ICMI, yang mengambil keuntungan dari digunakannya Presiden Suharto, akan meningkatkan kekhawatiran ABRI dan meningkatkan kekhawatiran ABRI pada fundamentalisme Islam (h. 64). Kata Wahid, ABRI sangat curiga pada ICMI, dan ABRI memandangnya sebagai manipulasi Presiden Suharto untuk memperkuat posisinya *vis-a-vis* Angkatan Bersenjata. Menurutnya, kegiatan-kegiatan, pernyataan-pernyataan, dan kehadiran aktivis Islam ‘yang naif’ di ICMI, bisa mengundang tindakan ABRI atas umat Islam. Ia khawatir bahwa ICMI akan memberikan alasan bagi ABRI untuk membungkam Islam. Persepsi bahwa Islam mengancam Pancasila akan dimanipulasi Angkatan Bersenjata untuk mencuatkan isu adanya ancaman-ancaman terhadap Pancasila dan dengan demikian memperkuat gambaran ABRI sebagai kekuatan penting melawan ekstrim kanan, dan mencuatkan kesan ia pembela negara Pancasila. Kata Wahid, kalau ABRI menekan aktivis Islam, karena punya agenda politik yang tidak sejalan dengan semangat Pancasila yang toleran dan inklusif, maka respons yang berlebihan akan mendorong bangkitnya fundamentalisme atau sektarianisme (h. 65). Pada akhirnya ini akan menjadi alasan bagi ABRI untuk semakin memperkuat keterlibatannya di arena politik. Karena itu argumen ICMI bahwa kehadirannya dalam rangka Islamisasi pemerintahan dan masyarakat bisa berakibat secara tak sengaja pada pemunduran upaya-upaya demokratisasi dengan memberikan alasan bagi angkatan bersenjata untuk terus membatasi

semua bentuk aktivitas politik yang independen, apakah itu dari kelompok Islam ataupun lainnya.

Wahid menggunakan istilah "politik de-konfesionalisasi" untuk menunjuk pada pemutusan (*de-linking*) politik yang berbasis massa dari agama. Istilah ini, menurut Ramage mirip dengan istilah yang digunakan elite Orde Baru, yakni "depolitisasi" atau "deideologisasi" politik. Dalam hal ini Wahid menolak politik yang lebih berbasis "konfesional" (keagamaan). Namun demikian politik de-konfesionalisasi tidak membenarkan struktur politik sekarang yang dipandang otoritarian dan sempit, yang disebut "demokrasi Pancasila" (h. 65).

Karena NU berargumen dengan nama Pancasila dan UUD 1945, maka, kata Ramage, pemerintah susah untuk mendelegitimasi NU. Dengan landasan Pancasila tersebut, NU memandang bahwa untuk merealisasikan negara yang berdasarkan Pancasila, Pancasila tidak boleh digunakan pemerintah hanya untuk melegitimasi sistem politik sekarang yang otoritarian. Menurut Wahid akar munculnya politik Islam dan politik sektarian adalah sistem politik yang diciptakan Orde Baru sendiri dan tuntutan-tuntutan politik individual Presiden Suharto. Walaupun Wahid mendukung politik de-konfesional, ia memandang bahwa sistem politik yang dikontrol secara ketat hingga individu-individu tidak punya saluran yang cukup untuk mengekspresikan kritrik-kritik mereka, maka masyarakat dipaksa bergantung pada agama dalam berpolitik (h. 70).

Dalam buku ini juga diungkapkan tentang surat Wahid pada Presiden Suharto, yang ditulis sehari setelah perhelatan Rapat Akbar tersebut. Surat ini dapat dipandang semacam laporan Wahid tentang Rapat Akbar kepada Presiden. Dilaporkan bahwa Rapat Akbar tersebut berhasil kalau dilihat dari kepentingan intern NU, yakni konsolidasi ummat yang dipimpin Wahid. Rapat Akbar menunjukkan bahwa Wahid masih didukung warga NU. Tapi Rapat Akbar tersebut dipandang tidak mencapai sasarannya kalau dikaitkan dengan konteks kehidupan sosial-politik di luar NU. PB NU dipandang tidak berhasil memperoleh dukungan bagi tegaknya visi Islam Indonesia yang terbuka dan plural. Kata Wahid dalam Surat tersebut, "kalau kita mengikuti diskusi-diskusi dan perdebatan-perdebatan sekarang di masjid-masjid dan dan majlis-majlis Islam lainnya, jelas bahwa isu-isu sektarianisme, misalnya ketakutan pada 'gerakan Kristenisasi' dan semacamnya, menonjol dalam masyarakat" (h. 66). Kegagalan NU ini, lanjutnya, "akan membangkitkan sikap masa

bodoh yang dapat membahayakan kesatuan bangsa” (hh. 66-7).

Rapat Akbar tersebut tidak mampu mendatangkan massa NU dalam jumlah yang lebih besar dari yang diharapkan (2 juta). Yang hadir hanya ratusan ribu. Kurang banyaknya massa yang hadir, menurut Wahid, membuat Rapat Akbar tersebut kurang punya kekuatan massif untuk mendukung visi kebangsaan yang demokratis dan pluralistik seperti yang hendak ditegaskan dalam Rapat Akbar tersebut. Wahid menyatakan bahwa kegagalan untuk mendatangkan massa dalam jumlah besar tersebut karena pihak keamanan menghalanginya (h. 67). Karena itu Wahid menyalahkan pemerintah yang dipandangnya menghalang-halangi NU menyatakan komitmennya pada masyarakat Indonesia yang plural dan terbuka. Kata Wahid, NU berusaha keras membangun legitimasi bagi perspektif keagamaan yang berorientasi kebangsaan di Indonesia. Karena pemerintah menghalangi usaha ini, tulisnya, maka bukan tanggung jawab NU lagi untuk membantu mengarahkan bangsa pada jalan yang toleran dan pluralistik, dan pemerintah sendiri ‘lah yang harus bertanggungjawab dengan masalah bangkitnya sektarianisme dan intoleransi keagamaan.

Wahid menutup suratnya tersebut dengan mengatakan bahwa masa depan politik Indonesia bisa menjadi seperti di Aljazair. Kemungkinan ada upaya untuk mendirikan negara Islam di negara Indonesia sekarang yang juga akan mengancam kelanjutan pembangunan ekonomi nasional (h. 67). Secara lebih jelas Wahid menyatakan apa yang dimaksud dengan analoginya tersebut: ada di antara umat Islam, terutama yang bergabung dalam ICMI, yang kelihatan mendukung demokrasi dan de-militerisasi politik nasional Indonesia. Padahal sebenarnya tidak demikian. Mereka sebenarnya hanya memanipulasi Islam, menggunakan proses demokrasi untuk mendirikan negara Islam. Dengan demikian demokrasi hanyalah jalan, yang bakal ditinggalkan nanti setelah tujuan utamanya tercapai (h. 68). Karena itu, bagi Wahid, ICMI pada dasarnya “kuda Troya.” Yakni, penerimaan atas Pancasila oleh para aktivis ICMI hanyalah taktik untuk memasuki pemerintahan, yang dari dalam sana kemudian dilakukan Islamisasi politik.

Walaupun Wahid memberikan argumen kebangsaan dalam rangka Rapat Akbar tersebut, Presiden Suharto tidak berkenan dengan Rapat Akbar tersebut. Ini bisa difahami, karena, kata Ramage, walaupun Presiden menginginkan dukungan umat Islam atas negara Pancasila, ia tidak menghendaki adanya organisasi sosial yang independen seperti

yang Wahid upayakan dengan NU-nya (h. 69). Dengan mengutip pandangan Petisi Lima Puluh, kata Ramage, Presiden Suharto memandang bahwa kekuasaannya, pemerintahannya, dan Pancasila adalah satu dan sama (h. 69), dan karena itu, walaupun NU menyatakan kesetiiaannya pada Pancasila dan pada Orde Baru, ia tetap dipandang tidak seria ketika NU menolak untuk mencalonkan kembali Presiden Suharto untuk masa lima tahun berikutnya (h. 69).

Keprihatinan Wahid atas akomodasi pemerintah dengan ICMI adalah terulangnya kembali politik Indonesia tahun 50-an, di mana faksi Islam dipandang menghendaki mendirikan negara Islam. Tidak bisa dipungkiri memang Wahid adalah seorang figur politisi dan NU terus terlibat dalam politik. Tapi perpolitikan Wahid, kata Ramage, tidak dalam rangka mendirikan negara Islam tersebut, melainkan tetap dalam rangka negara Pancasila. Menguatnya Islam politik membangkitkan kekhawatiran ABRI, dan ABRI kemudian punya alasan untuk tetap dominan di arena politik untuk menjamin kelangsungan negara Pancasila dan sekaligus melindungi kelompok-kelompok minoritas. Ini memprihatinkan kelompok demokrat, yang menghendaki demokrasi semakin menjelma dalam politik Indonesia. Bagi Wahid, NU merupakan penghubung yang ideal bagi kelompok-kelompok tersebut. Ini karena ABRI memandang NU sebagai wakil yang sah dari umat (h. 71).

Menurut Ramage, Wahid menginginkan Islam menjadi kekuatan bagi perubahan secara damai dalam transisi menuju masyarakat demokratis. Tapi dengan munculnya ICMI dan manipulasi Islam oleh Presiden Suharto, potensi Islam untuk tujuan tersebut, kembali ditekan ABRI dengan alasan Islam yang dihadirkan "anti-Pancasila".

Masa depan politik Indonesia bagi Wahid adalah politik yang demokratis, berkurangnya pengaruh ABRI, dan tidak adanya fundamentalisme Islam. Namun demikian, kata Ramage, Wahid berpendapat bahwa ABRI juga telah menerima dasar masyarakat yang demokratis dan liberal, karena ABRI menerima tuntutan Pancasila agar menghormati semua warga negara lepas dari perbedaan agama dan etnik mereka (h. 72). Walaupun ABRI masih menolak demokrasi liberal, Wahid yakin bahwa "logika liberalisme telah ada di sana, dalam sikap ABRI terhadap Pancasila" (h. 73). Karena itu peluang bagi demokratisasi lebih besar lewat kompromi antara ABRI, NU, dan yang lain yang sama-sama memegang visi Pancasila yang inklusif dari pada lewat "Islamisasi" (h. 73).

ICMI: Mewujudkan Masyarakat dan Negara Islam

Pandangan Wahid tentang hubungan ICMI dan Pancasila yang dipaparkan Ramage tersebut boleh jadi merupakan suatu penafsiran. Kebenarannya harus dilihat dari pandangan dan perilaku politik ICMI itu sendiri.

ICMI yang didirikan Desember 1990 yang lalu bukanlah suatu organisasi yang menghimpun orang-orang yang aspirasinya homogen. Heterogenitas dalam ICMI tentu tak bisa dipisahkan dari latar belakang sosial dan kecenderungan mereka masing-masing. Berbeda dengan Adam Schwartz² misalnya, yang membagi anggota dan elite ICMI ini ke dalam kelompok modernis, neo-modernis, dan birokrat, Ramage membaginya ke dalam kelompok "teolog dan sarjana", "politisi", dan "birokrat" (h. 76). Masuk ke dalam kelompok pertama ini M. Dawam Rahardjo dan Madjid. Kedua intelektual ini sama-sama dengan Wahid dipandang Ramage sebagai intelektual yang paling "revolusioner" di antara intelektual Muslim Indonesia. Cuma Ramage tidak mengelaborasi titik temu pemikiran ketiga intelektual ini. Juga tidak dijelaskan kenapa Rahardjo kemudian berseberangan dengan Wahid. Yang menarik dicatat dalam buku ini adalah sikap Madjid terhadap ICMI. Kata Ramage: "Nurcholish [Madjid] ... sejak tahun 1994 telah mengambil jarak dari ICMI dan mengkritiknya karena [ICMI] menjadi terlalu politis" (h. 76).

Ke dalam kelompok kedua (aktivis dan politisi) Rahardjo kembali dimasukkan di samping Rais, Adi Sasono, Sri Bintang Pamungkas, Nasir Tamara, Syamsuddin, dan Imaduddin Abdulrahim. Sementara yang masuk ke dalam kelompok ketiga adalah mereka yang bekerja sebagai aparat pemerintah. Di antaranya tentu saja B.J. Habibie sendiri, di samping sejumlah menteri lainnya. Yang menarik, Ramage memasukkan Sutjipto Wirosardjono ke dalam kelompok ini hanya karena ia pernah menjadi pegawai negeri di BPS (Biro Pusat Statistik). Kalau alasannya ini, maka Madjid (LIPI), Rais (UGM), Syamsuddin (IAIN), dan Pamungkas (UI) juga harus dimasukkan ke dalam kelompok birokrat. Kalau alasannya kesarjanaan formal dan pengetahuan keagamaan (teolog), tentu bukan hanya Madjid dan Rahardjo yang dapat dimasukkan ke dalam kategori pertama. Syamsuddin, Rais, Wirosardjono dan Abdulrahim misalnya juga dapat dimasukkan ke dalam kategori pertama.

Kerancuan kategorisasi aktivis dan elite ICMI ini muncul seringkali akibat dari tidak jelasnya dasar-dasar yang dijadikan alasan untuk kategorisasi: pandangan keagamaan, posisi sosial-politik, sikap politik,

atau apa? Namun demikian Ramage menyajikan informasi dan analisis yang berharga tentang ICMI ini terutama kalau dikaitkan dengan konteks negara Pancasila yang menjadi tema pokok buku ini. Ada beberapa poin penting, kata Ramage, tentang ICMI dalam hubungannya dengan politik Indonesia kontemporer.

Pertama, anggota ICMI memandang organisasinya menyuarakan Islam. Dengan ICMI, kata Ramage dengan mengutip Nasir Tamara, Islam tidak didominasi hanya oleh Wahid, NU, atau Muhammadiyah. ICMI menyatakan suara Islam Indonesia secara lebih bulat.

Kedua, ICMI signifikan secara politik sebagai manifestasi nyata dari perubahan sikap dan pendekatan Presiden Suharto terhadap Islam Indonesia. Presiden Suharto sekarang dianggap lebih siap menerima Islam karena umat telah menerima Pancasila di satu pihak, dan di pihak lain ia membutuhkan dukungan dari umat sehubungan dengan berkurangnya dukungan dari ABRI atas kepemimpinannya. Ramage tidak membantah argumen bahwa Presiden Suharto sekarang menjadi semakin religius, sebagai akibat alamiah dari kehidupan seseorang. Semakin tua seseorang, ia cenderung semakin religius. Karena itu kemudia ia semakin dekat dengan umat Islam. Namun bagi Ramage, semua tindakan Presiden bernuansa politis, lepas dari motif keagamaannya yang lebih pribadi (h. 76).

Ketiga, dukungan atas pembentukan ICMI dari pemerintah terjadi karena Orde Baru memandang bahwa ia menang atas Islam politik. Setelah umat menerima Pancasila sebagai asas tunggal, maka dipandang tidak ada lagi ancaman terhadap kelangsungan negara. Restu dan dorongan atas berdirinya ICMI merupakan suatu hal yang alamiah kalau dilihat secara demokratis, bahwa umat Islam yang mayoritas harus memperoleh perhatian lebih besar dari pemerintah, termasuk dalam mendukung berdirinya ICMI.

Keempat, ICMI menjadi penting karena ia mencoba bicara kepada kelas menengah, kaum terpelajar Muslim kota, yang merupakan aset bagi pembangunan. ICMI merupakan organisasi bagi kaum Muslim modern yang tidak pas lagi diwakili dengan kerangka aliran lama (santri *versus* abangan). Namun demikian, kata Ramage, karena ICMI sangat bergantung pada Habibie dan Suharto, maka suaranya bagi kelas menengah tersebut terbatas.

Setelah menguraikan tentang latar belakang kultural berdirinya ICMI dan juga perubahan sikap Presiden Suharto terhadap Islam, yang telah banyak dibahas penulis-penulis lain,³ Ramage juga memasukkan kasus *Monitor* —tabloid yang dibredel pemerintah

karena menyajikan hasil polling pendapat yang kontroversial, di mana Nabi Muhammad berada pada urutan ketujuh, sedangkan yang menempati urutan pertama adalah Presiden Suharto— sebagai bagian dari rangkaian menguatnya kembali Islam politik bersamaan dengan berubahnya sikap pemerintah atas umat Islam. Bagi Ramage kasus *Monitor* ini memperjelas perbedaan sikap antara Wahid dan orang-orang yang kemudian mendukung ICMI. Kasus *Monitor* dipandang sebagai ujian bagi intelektual Muslim, dan bagi Ramage nampaknya hanya Wahid di antara tokoh-tokoh intelektual itu yang lolos dari ujian. Sikap Wahid atas kasus *Monitor* menunjukkan konsistensinya dengan toleransi, demokrasi, dan sikap mengedepankan hukum bagi pengambilan keputusan. Bagi Wahid, pembredelan bukan jalan ke luar. Kalau umat merasa dilecehkan oleh tabloid tersebut, kata Wahid, kenapa tidak diboikot saja. Lebih jauh Wahid melihat bahwa kasus *Monitor* tersebut telah dibesar-besarkan dan dipolitisasi oleh kalangan Islam tertentu. Kasus tersebut dipandang hanya sebagai kambing hitam. Di balik itu ada semangat bagi “re-konfesionalisasi” politik (h. 88).

“Re-konfesionalisasi” politik, atau “mengislamkan kembali” politik Indonesia, yang dilontarkan Wahid, terutama atas ICMI, menurut Ramage, mendapat pembenaran dari kalangan non-ICMI lain. Ia menyebut ABRI, sejumlah nasionalis sekuler, dan dari dalam birokrasi sendiri (h. 90). Ramage memang tidak menekankan pluralitas di kalangan ABRI, nasionalis sekuler, ataupun birokrat dalam melihat ICMI.

Kalangan ICMI tentu saja menolak keras persepsi bahwa ICMI sedang mengupayakan berdirinya negara Islam. Kalau pandangan-pandangan Madjid dipandang sebagai bagian dari suara ICMI, tidak beralasan untuk mempersepsikan ICMI punya cita-cita ideologis dan politis. Madjid termasuk intelektual paling depan yang menolak formalisasi Islam dalam politik. Tapi kata Ramage, dengan mengutip Wahid, walaupun Madjid menolak gagasan negara Islam di Indonesia, ia mendukung gagasan tentang “masyarakat Islam”, yang bagaimanapun pada hakekatnya sama dengan gagasan “negara Islam” (h. 90). Di sini Ramage tidak menggali argumen Madjid sendiri tentang apa yang dimaksudnya dengan “masyarakat Islam”.⁴

Tendensi Ramage mengabaikan pluralitas di dalam ICMI, walaupun ia menyadari adanya pluralitas tersebut, mendorongnya pada kesimpulan yang sejalan dengan yang dikembangkan kalangan yang tidak senang dengan ICMI. Ramage misalnya, sampai pada kesimpulan

bahwa ICMI adalah “partai politik”, setidaknya “partai politik yang masih berada pada tahap dini” (h. 94). Dengan mengutip sebuah sumber yang dirahasiakan, Ramage mengungkapkan bahwa tujuan ICMI adalah membentuk Masyumi baru (h. 94).⁵ Kritik Aswab Mahasin atas ICMI, bahwa ICMI telah menjadi “*pseudo political party*” dan berperilaku “bagaikan sebuah mesin politik” disimpulkan Ramage pada arah lain yang berkonotasi jelas bahwa ICMI adalah partai politik dan sebuah mesin politik (h. 94).

Ramage menyebut Yayasan Abdi Bangsa dan Harian *Republika* sebagai tanda-tanda yang menunjukkan ICMI sebagai partai politik. Ramage memang berusaha menyajikan pandangan yang dikenal moderat dari kalangan elite ICMI seperti dari Wirosardjono, atau mengutip pandangan-pandangan resmi yang mengesankan ICMI sebagai bagian dari politik yang berdasarkan Pancasila, misalnya dari Munawir Sjadzali, namun kesan ini segera dihapuskannya dengan mengutip pada bagian akhir gagasan-gagasan yang mengesankan bahwa ICMI merupakan wujud dari Islam politik, atau wujud dari cita-cita untuk mendirikan negara Islam. Misalnya dengan mencuatkan gagasan Pamungkas⁶ yang meyakini kehendaknya untuk mendirikan partai Islam, atau menekankan gagasan Din Syamsuddin yang menyatakan bahwa “agama merupakan basis politik yang paling solid, lepas kita suka ataupun tidak” (h. 95).⁷

Dengan memberikan tekanan pada potongan-potongan gagasan tersebut Ramage masuk pada isu “proporsi” dan “Kristenisasi”. Menurutnya, ICMI berkeinginan agar proporsi atas dasar (identitas) agama pada posisi menteri dan anggota DPR diperhatikan. Juga proporsi dalam bidang ekonomi. Karena logika proporsi atas dasar agama yang dijadikan patokan, maka persoalan hubungan Islam dan Kristen dalam konteks politik dan ekonomi nasional menjadi signifikan untuk diketengahkan dalam buku ini. Bahkan pendapat Rais yang menyatakan bahwa “Kristenisasi” sebagai persoalan kunci dalam masyarakat Indonesia (h. 99) menjadi signifikan ditegaskan dalam buku ini. Memang, kata Ramage, Rais dan Abdulrahim yang dulu dikenal kritis terhadap rejim Orde Baru, sekarang bersikap lebih kooperatif. Hal ini tidak lain karena rejim sekarang tidak didominasi orang Kristen dan Katolik. Yang membuat masalah dalam hubungan umat dan pemerintah pada dua dekade Orde Baru, kata Abdulrahim dan Rais, adalah orang-orang Kristen yang terlibat dalam elite Orde Baru. Karena itu kemudian, mereka tidak menyalahkan Presiden Suharto atas sikap represif pemerintah atas umat. Yang

bertanggungjawab dalam hal ini, kata mereka, bukan Presiden tapi menteri-menteri Kristen dan Katolik, terutama Benny Murdani.

Sikap pro status quo dan anti Kristen ini secara samar-samar diparalelkan oleh Ramage dengan sikap mereka terhadap Pancasila. Walaupun Ramage melihat sikap positif elite ICMI atas Pancasila misalnya dengan mengutip pandangan-pandangan Wirosardjono dan Madjid, tapi semangat untuk mengatakan bahwa penerimaan atas Pancasila di kalangan ICMI lebih merupakan taktik dan strategi, sangat terkesan. Kesan ini semakin kuat ketika Ramage mengakhiri bagian tentang "ICMI dan Pancasila" ini dengan pandangan Abdulrahim yang menyatakan "satu-satunya unsur pemersatu yang mungkin bagi bangsa Indonesia adalah Islam, bukan Pancasila ataupun ideologi-ideologi lainnya" (h. 110) dan juga pandangan Rais "Islam adalah perekat yang membantu mengikat bangsa menjadi satu" (h. 110). Pandangan-pandangan dari kedua elite ini dikontraskan dengan pandangan dari seorang kyai NU, Buchori Masruri, yang menyatakan bahwa Pancasila, bukan Islam, yang merupakan rumusan politik hakiki yang diperlukan bagi kesatuan bangsa Indonesia (h. 110).

Deskripsi Ramage tentang ICMI yang mengesankan lebih menekankan keislaman dalam rangka kebangsaan juga dipertajam dengan deskripsinya tentang hubungan ABRI dan ICMI. Ramage tidak memberikan gambaran tentang faksi-faksi di ABRI, mana yang pro dan kontra ICMI. Ia memang mengutip pandangan-pandangan yang mengesankan baiknya hubungan ABRI dengan ICMI, namun kembali menutup bagian ini dengan ungkapan bahwa mayoritas ABRI di bawah Wapres Try Sutrisno bersikap hati-hati atau "curiga" terhadap ICMI. Kehati-hatian ini diartikan dalam konteks apakah ICMI ancaman bagi kesatuan bangsa, doktrin yang selalu dikedepankan ABRI. Bahkan lebih dari itu, Ramage menggambarkan bahwa ICMI sebagai "ancaman" potensial atas Pancasila, merupakan pandangan yang sering diungkapkan di kalangan ABRI. Ini yang membuat hubungan kurang harmonis antara ABRI dan ICMI, walaupun pihak ICMI selalu membantah hal tersebut (h. 132). Kesimpulan Ramage semacam ini didasarkan atas bacaannya bahwa ICMI punya semacam agenda untuk memperkuat negara dan mewujudkan Islamisasi dari atas, dan dalam konteks itu Islamisasi berarti demokratisasi, dan demokratisasi berarti de-militerisasi (h. 112).

Dengan menggambarkan ICMI seperti itu, sudah barang tentu kehadiran ICMI dipandang punya implikasi besar atas wacana politik Indonesia. Implikasi tersebut terutama menyangkut hubungan Is-

lam dan negara-bangsa Indonesia. Kehadiran ICMI dan respons-respons terhadapnya, bagi Ramage, menunjukkan bahwa perdebatan tentang makna politik yang berasaskan Pancasila masih merupakan unsur yang akut dalam wacana ideologi dan politik nasional Indonesia (h. 121).

ABRI

Persepsi masih akutnya perdebatan tentang ideologi negara di Indonesia, juga digambarkan Ramage dengan menghadirkan pandangan-pandangan dari kalangan ABRI: siapa menurut ABRI yang merupakan ancaman atas ideologi Pancasila?

Bagi Ramage ABRI masih memandang Islam sebagai ancaman bagi kehidupan bangsa, walaupun persepsi ini tidak sekuat dalam dua dekade sebelumnya. Kata Ramage, di kalangan elite ABRI sendiri sekarang berkembang pandangan yang lebih positif tentang Islam. Ramage misalnya mengutip pernyataan Try Sutrisno yang menyatakan bahwa pandangan tentang Islam sebagai ancaman bagi bangsa jelas salah (h. 132). Namun demikian Ramage menggambarkan bahwa di kalangan ABRI muncul kekhawatiran dengan ICMI. Pengungkapan Ramage ini memberikan kesan kuat seolah-olah ICMI merupakan kelompok yang paling mewakili umat Islam Indonesia pada tahun 90-an ini (h. 132). Kesan Ramage untuk menarik Islam ke arena politik dan mempertentangkannya dengan kelompok-kelompok lain, terutama ABRI dan nasionalis sekuler, sangat terasa.

Ketidaksukaan kalangan ABRI terhadap ICMI, kata Ramage, juga berkaitan dengan persaingan antara elite ABRI dan kelompok Habibie di sektor industri strategis (h. 141). Persaingan ini ternyata, menurut Ramage, telah menyeret ICMI dan umat Islam ke dalamnya sehingga muncul pembelaan dengan mengatasnamakan ICMI dan Islam ketika Habibie dikritik kalangan ABRI atas pembelian kapal bekas dari Jerman (h. 142). Dalam hal ini Ramage mengungkapkan pandangan Sayamsuddin dan Nasir Tamara yang mengatakan bahwa mempertanyakan peran Habibie dalam membeli kapal bekas tersebut merupakan upaya-upaya untuk menjatuhkan ICMI dan Islam pada umumnya (h. 142).

ABRI juga, kata Ramage, punya pandangan dan penafsiran sendiri tentang hubungan Presiden Suharto dengan ICMI. Kalau aktivis ICMI merasa dapat "menggunakan" hubungan baik ICMI dan Presiden Suharto untuk kepentingan umat yang lebih besar, maka di kalangan ABRI ada keyakinan bahwa ICMI bagi ABRI tidak lain dari pada

permainan politik yang canggih dari Presiden Suharto, yakni kontrol atas Islam radikal. Ada juga di kalangan ABRI yang menafsirkan hubungan tersebut sebagai langkah untuk menutupi berkurangnya dukungan ABRI terhadap Presiden.

Bukan hanya Islam faksi ICMI yang oleh ABRI dipandang ancaman atas kebangsaan, tapi juga Islam faksi Wahid. Wahid memang sering mengungkapkan bahwa NU dekat dengan ABRI, dan pandangan-pandangan politik NU yang selalu berdasarkan kebangsaan diterima baik oleh ABRI. Tapi upaya-upaya Wahid yang hendak menjadikan NU sebagai organisasi independen (dari pengaruh pemerintah) dan keterlibatannya yang sangat intensif dalam gerakan demokrasi, membuat elite ABRI sekarang tidak menyukai Wahid. Walaupun Wahid dan NU punya hubungan yang dibangun pada masa Benny Murdani, tapi sekarang telah terjadi pergantian di jajaran elite ABRI yang di antara mereka banyak yang tidak bisa menerima advokasi-advokasi Wahid atas tuntutan demokrasi dan independensi masyarakat sipil. Dalam hal ini Ramage mengungkapkan bahwa Kasad, R. Hartono, lebih dekat ke ICMI dari pada ke Wahid. Bahkan dikatakan bahwa Hartono berusaha untuk menjegal Wahid terpilih kembali pada muktamar NU di Cipasung 1994 yang lalu (hh. 134-5).

Nasionalis Sekuler

Ketidaksukaan ABRI terhadap gerakan pro demokrasi juga terlihat dari sikapnya terhadap apa yang oleh Ramage disebut kelompok "nasionalis sekuler". Yang dimaksud dengan kelompok ini oleh Ramage terutama adalah Forum Demokrasi (Fordem).

Bagi Ramage, Fordem adalah kelompok yang memandang bahwa agama dan afiliasi-afiliasi primordial lainnya bukanlah sarana yang memadai untuk penyaluran aspirasi politik (h. 156). Sampai di sini tentu saja tidak ada perbedaan pandangan antara kalangan militer dan Fordem. Perbedaan terlihat nyata ketika Fordem menyatakan dirinya sebagai gerakan "pro-demokrasi" dalam pengertian yang berbeda dari yang didefinisikan elite kekuasaan dan ABRI. Pemerintah bahkan mempersoalkan Fordem karena kehadirannya memberikan kesan di Indonesia belum ada demokrasi sehingga perlu dibentuk semacam Forum untuk mengembangkan demokrasi di Indonesia. Padahal menurut pemerintah, di Indonesia telah ada apa yang disebut sebagai "demokrasi Pancasila".

Selain Fordem, Ramage juga menyebut PDI, kelompok-kelompok minoritas secara agama (Katolik, Kristen, dll.) dan etnis (Cina) dan

Golkar sebagai bagian dari kelompok nasionalis sekuler. Karena itu kelompok ini sesungguhnya sangat beragam. Namun yang paling dipandang ancaman oleh ABRI bagi kelangsungan negara-bangsa Indonesia adalah Fordem, karena ia dipandang sebagai pembela demokrasi liberal yang dipandang bertentangan dengan demokrasi Pancasila.

Namun Ramage juga melihat bahwa kelompok nasionalis sekuler ini mengalami dilema: Di satu pihak ia menentang afiliasi politik atas dasar agama, dan untuk ini peran ABRI menjadi sangat sentral, tapi di pihak lain ia menentang keterlibatan ABRI demi sebuah negara Indonesia yang demokratis (h. 181). Karena itu kemudian, Ramage melihat bahwa kemungkinan aliansi antara pembela demokrasi di kalangan ICMI dengan kelompok sekuler ini menjadi sulit. Sebab ICMI selalu dipandang sebagai kelompok yang berupaya untuk mengkonfesionalisasi politik Indonesia. Di samping itu, kata Ramage, kelompok nasionalis sekuler melihat suksesi kepemimpinan nasional (mengganti presiden) menjadi prasyarat kunci bagi demokratisasi, sementara bagi kelompok ICMI berlanjutnya kepemimpinan Suharto menjadi tuntutan yang tak bisa dihindarkan (h. 181). Karena itu, kata Ramage dengan mengutip Wahid, kelompok sekuler bergerak di lorong sempit antara pilihan "masyarakat Islam" dan dominasi ABRI atau Suharto (h. 183).

Walaupun Fordem merupakan wujud dari pluralitas, namun terlalu kecil untuk menjadi agen bagi demokratisasi. Agendanya tidak lebih dari diskusi dan seminar, tidak punya basis masa yang jelas, dan karena itu ia sesungguhnya lemah. Kecuali, kata Ramage, Wahid bisa menjadikan massa NU yang jutaan itu sebagai basisnya (h. 182). Lebih dari itu, kata Ramage, agenda demokrasi Fordem lebih terstruktur pada tuntutan untuk melindungi kelompok-kelompok minoritas dalam suatu masyarakat non-sektarian. Ini terjadi karena kekhawatiran akan meningkatnya intoleransi etnik dan agama (h. 182).

Bias Kerangka Politik Aliran

Paparan Ramage akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa pada tahun 90-an ini politik Indonesia mengalami apa yang disebutnya sebagai kebangkitan ideologi. Apa yang dimaksud dengan ideologi di sini adalah Pancasila, demokrasi, dan Islam. Ada aspirasi yang menghendaki agar Islam kembali hadir sebagai ideologi negara dan masyarakat. Ada pula yang menghendaki demokrasi sebagai ideologi

politik Indonesia, di samping aspirasi yang menghendaki Pancasila sebagai ideologi tersebut. Perbedaan dan pertentangan yang dihardirkan Ramage ini memberikan kesan kuat "seolah-olah" sejarah politik Indonesia diputar kembali ke masa tahun 50-an. Kesan ini tidak keliru kalau memperhatikan pendapat-pendapat yang diungkapkan Ramage dalam buku ini yang percaya bahwa tahun 90-an sekarang ini sedang muncul pertentangan ideologi lama, terutama antara Islam dan kelompok nasionalis.

Betulkah kesimpulan tersebut? Seberapa kuat ia mencerminkan realitas politik Indonesia kontemporer?

Menyimak keseluruhan isi buku ini, terkesan kuat bahwa buku ini ditulis untuk mendukung suatu asumsi tertentu, yakni masih krusialnya konflik antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis sekuler. Ke dalam kelompok yang terakhir ini dimasukkan ABRI dan pemerintah, yang basis kulturalnya adalah kebudayaan Jawa. Jadi pada tahun 90-an ini politik Indonesia masih tetap didominasi konflik ideologi atau aliran, antara Islam dan kebudayaan Jawa, atau antara aliran santri versus abangan atau priyayi. Dalam hubungannya dengan umat Islam, menurut tesis ini, politik Orde Baru adalah politik kemenangan kebudayaan Jawa atas Islam, kemenangan kaum abangan dan priyayi atas kaum santri.

Asumsi semacam itu memang dominan di kalangan Indonesianis, setidak-tidaknya pada tahun 60-an dan 70-an. Tulisan Indonesianis tentang politik Indonesia tahun 90-an dengan semangat seperti ini belum banyak. Karya jurnalistik Adam Schwartz,⁶ yang telah banyak diperdebatkan di tanah air, adalah salah satunya.

Kalau mau dilihat secara lebih positif, buku ini memperingatkan bahwa negara Pancasila berada dalam ancaman, terutama dari kelompok Islam. Tapi peringatan yang baik harus bersumber dari informasi yang valid dan penafsiran yang akurat, bukan provokasi, yakni pembelaan terhadap suatu keinginan dan harapan agar perbedaan ideologi tetap dipertahankan adanya sebagai sumber pengelompokan politik.

Buku ini mengatakan bahwa tesis semacam *the end of ideology*, tidak terjadi dalam politik Indonesia 90-an. Untuk membuktikan tesis semacam itu, penulis mengkonfrontasi Islam dengan Pancasila (Demokrasi Pancasila atau faham negara integralistik), Islam dengan demokrasi liberal, dan demokrasi liberal dengan Pancasila. Pada level yang lebih empirik, penulis cenderung mengkonfrontasikan ICMI dengan ABRI, ICMI dengan Fordem, dan ABRI dengan Fordem.

Karena kerangka konseptualnya seperti itu, maka Wahid, yang dalam buku ini paling banyak disebut, cenderung “disekulerkan” dan kemudian dikonfrontasikan dengan ICMI yang ditampilkan buku ini lebih sebagai wakil dari “Islam ideologis”. Kecenderungan untuk menekankan Islam sebagai ideologi politik ini sangat terasa sehingga orang-orang atau kelompok-kelompok Islam lain yang tidak berpandangan demikian dan tidak bergabung atau tidak pro dengan ICMI terkesan “dieksklusi” dari entitas umat Islam.

Setelah “mensekulerkan” Wahid dan “mengislamkan” ICMI, buku ini *memblow-up* pandangan-pandangan Wahid yang melihat ICMI sebagai kelompok yang beraspirasi untuk mengislamkan masyarakat dan negara. Tapi pandangan Wahid ini tidak diletakkan dalam konteks struktural: posisi Wahid dan ICMI dalam hubungannya dengan kekuasaan. Juga tidak diletakkan dalam pandangan Wahid yang lain, bahwa sikap eksklusif kelompok Islam seperti yang dituduhkannya terhadap ICMI merupakan akibat dari politik otoritarian Orde Baru. “Mengislamkan” masyarakat dan negara dalam buku ini difahami begitu saja sebagai upaya membangun masyarakat dan negara atas dasar ajaran-ajaran Islam hingga umat menjadi entitas eksklusif dalam konteks negara-bangsa.

Untuk mengkonfirmasi pandangan tentang ICMI tersebut opini-opini tertentu di antara elite ICMI yang mengesankan bahwa Islam memang harus lebih diutamakan dalam kehidupan bernegara-bangsa Indonesia dari pada ideologi-ideologi lain, termasuk Pancasila, ditekankan. Walaupun opini ini minoritas. Juga ditekankan pendapat di antara elite ICMI, bahwa kelompok Kristen merupakan ancaman serius terhadap keberadaan umat Islam Indonesia.

Di samping itu, buku ini juga menekankan pandangan-pandangan dari kalangan ABRI dan kelompok yang disebut Ramage nasionalis sekuler yang melihat ICMI sebagai “kuda Troya” bagi aktivis Islam, di mana mereka bersedia dikooptasi pemerintah demi tercapainya cita-cita yang lebih jauh: masyarakat dan negara Islam. Dengan kerangka ini, elite Orde Baru, terutama Presiden Suharto dan ABRI, dipertahankan sebagai kelompok yang lebih mewakili faham abangan atau priyayi yang sinkretis. Sementara Fordem dan kelompok pro demokrasi lainnya dibaca sebagai mewakili ideologi demokrasi liberal yang sekuler, yang tidak *compatible* dengan Islam. Di sisi lain juga ditekankan opini di kalangan ABRI yang melihat demokrasi liberal ini sebagai ancaman terhadap Pancasila.

Secara keseluruhan buku ini seolah-olah mementahkan tesis

Hefner,⁹ Pranowo,¹⁰ dan lain-lain, yang berpendapat bahwa de-aliranisasi atau de-ideologisasi politik berlangsung dalam Indonesia Orde Baru ini. Buku ini juga memandang sepi dampak gagasan de-sakralisasi politik yang digerakkan para pembaru. Lebih dari itu buku ini menunjukkan bahwa penetapan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi orsospol dan ormas tidak bisa membendung perbedaan dan persaingan ideologi-ideologi di Indonesia.

Sekilas, buku ini mengesankan membela Wahid. Tapi kalau diperhatikan secara cermat, buku ini justru "memanipulasi" Wahid untuk menyatakan maksudnya yang lain: mempertentangkan Pancasila dengan Islam, atau Islam dan demokrasi. Buku ini memberikan kesan kuat untuk memisahkan Wahid dari Islam dengan mempertentangkan Islam dengan Pancasila, Islam dengan nasionalisme, dan Islam dengan demokrasi. Sangat terasa kalau buku ini ingin mengatakan bahwa Wahid adalah pembela ide negara sekuler atau demokrasi liberal yang bertentangan dengan Islam, atau pembela negara Pancasila yang bertentangan dengan Islam. Buku ini mengaburkan pandangan Wahid yang relatif telah terpolakan hingga menjadi pengetahuan umum di kalangan masyarakat politik Indonesia bahwa Wahid memandang Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, dan demikian juga dengan demokrasi (liberal). Bahkan Pancasila bagi intelektual Muslim Indonesia seperti Wahid dipandang sebagai bentuk dari aktualisasi nilai-nilai Islam dalam konteks negara-bangsa Indonesia.¹¹ Intelektual dari agama lain juga, seperti dari Katolik, Protestan, Hindu, dan Buddha, sudah akrab dengan cara kontekstualisasi semacam ini. Pancasila bagi mereka merupakan bentuk dari kontekstualisasi nilai-nilai agama mereka dalam negara-bangsa Indonesia. Demikian pula halnya dengan "demokrasi" walaupun mau disebut "demokrasi liberal". Bagi Wahid dan intelektual Muslim Indonesia pada umumnya, demokrasi merupakan sistem politik yang paling realistik bagi kontekstualisasi aspirasi atau cita-cita politik Islam dalam dunia modern. Memang ada di antara intelektual atau kelompok Islam yang mempertentangkan Islam dan demokrasi, tapi mereka ini adalah kelompok minoritas yang tidak berpengaruh kuat di kalangan elite politik. Mayoritas intelektual Muslim Indonesia Orde Baru mendukung sistem politik demokrasi. Demokrasi tidak bertentangan dengan Islam.¹²

Semangat untuk menggambarkan ICMI sebagai kekuatan Islam politik, menjadikan Islam kembali hadir secara formal di arena politik apakah itu dalam bentuk aspirasi mendirikan partai atau negara Is-

lam, dari segi gagasan, mungkin ada di kalangan elite ICMI. Tapi masalahnya apakah gagasan tersebut dominan. Dalam tahun 70-an dan awal 80-an yang artikulasi keislamannya bernada mengarah pada Islam politik atau Islam ideologis seperti itu mungkin dapat ditemukan pada intelektual-intelektual yang kemudian menjadi bagian dari elite ICMI seperti Abdulrahim, A.M. Saefuddin, dan Rais.¹³ Tapi sejauh mana mereka masih konsisten dengan aspirasi itu perlu elaborasi lebih lanjut. Namun walaupun mereka tetap punya aspirasi untuk melakukan re-konfessionalisasi politik Indonesia, mereka hanyalah satu faksi di antara faksi-faksi lain yang ada di ICMI. Mereka akan berhadapan dengan faksi lain, kombinasi antara aspirasi Islam neo-modernis dan Islam transformis¹⁴ ditambah dengan kekuatan unsur birokrasi di dalam ICMI yang terlihat kuat (dari Presiden dan Wakil Presiden hingga sejumlah Menteri Kabinet).

Gagasan-gagasan Islam neo-modernis percaya bahwa Islam merupakan agama yang inklusif, menjunjung tinggi pluralisme faham keagamaan, toleransi beragama, dan membedakan antara agama dan politik. Walaupun ada titik temu antara keduanya, agama (Islam dan agama-agama lain) lebih sebagai kekuatan moral yang bisa menginspirasi perilaku politik. Intelektual seperti Madjid, Wirosardjono, Emil Salim, dan para intelektual birokrat pada umumnya yang ada di ICMI mendambakan Islam yang demikian. Sementara Islam transformis terutama yang diminati Rahardjo dan Sasono, bersama-sama dengan Wahid, Masdar Farid Mas'udi, Moeslim Abdurrahman, dan lain-lain, percaya bahwa Islam bersama-sama dengan agama lain merupakan kekuatan moral bagi perjuangan kerakyatan, demokrasi, dan keadilan sosial. Bersama agama-agama lain Islam dipercaya sebagai kekuatan moral bagi pemberdayaan rakyat menghadapi sistem politik otoritarian. Karena itu kerjasama antar agama dalam rangka "pembelaan" atas rakyat yang tersingkir dalam proses pembangunan bukanlah fenomena yang asing. Alienasi masyarakat lapisan bawah dalam proses pembangunan tidak dilihat sebagai persoalan umat agama tertentu, tapi sebagai persoalan bersama umat manusia yang beragama. Sampai di sini faksi transformis ICMI sebenarnya punya aspirasi keislaman yang sama dengan yang jadi kepedulian Wahid atau kelompok-kelompok nasionalis lain yang selama ini sering dikonfrontasikan dengan ICMI.

Ramage sebenarnya mengungkapkan "demokratisasi" dan "demiliterisasi" sebagai agenda ICMI. Terutama Rahardjo dan Sasono yang punya kepedulian dengan dua agenda ini. Bahkan Sasono dikutip

mengatakan bahwa kepeduliannya terhadap umat Islam Indonesia dalam rangka demokratisasi tersebut. Islam sebagai agama mayoritas, kata Sasono, tidak mungkin diabaikan dalam proyek demokratisasi ini.

Kombinasi Islam inklusif yang dikembangkan intelektual seperti Madjid, Islam transformis seperti yang digandrungi Rahardjo dan Sasono, serta unsur-unsur birokrasi yang cukup besar di kalangan ICMI, merupakan kekuatan yang terlalu besar untuk dihadapkan dengan aspirasi Islam ideologis yang pernah dikembangkan sejumlah intelektual Muslim —yang sekarang bergabung di ICMI— tahun 80-an.

Belakangan kelompok yang punya hubungan dengan lingkungan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), setidaknya secara personal, memang semakin dekat dengan ICMI. DDII selama ini dipandang sebagai lembaga “politik” Islam yang menjaga dan meneruskan semangat politik Masyumi, partai politik yang sering diasosiasikan dengan aspirasi umat yang menghendaki Islam dijadikan ideologi negara. Walaupun Anwar Haryono, ketua DDII sekarang, menyatakan lebih baik berperan di luar struktur formal ICMI, ia dikenal mendukung ICMI, setidaknya melihat ICMI sebagai pertanda positif bagi masa depan umat Islam Indonesia, dan karena itu ia harus didukung. Lewat DDII ini misalnya, ICMI bekerjasama dengan OKI menyelenggarakan seminar internasional tentang al-Qur’ân dan IPTEK. Ini pertanda ada hubungan positif antara DDII dan ICMI. Bagi pengamat tertentu kedekatan ini semakin membenarkan bahwa ICMI beraspirasi politik seperti Masyumi. Tapi orang-orang DDII terlalu lemah untuk mendominasi ICMI kalau memang mereka memperlakukan ICMI sebagai “kuda Troya”. Bahkan sebaliknya, ICMI bisa menjadi wadah bagi mereka hingga kiprahnya tidak keluar dari garis kebangsaan. Dengan kata lain ICMI bisa berperan sebagai wadah bagi pemerintah untuk semakin dapat mengontrol kelompok-kelompok Islam seperti yang bergabung dalam DDII ini yang sebelum ICMI lahir bersikap oposan terhadap Orde Baru.

Jadi ICMI bukanlah fenomena kebangkitan Islam ideologis. Sejauh ini tidak ada agenda-agenda khusus di ICMI atau di kalangan aktivis ICMI *mainstream* yang mencerminkan cita-cita untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara.¹⁵ Ramage sebenarnya mengemukakan tentang gambaran Islam Indonesia yang dianggap inklusif dan toleran dibanding dengan negara-negara Muslim lain di dunia. Tapi kenyataan

ini tidak mendapat porsi yang menonjol. Ia ditutup dengan gambaran sebaliknya —yang justru bukan *mainstream* Islam Indonesia— yakni kebangkitan Islam sebagai ideologi politik.

Kemunculan ICMI, kesan persaingan antara ICMI dan kelompok Wahid, Fordem, dan kelompok-kelompok nasionalis lain pada tahun 90-an ini, lebih merupakan cerminan dari *power game*, dari pada persaingan politik bagi sebuah makna, simbol, ideologi, atau cita-cita tertentu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Pancasila. Walaupun simbol Islam dan Pancasila digunakan dan dipertentangkan para aktor politik, hal itu tidak berarti mereka sedang terlibat persaingan demi sebuah simbol, tapi bagi sebuah posisi kekuasaan, dan simbol bisa digunakan sebagai salah satu instrumen untuk itu.

Catatan Akhir

1. Lihat Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 3 (1995).
2. Lihat bukunya, *Nation in Waiting: Indonesia in the 1990's* (St. Leonard, Australia: Allen and Unwin, 1994).
3. Misalnya Robert Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, 56 (Oktober 1993). Makalah ini bersama-sama dengan makalah Mitsuo Nakamura telah diulas secara kritis oleh Saiful Mujani dalam tulisannya "Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI: Tanggapan Terhadap Robert W. Hefner dan Mitsuo Nakamura", *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1 (1994). Khusus tentang artikel Hefner tersebut juga dibahas secara intensif oleh William R. Liddle dalam makalahnya, "Islam and Politics in Late New Order Indonesia" (Makalah dipresentasikan dalam seminar "Religion and Society in Modern World: Islam and Society in Southeast Asia", Kerjasama AMINEF, LIPI, IAIN Jakarta, 1995 di Jakarta). Tesis yang mirip dengan yang dikembangkan Hefner tentang hubungan Islam dan politik dalam masa Orde Baru juga ditulis M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995). Menjelang kongres ICMI yang kedua (Desember 1995) terbit sebuah buku yang menyajikan perdebatan tentang ICMI dari berbagai kalangan. Lihat Nasrullah Ali Fauzi (ed.) *ICMI Antara Status Quo dan Demokratisasi* (Bandung: Mizan, 1995).
4. Madjid mendefinisikan Islam sebagai agama yang inklusif. Islam secara generik berarti "penyerahan diri". Pengertian ini bisa juga berlaku bagi agama lain. Lihat Nurcholish Madjid, "Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 1 (1993). Makalah ini menimbulkan reaksi dari kalangan Islam tertentu. Mengenai polemik antara kelompok Madjid dan pengeritiknya ini, lihat Saiful Mujani, "Di Balik Polemik 'Anti-Pembaruan' Islam: Memahami Gejala 'Fundamentalisme' Islam di Indonesia," *Islamika*, No. 1 (Juli-September 1993), hh. 126-42.
5. Masyumi Baru telah terbentuk dengan Ridwan Saidi sebagai salah seorang penggagasnya. Di kalangan ICMI, kemunculan Masyumi Baru yang di luar ICMI ini dipandang telah menggugurkan asumsi bahwa ICMI merupakan bentuk awal dari bakal munculnya kembali Masyumi sebagai partai politik Islam.
6. Mungkin perlu hati-hati memahami pandangan-pandangan Sri Bintang Pamungkas. Gagasan tersebut harus diletakkan dalam konteks sosial-politik Pamungkas yang lebih utuh. Pamungkas dikenal sebagai aktivis dan politisi yang diterima baik oleh kalangan yang vokal dan bersikap oposan terhadap pemerintah. Secara umum Pamungkas punya komitmen terhadap perubahan politik hingga mencapai keadaan politik yang lebih demokratis. Apa yang dimaksud dengan "Islam" dalam konteks politik baginya lebih merupakan wujud dari politik yang demokratis tersebut, bukan "Islam" dalam pengertian politik yang eksklusif.
7. Din Syamsuddin memang intelektual dan politisi yang percaya pada pentingnya peran agama dalam politik. Tapi juga harus diletakkan dalam porsinya. Agama yang dimaksudkan di sini adalah nilai-nilai agama yang inklusif, yang pada dasarnya juga ada pada agama-agama lain, bukan agama sebagai kekuatan politik eksklusif. Karena itu Din Syamsuddin terlibat di Golkar walaupun Golkar bukan partai Islam, tanpa perasaan bersalah apapun secara teologis. Din sering berargumen mendesaknya posisi politik bagi alokasi nilai-nilai agama yang inklusif

- tersebut. Politik macam ini biasa disebut sebagai politik alokatif. Lihat Din Syamsuddin, "The Muhammadiyah Da'wah and Allocative Politics in the New Order," *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2 (1995).
8. Adam Schwartz, *loc. cit.*. Karya Schwartz ini telah dikupas secara panjang lebar dalam Saiful Mujani, "Mitos Politik Aliran dan Aspirasi Politik ICMI Modernis: Tanggapan terhadap Adam Schwartz," *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 1 (1995).
 9. Robert Hefner, *loc. cit.*.
 10. Bambang Pranowo, "Creating Islamic Tradition in Rural Java" (Clayton: PhD Thesis, Departement of Anthropology and Sociology, Monash University, 1991); intisari tesis ini dituangkan dalam Bambang Pranowo, "Islam and Party Politics in Rural Java," *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 2 (1994).
 11. Buku ini sebenarnya memuat gagasan Wahid yang melihat Islam tidak bertentangan dengan Pancasila, demokrasi, maupun nasionalisme, Tapi pandangan-pandangan ini tidak dikembangkan untuk membangun tesis yang lain tentang hubungan Islam dan Pancasila atau demokrasi. Yang dikembangkan adalah pandangan-pandangan Wahid tentang ICMI yang dipersempit pengertiannya pada kelompok yang bercita-cita mendirikan negara Islam.
 12. Lihat hasil riset yang menarik mengenai ini dalam Masykuri Abdillah, "Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)," (Disertasi PhD di Universitas Hamburg, Jerman, 1995).
 13. Abdulrahim dikenal sebagai pendiri kelompok studi Islam di Masjid Salman ITB, Bandung. Pemikiran-pemikiran keislaman yang dikembangkannya di lingkungan intelektual muda Muslim ini dikenal bernada ideologis dan politis, dan sering oleh pengikutnya dipertentangkan dengan pemikiran keislaman yang dikembangkan kelompok pembaru seperti Madjid. Mengenai ini lihat Nurhajati Djamas, "Gerakan Kaum Muda Islam Masjid Salman," dalam Abdul Aziz, et. al. (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hh. 207-87. Tapi setelah pulang dari Amerika, Abdulrahim dikenal oleh masyarakat pengamat Islam Indonesia sebagai figur yang dekat dengan Madjid, dan termasuk pembela pemikiran-pemikiran Madjid. Ia misalnya punya pandangan bahwa *jilbab* (hijab) yang biasa dikenakan kaum perempuan Muslim, yang dipandang identitas bagi Muslimah, lebih merupakan kebudayaan Arab dari pada perintah hakiki dari syari'ah Islam. Karena itu istrinya juga tidak mengenakan jilbab. Pandangannya ini sempat dilontarkan di kalangan aktivis Muslim Los Angeles (AS), dan mereka sangat kecewa, karena mengenakan hijab bagi mereka merupakan kewajiban dari Islam. Lihat *Gatra* (7 Oktober 1995). Bahkan Abdulrahim menyatakan dirinya sekarang berubah dalam melihat hubungan antara Islam dan politik di Indonesia, tidak lagi seperti tahun 70-an. Lihat Arief Subhan, "Tauhid dan Amal Saleh: Inti Kemajuan Islam; Menelusuri "Perjalanan" Dr. Ir. M. Imaduddin Abdulrahim, M.Sc.," *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. V (1994), hh. 86-94.
- Mengenai Rais dan A.M. Saefuddin, lihat misalnya Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986). Dalam buku ini Rais dan Saefuddin digambarkan sebagai intelektual yang punya aspirasi Islam internasional, yang satu semangat dengan gagasan kebangkitan Islam tahun 70-an, di mana tekanan agar Islam dijadikan alternatif atas ideologi-ideologi dunia sangat kuat.
14. Mengenai Islam transformis ini lihat misalnya dalam Unders Uhlin, *Democracy and Diffusion: Transnational Lesson Drawing among Indonesian Pro-Democracy Actors* (Lund Political Studies 87, Department of Political Sciences-Lund Univer-

- sity, Sweden, 1995). Buku ini telah dikupas secara ekstensif oleh A.E. Priono. Lihat tulisannya, "Islam dalam Oposisi Demokratis di Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4 (1995), hh. 183-207.
15. Memang ada sejumlah program yang mengesankan ICMI sedang membangun suatu tatanan sosial, politik, dan ekonomi yang "khas" Islam hingga berkesan eksklusif terhadap pemeluk agama lain. Misalnya Bank Muamalat Indonesia (BMI) yang bercita-cita membangun lembaga keuangan Islam yang didasarkan atas syari'ah. Atau BPR-BPR Syari'ah yang lainnya. Belum diketahui persis bagaimana syari'ah dipraktikkan BMI, dan seberapa besar BMI betul-betul telah berjalan secara eksklusif dan berhasil sebagaimana tujuan awalnya. Mungkin terlalu dini untuk melihat BMI sebagai indikator bahwa ICMI sedang membangun tatanan Islam yang eksklusif yang mengarah pada pembangunan masyarakat dan negara Islam.

Saiful Mujani

Peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), IAIN Jakarta.