

# STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume I, No. 1 (April - June), 1994

## EDITORIAL BOARD:

*A. Aziz Dahlan*  
*M. Satria Effendi*  
*Komaruddin Hidayat*  
*Mastuhu*  
*Wahib Mu'thi*  
*Harun Nasution*  
*Muslim Nasution*  
*M. Quraish Shihab*  
*Din Syamsuddin*  
*M. Yunan Yusuf*

## EDITOR IN CHIEF:

*Azyumardi Azra*

## EDITORS:

*Nurul Fajri*  
*Johan H. Meuleman*  
*Saiful Muzani*  
*Hendro Prasetyo*  
*Badri Yatim*

## ASSISTANTS TO THE EDITOR:

*Arif Subhan*  
*Muchlis Ainurrafik*

## COVER DESIGNER:

*S. Prinka*

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the State Institute for Islamic Studies of 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 research and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contribution from scholars of related disciplines.

Printed in the Republic of Indonesia.

OFFICES: STUDIA ISLAMIKA, Jl. Ir. H. Juanda no. 95, Ciputat, Jakarta Selatan 15412. PHONE: (021) 701 925, 740 1606. FACS: (021) 740 1592. ACCOUNT: 0027793001 Bank Negara Indonesia 1946, Kebayoran Baru/LAIN, Jakarta. SUBSCRIPTION RATE: Rp 40,000.00 (US\$ 20.00) one year, Rp 70,000.00 (US\$ 35.00) two years. Orders for single copies must be accompanied with prepayment of Rp 10,000.00 (US\$ 5.00). For orders outside Indonesia, add US\$ 8.00 per volume for airmail delivery; for special postal delivery or other special handling, please contact STUDIA ISLAMIKA for correct rate.

# Contents

- V From the Editor
- Martin van Bruinessen**  
The Origins and Development of Sûfî Orders (*Tarekat*)  
1 in Southeast Asia
- Azyumardi Azra**  
The Indies Chinese and the Sarekat Islam: An Account of  
25 the Anti-Chinese Riots in Colonial Indonesia
- Nurcholish Madjid**  
55 Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience
- M. Quraish Shihab**  
Al-Ummah fî Indûnîsia: Mafhûmuhâ, Wâqi'uhâ wa  
79 Tajribatuhâ
- Saiful Muzani**  
Mu'tazilah and the Modernization of the Indonesian  
Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun  
91 Nasution
- Hendro Prasetyo**  
Dismantling Cultural Prejudice: Responses to  
133 Huntington's Thesis in the Indonesian Media
- Badri Yatim**  
Râbitat al-Muthaqqafîn al-Muslimîn al-Indûnîsiyyah:  
163 Khalfiyyâtuhâ wa Tumûhâtuhâ
- Interview:*  
Pancasila as an Islamic Ideology for Indonesian Muslim:  
185 An Interview with Munawir Sjadzali
- Article Review:*  
207 Kultur Kelas Menengah dan Kelahiran ICMI

## *From the Editor*

---

**T**he fact that Indonesia is now the largest Muslim nation has become wellknown internationally in the last few years. Despite this, it must be admitted that Islam in Indonesia has only recently entered global discussion. There has been a tendency among scholars to exclude Islam in Indonesia from any discussion of Islam or Muslim society. Islam in Indonesia has been regarded by many Western scholars as "peripheral", not only in terms of its geographic location –vis-a-vis the centers of Islam in the Middle East– but also in terms of the kind of Islam that exists in this area.

Indonesian Muslims has long complained about this. But after all, who is to be blamed? Blaming Western scholars for misperceptions and misrepresentations of Islam in Indonesia is no longer very productive. It is time for Indonesian Muslim scholars to provide a more accurate picture of Islam in their region.

One of the most effective ways to present Islam in Indonesia is through publication, such as books and journals, using international languages, mainly English and Arabic. *Studia Islamika* is intended to fill the lack of credible journals, aimed at disseminating information and academic works on various aspects of Islam in Indonesia.

Publishing a journal in international languages in Indonesia is not an easy task. The hardest challenge in this respect is the relative lack of availability of articles or reports written in either English or Arabic. We have to be honest and admit that not many Indonesian Muslim scholars are accustomed to writing in either language. This is one of the chief factors responsible for the obscurity of the development of Islam and Islamic thought in this country.

Indonesian Muslim scholars have long claimed that there were (and are) several outstanding Indonesian Muslim thinkers whose Islamic thought deserve international attention. Again, the problem is that they have published their thoughts in the national language,

Bahasa Indonesia. So far there has been no serious effort to translate their works into English or Arabic. In this respect, our journal is a humble beginning to tread the path in that direction.

*Studia Islamika* itself has been published by the State Institute for Islamic Studies (IAIN) in Jakarta for several years in Bahasa Indonesia. However, Dr. Tarmizi Taher, the newly-appointed Minister of Religious Affairs, wishes the IAIN in Jakarta to publish the journal in a new format, mainly using two international languages, English and Arabic, and partly in Indonesian.

It is our pleasure that in this first edition of the new *Studia Islamika*, we are able to present articles by several noted scholars, among others, Dr. Nurcholish Madjid, Dr. Quraish Shihab, Dr. Martin van Bruinessen and Dr. Azyumardi Azra. All of their articles are written in either English or Arabic.

In addition, we publish other articles and reports by own staff which, we hope, should give readers a more comprehensive view of the current developments of Islam in Indonesia. These articles and report are: first, an intellectual biography of Professor Harun Nasution, one of the most prominent figures in the discourse of Islamic reforms in today's Indonesia; second, a long and deep interview with Professor Munawir Sjadzali, a former Minister of Religious Affairs, who completed his term of office last year; third, a report about the rise and development of ICMI (the Association of Indonesian Muslim Intellectuals) and about the Indonesian Intellectuals' responses to the provoking idea of "Clash of Civilization" written by Professor Samuel Huntington in *Foreign Affairs* (Summer 1993).

With all these articles and reports we are seriously attempting to present Islam in Indonesia in the many aspects of its development throughout history. We hope to maintain this variety of contents of *Studia Islamika* in the future editions whilst, of course, doing our best to improve it in all other possible ways.

Given this we invite all scholars of Islam in Indonesia to contribute to our journal. Your contribution is crucial not only for the continuing existence of this journal, but also for a better understanding of Islam in Indonesia.

## Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI

*Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: I.C.M.I and the Struggle for the Indonesian Middle Class" (1993), 46 halaman, spasi tunggal.*

*Mitsuo Nakamura, "The Emergence of Islamizing Middle Class and the Dialectics of Political Islam in the New Order of Indonesia: Prelude to Formation of the ICMI" (1993), 59 halaman, spasi ganda.*

**Abstract:** *Robert W. Hefner and Mitsuo Nakamura argue that the establishment of the Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), or the Muslim Intellectual Society of Indonesia, is a manifestation of the rising Muslim middle class that can not be ignored by the government. They also maintain that the cultural foundation of the Muslim middle class and the ICMI is 'renewal Islam' or Islamic neomodernism, which stresses the modern spirit: tolerant, pluralist, moderate, democratic, etc. Therefore, Islam is acceptable to almost all social groups and "Islamization" has been taking place among them. However this review argues that 'renewal Islam' has ideologically rejected the idea of any formal Islam such as the ICMI. This is why many members of the Muslim middle class, as a result of Islamization, are not happy with the establishment of the ICMI. They argue that it is a kind of government coopting of the Muslim community on the one hand and, on the other hand, that it revives primordial politics in Indonesian society. If it is true that renewal Islam is the cultural foundation of the Muslim middle class, then the rising of this class and the establishment of ICMI are therefore two different and separate things. There is a gap between the two. Thus the hypothesis that the political-economic interests of the government, and those of a group of Muslim intellectuals as political agents playing within this, enable the establishment of the ICMI, has not been falsified.*

سيفول مزاني

## خلاصة

نريد من خلال هذه الملاحظات ان نلقي بعض الضوء علي المقال الذي كتبه روبيرت و . هيفنير عام ١٩٩٣ تحت عنوان : (الاسلام ، الدولة ، والمجتمع المدني : رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسية والصراع بين افراد الطبقة الوسطي المسلمة الاندونيسية ) ، والمقال الذي كتبه ميتسوا نكامورا عام ١٩٩٣ تحت عنوان : ( نشأة الطبقة الوسطي المسلمة وجدول السياسة الاسلامية في اندونيسيا تحت النظام الجديد: بداية انشاء رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسية )

يري روبيرت هيفنير ، ومتسوا نكامورا ان إنشاء رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسية دليل علي نشأة الطبقة الوسطي المسلمة الاندونيسية ، بما فيها الطاقات التي لا يمكن للحكومة غض النظر عنها . وفي رأيهما ان الاساس الثقافي الذي يقوم عليه كل من هذه الطبقة وهذه الرابطة هو الاسلام في اطار التجديد الذي يحث علي بث روح الحماس في الحياة الحديثة ، مثل التسامح ، والتعددية ، والديموقراطية ، والاعتدال وما الي ذلك . وعلي هذا فالاسلام يكاد يقبله جميع الطوائف وطبقات المجتمع الاندونيسي ، مما ادي الي تمسكهم بالتعاليم الاسلامية ، الا ان كاتب هذا المقال يري ان الاسلام في اطار التجديد يرفض مسميات الاسلام الشكلية رفضاً ايديولوجياً ، مثل رابطة المثقفين المسلمين الاندونيسية . لذا نجد كثيراً من افراد الطبقة الوسطي ذوي الثقافات الاسلامية المعاصرة من لا يوافقون علي إنشاء هذه الرابطة لانهم يرونها انعكاساً لاحتوائها من قبل الحكومة واستغلال الامة الاسلامية بواسطتها ، بالاضافة الي انه يقوم باحياء الحركات السياسية الطائفية الرئيسية في المجتمع الاندونيسي من جديد . ولو افترضنا ان الاسلام في اطار التجديد يعتبر اساساً ثقافياً للطبقة الوسطى ، لقلنا ان هذا الافتراض خاطيء ، لانه لا توجد هناك علاقة بين هذه الطبقة وبين انشاء الرابطة اطلاقاً ، بل كانت ولا تزال بينهما هوة عميقة .

ولذلك لم نستطع ان نرفض الرأي القائل ان هناك مصالح اقتصادية وسياسية مشتركة بين الحكومة وهذه الطائفة من المثقفين المسلمين الذين قاموا بدور هام في انشاء الرابطة .

Dalam suatu konferensi tentang "Islam dan Kontruksi Sosial atas Identitas: Perspektif Bandingan mengenai Muslim Asia Tenggara", yang diselenggarakan Universitas Hawaii 4-6 Agustus 1993 yang lalu, muncul 3 makalah yang berkaitan dengan perkembangan sosial politik kontemporer kaum Muslim Indonesia. Dibanding dengan jumlah makalah tentang kaum Muslim di negara-negara lainnya di kawasan Asia Tenggara ini, jumlah itu menunjukkan begitu besarnya perhatian pengamat dan sarjana Barat terhadap Islam di Indonesia ini. Dan yang dibicarakan masing-masing pemakalah itu sangat aktual: dua berkisar pada terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), dan satu lagi tentang NU.

Karena begitu penting dan relevannya ketiga makalah itu bagi studi Islam Indonesia kontemporer, terlalu sayang kalau diabaikan begitu saja. Tema-tema semacam ini harus terus dikembangkan dan dipertajam agar kita tidak "terkecoh" dalam memahami fenomena itu hingga dapat berpengaruh negatif bagi langkah-langkah kita dalam berislam di negeri Indonesia ini. Persoalan Islam bukan sekedar persoalan objek studi, tapi persoalan sikap yang hidup di kalangan masyarakat Muslim yang begitu besar di negeri ini.

Tapi dalam tinjauan ini, hanya dua makalah yang akan dikemukakan, yang ditulis Hefner<sup>1</sup> dan Nakamura di atas. Karena kedua tulisan ini membahas masalah yang sama: Di sekitar lahirnya ICMI. Sementara makalah yang ditulis Andree Feillard tentang NU ("Traditionalist Islam and the State in Indonesia: Flexibility, Legitimacy, and Renewal") mungkin memerlukan suatu tinjauan terpisah.

\*\*\*

Hefner, seorang antropolog dari Universitas Boston (AS), mengawali makalahnya dengan suatu paparan masalah yang kemudian hendak dicoba dijawabnya: Apakah sikap Presiden Soeharto terhadap berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) hanyalah strategi oportunistis yang didesain untuk mendapatkan dukungan kaum Muslim ketika ia, seperti diduga

---

<sup>1</sup>Makalah Hefner yang disampaikan dalam seminar tersebut belakangan telah diterbitkan. Lihat Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia* 56 (October, 1993), hh. 1-35.

sementara pengamat, mendapat tantangan dari segmen-segmen militer Indonesia? Apakah dalam hal ini Presiden Soeharto hanya memainkan "kartu Muslim"? Atau apakah tindakan Presiden itu lebih banyak didasarkan atas pandangannya akan perubahan-perubahan lebih besar dalam masyarakat Indonesia, terutama dengan terjadinya "Islamisasi" yang mendalam di kalangan kelas menengah seperti diduga oleh sebagian pengamat yang lain?

Sementara itu Nakamura, antropolog dari Universitas Chiba (Jepang) dan Universitas Harvard (AS), merumuskan suatu hipotesis yang hendak membantah pandangan bahwa ICMI dibentuk sebagai bagian dari manipulasi atas Islam untuk mendapatkan legitimasi bagi individu-individu yang berkuasa atau penguasa secara keseluruhan. Bagi Nakamura pandangan seperti ini terlalu sempit dan terburu-buru. Hipotesis alternatif yang diajukan dan hendak dibuktikannya adalah, terbentuknya ICMI merupakan bagian dari proses sejarah yang panjang dari kontribusi kaum Muslim bagi pembentukan negara-bangsa Indonesia modern (Nakamura, 1993: 4). Dan ia melihat, kemunculan ICMI merupakan hasil dari transformasi struktural masyarakat Indonesia dan menemukan konvergensi proses sosial dan politik ganda yang mengarah pada pembentukannya. Ia juga berargumen, ICMI mencerminkan kebangkitan kelas menengah terdidik Muslim dalam dua dekade terakhir. Di atas semua itu, apa yang hendak ditunjukkan Nakamura dalam tulisannya adalah kecenderungan jangka panjang, di mana Indonesia sedang bergerak ke arah bangsa Muslim yang sangat maju, dan ICMI merupakan satu pertanda ke arah itu.

Hefner mencoba menjawab sejumlah persoalan atau hipotesa di atas dengan pertama-tama mencari semacam akar-akar budaya yang menyiapkan jalan bagi terbentuknya organisasi semacam ICMI. Untuk itu ia mempertanyakan relevansi pandangan-pandangan yang sudah lama diakui termasuk di kalangan Indonesianis Barat bahwa Jawanisme adalah kultur yang membentuk realitas Orde Baru dengan mengorbankan Islam (Hefner, 1993: 2). Apakah pandangan semacam ini masih relevan untuk menjelaskan hubungan umat Islam dan pemerintah, setidaknya-tidaknya dalam satu dasawarsa terakhir ini?

Tapi sebelum menjawab persoalan tersebut, Hefner juga memperhatikan sederet data tentang hubungan umat Islam dan

pemerintah yang bisa dijadikan landasan bagi argumen lama tersebut: Pada tahun 1968, pemerintah menolak harapan untuk menjadikan Piagam Jakarta sebagai Mukadimah UUD 45; ketika ada upaya untuk merehabilitasi Masjumi setelah dibubarkan rejim Orde Lama, pemerintah juga menolaknya; kemudian pemerintah menolak pula keterlibatan langsung tokoh-tokoh Masjumi dalam jajaran elite Partai Muslimin Indonesia yang segera dibentuk di Malang pada tahun 1968. Selanjutnya pemerintah mempersempit ruang gerak politik Islam ketika setelah pemilu pertama di zaman Orde Baru partai-partai politik difusikan menjadi dua partai, dan yang berbasis Islam menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) hingga pemerintah dapat mengontrolnya secara lebih ekstensif. Dan ini, menurut Hefner, melahirkan pandangan di kalangan aktivis partai politik Muslim bahwa tujuan utama pemerintah dengan fusi itu adalah untuk membatasi peluang-peluang mereka membangun suatu basis kekuatan politik Muslim yang mandiri. Yang tidak kalah pentingnya adalah juga upaya pemerintah lewat MPR mensejajarkan Aliran Kepercayaan dengan agama-agama yang secara resmi telah diakui, serta upaya untuk mengakui Rencana Undang-Undang Perkawinan yang mengurangi keterlibatan hukum Islam. Walaupun upaya-upaya MPR untuk dua hal terakhir ini gagal, tapi, menurut Hefner, semuanya memberikan kesan pada banyak bagian umat Islam bahwa pemerintah Orde Baru bukan saja menyisihkan umat Islam dari percaturan politik, tapi juga berupaya mempersempit pengaruh Islam dalam kehidupan masyarakat sipil Indonesia.

Kalaupun sederet data itu bisa dijadikan landasan untuk membenarkan argumen lama, tapi bagi Nakamura semua kejadian itu merupakan bagian dari dialektika diskursus Islam dalam Indonesia Orde Baru. Jadi bukan suatu kekuatan sepihak yang dipaksakan pemerintah Orde Baru terhadap umat Islam, melainkan tarik menarik antara keduanya hingga melahirkan suatu sintesis baru (Nakamura, 1993: 31). Karena itu kemudian Nakamura menunjuk dua kejadian penting yang menurutnya mencerminkan dialektika tersebut: UU Perkawinan 1974, dan UU Ormas 1985.

Rancangan Undang-Undang Perkawinan yang diajukan pada tahun 1972 dipandang sangat 'sekular' dan karena itu memojokkan umat Islam, di mana hukum Islam yang mensahkan poligami hendak dihapuskan, dan perempuan punya hak untuk menceraikan

suaminya. Rancangan ini menimbulkan perdebatan panjang dan sengit di DPR, dan bahkan disertai dengan demonstrasi oleh kelompok-kelompok umat Islam yang menentang rancangan itu.

Rancangan itu dipandang banyak Muslimin sebagai *move* pemerintah bagi sekularisasi hukum Islam. Siapa sebenarnya pemikir di balik rancangan ini? Adalah menarik bahwa Nakamura mengangkat pendapat yang menuduh Mukti Ali, Menteri Agama ketika itu, berada di balik rancangan itu (Nakamura, 1993: 32). Tapi tuduhan ini nampak susah diterima Nakamura.

Sebagaimana diketahui, rancangan itu akhirnya ditolak; lobbying dan negosiasi berhasil melahirkan kesepakatan baru yang dapat mengakomodasi keinginan kedua belah pihak, sehingga hukum perkawinan kembali diserahkan pada agama masing-masing. Tapi setelah itu perhatian pemerintah terhadap persoalan peradilan agama Islam terus meningkat hingga diterimanya UUPA tahun 1989 yang menempatkan peradilan agama dalam status sejajar dengan peradilan umum. Bahkan lebih jauh lagi Presiden mengintruksikan dilakukannya Kompilasi Hukum Islam (Nakamura, 1993: 33).

Itu adalah sintesis baru, hasil dari dialektika umat Islam dan pemerintah. Hal yang sama juga terjadi pada UU Keormasan 1985.

Pemerintah juga mengajukan rencana untuk menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas kehidupan sosial dan politik Indonesia. Rencana yang diajukan Presiden ini tidak mudah diterima banyak kalangan Muslim [dan juga pihak Kristen], karena dengan begitu sudah tertutup kemungkinan untuk menjadikan Islam sebagai ideologi organisasi politik ataupun kemasyarakatan. Tapi akhirnya rencana itu diterima. Ini suatu kemenangan bagi pemerintah, kalau boleh disebut demikian. Tapi Nakamura kemudian melihat, justeru setelah menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan kemasyarakatan, tidak ada lagi kecurigaan ideologis dari pemerintah terhadap umat Islam. Ini membuat umat dapat berkembang secara lebih sehat. Umat menjadi tuan di rumahnya sendiri. Kata Nakamura, ini adalah suatu sintesis baru (35-6).

Di balik kejadian dan dialektika itu, baik Nakamura maupun Hefner melihat landasan kultural yang memperhalus proses itu. Landasan kultural ini tidak lain dari pada pemahaman baru terhadap Islam, dan itu kemudian melandasi seluruh gerak umat

Islam hingga berada pada posisi seperti sekarang ini, terutama dalam hubungannya dengan pemerintah.

Kata Hefner terdapat sementara intelektual Muslim yang berpandangan tidak begitu pesimis dalam melihat hubungan Islam dan pemerintah Orde Baru, sejak masa-masa awal berdirinya Orde Baru itu sendiri. Bagi mereka, kata Hefner, pembatasan politik Islam oleh pemerintah tidak sama dengan sikap oposisi pemerintah terhadap Islam "kultural" atau "sipil". Islam dapat berperan sebagai sumber nilai-nilai etik dan kultur yang memberikan arahan pada bangsa. Intelektual yang lebih optimis dalam melihat hubungan Islam dan pemerintah Orde Baru ini adalah sejumlah intelektual muda Muslim yang berbasis HMI dan PII, di Jakarta dan Yogyakarta: Nurcholish Madjid (HMI), M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib (ketiganya anggota HMI dan aktivis kelompok diskusi "Limited Group" di Yogyakarta), Usep Fathuddin dan Utomo Danandjaja (PII).

Para intelektual muda ini tidak terlibat dengan kegiatan politik praktis; mereka banyak mencurahkan perhatian pada strategi jangka panjang bagi umat Islam Indonesia. Mereka yakin, dalam jangka panjang, pendekatan budaya akan mampu menetralisasi perhatian militer namun bersamaan dengan itu secara perlahan memperdalam akar Islam pada bangsa Indonesia secara keseluruhan (Hefner, 1993: 3).

Bagi Nurcholish Madjid, yang dengannya pemikiran pembaru lebih banyak dihubungkan, umat Islam sendiri banyak bertanggungjawab atas kegagalan mempengaruhi kehidupan politik pada Orde Baru ini. Di sini Hefner menunjukkan seakan-akan Nurcholish Madjid memandang bahwa partai-partai politik Islam pada tahun 50-an tidak mampu menangkap hati dan pikiran mayoritas orang-orang Indonesia (Hefner, 1993: 4). Karena itu dalam masa Orde Baru ini umat Islam harus membangun organisasi-organisasi baru yang dapat menarik simpati moral seluruh umat Islam. Hanya dengan revolusi nilai ini Indonesia dapat bebas dari lingkaran polarisasi yang melelahkan di mana Islam yang berbasis partai dipandang menentang pemerintah dan militer sangat mencurigai Islam (Hefner, 1993:4).

Revolusi nilai itu dilakukan dengan menyegarkan kembali pemikiran keislaman yang terkait dengan persoalan-persoalan modern. Dalam rangka ini Nurcholish mencanangkan suatu

gagasan "Sekularisasi adalah Rasionalisasi". Dalam konteks ini Nurcholish menegaskan mendesaknya kebutuhan untuk mensakralkan apa yang sakral dan menduniawikan apa yang duniawi. Yang sungguh-sungguh sakral dalam Islam hanyalah Tuhan, selainnya adalah profan. Dalam konteks ini apa yang disebut sebagai "partai Islam" atau "negara Islam" adalah profan, buatan manusia belaka. Tidak ada ajaran yang tegas tentang negara Islam dalam al-Qur'an. Karena itu ide tentang negara Islam harus disekularkan (Hefner, 1993: 4).

Ide tentang sekularisasi, menurut Nurcholish, berakar dalam doktrin yang paling fundamental dalam Islam, yakni *tauhid*, percaya pada Tuhan Yang Maha Esa. Komitmen terhadap tauhid ini menuntut suatu usaha yang cermat dan tidak mengenal akhir, untuk membedakan antara yang bersifat ilahi dan yang bersifat manusiawi dalam tradisi Islam. Dengan demikian tauhid juga punya komitmen dengan akal, pengetahuan, dan sains, yang semuanya dapat difahami sebagai tindakan-tindakan pengabdian pada Pencipta yang kebesarannya immanen dalam hukum-hukum alam. Karena itu modernitas adalah proses, proses penemuan bahwa kebenaran adalah relatif, yang mengarah pada penemuan Kebenaran yang Absolut, yakni Allah (Hefner, 1993: 4).

Kata Hefner pandangan teologis Nurcholish ketika ia memahami konsep tauhid itu terletak pada tradisi modernisme dan neo-modernisme Islam yang menekankan pada keesaan Tuhan dan keserasian antara sains dan kemajuan dengan wahyu. Dalam hal ini Nurcholish mengecam kaum modernis Indonesia sebelumnya yang banyak membicarakan doktrin tauhid itu, tapi dalam prakteknya tidak banyak terlihat (Hefner, 1993: 4). Para intelektual Muslim terlalu mencurahkan perhatian pada politik, sementara pengembangan intelektual dan ekonomi terabaikan, akibatnya umat kehilangan "daya dobrak psikologis" yang dibutuhkan untuk menghadapi era baru. Mereka lebih memperhatikan kuantitas, bukan kualitas, khususnya dalam pendidikan, sosial, dan ekonomi umat. Akibat selanjutnya dari strategi yang menekankan politik itu adalah tidak siapnya umat untuk bersaing dengan kelompok-kelompok lain yang lebih modern dalam masyarakat. Ketika umat tidak mampu berkompetisi secara ekonomik dan intelektual dengan kelompok Cina, Kristen dan teknokrat yang berorientasi Barat di sektor swasta maupun pemerintah, Nurcholish lebih melihat

sumbernya pada kelemahan umat Islam itu sendiri, dari pada misalnya diskriminasi pemerintah terhadap umat yang bersamaan dengan itu kelihatan lebih memberi kesempatan pada kelompok-kelompok tersebut. Kalau umat terus memusatkan perhatiannya pada kekuatan politik yang sudah merosot, mereka akan menjadi semakin marjinal dari pusat-pusat pengaruh dalam masyarakat Orde Baru (Hefner, 1993: 5).

Ketika Nurcholish dikritik, termasuk oleh Natsir dan Hamka, karena upaya yang dilakukannya tidak banyak berpengaruh terhadap sikap pemerintah yang menekan umat waktu itu (awal tahun 70-an), dan tidak lebih dari membenarkan pemerintah, Hefner menjelaskan bahwa keterlibatan Nurcholish yang panjang dengan umat dan reputasinya sebagai seorang aktivis yang saleh, yang sangat berprinsip, dan bijaksana, menunjukkan bahwa ia seorang yang sungguh-sungguh peduli dengan prospek jangka panjang umat dalam Indonesia yang mengalami perubahan cepat (Hefner, 1993: 5). Walaupun orang banyak memperkirakan dengan kritik keras dari ulama dan intelektual Muslim terkemuka seperti Hamka, Natsir, dan Rasjidi, di awal tahun 70-an, bahwa riwayat intelektual pembaru, khususnya Nurcholish, akan berakhir, tapi Hefner menunjukkan sebaliknya. Justru Nurcholish dan kelompok pembaru secara perlahan terus bergulir dan semakin mendapat tempat, terutama di kalangan Muslim terpelajar baru, yang relatif bebas dari pengaruh politik Islam sebelumnya. Kata Hefner: "Walaupun pengaruhnya pernah berkurang pada pertengahan 70-an, Nurcholish tetap penting karena ia merupakan bagian dari sesuatu yang lebih besar dari dirinya sendiri: ada perubahan strategi di antara segmen penting kaum Muslim generasi 65-66, dengan menjauh dari partai politik ke akomodasi atas dasar prinsip mengubah sistem politik dari dalam. Dalam pengertian ini, gerakan pembaruan melegitimasi upaya-upaya komunitas lebih besar dari aktivis-aktivis non-partai yang berusaha mengembangkan bentuk-bentuk pembaruan Islam, terutama dalam bidang pendidikan dan kesejahteraan sosial. Ia juga membenarkan tindakan-tindakan Muslim terdidik yang jumlahnya terus membengkak, yang sejak tahun 70-an, melihat lebih baik mereka masuk ke birokrasi, menjadi pegawai negeri, setelah menamatkan pendidikan. Selama tahun 80-an, kaum Muslim yang taat menjalankan ajaran Islam yang dalam jumlah besar masuk birokrasi dan

bekerja untuk mengangkat kepentingan umat Islam; sementara itu mereka menunggu melunaknya sikap pemerintah yang menghalangi masuknya kembali aktivisme partai yang berbasis massa” (Hefner, 1993: 6).

Jadi, pemikiran pembaru memberikan basis kultural bagi Muslim generasi baru untuk masuk terlibat dalam birokrasi. Ia merupakan salah satu pendorong bagi perubahan pemusatan energi umat dari politik formal ke pendidikan dan kegiatan kemasyarakatan. Dengan mengutip Fachry Ali dan Bahtiar Effendi (dari buku mereka *Merambah Jalan Baru Islam*), Hefner melihat bahwa dampak pembaruan Nurcholish terhadap aktivis muda Muslim adalah lahirnya sikap yang lebih ”empirik” di antara mereka terhadap Islam. Dari pada terpaku dengan rincian ideologis dan doktrin, pembaruan Nurcholish berpengaruh pada sikap mereka untuk mengakui realitas Orde Baru dan kemudian mengambil inisiatif yang memungkinkan mereka mempengaruhi institusi di mana mereka terlibat (Hefner, 1993: 7).

Konsekuensi politik kultur pembaruan ini, bagi Hefner, adalah jelas. Walaupun mengakui adanya kelompok yang tidak kompromis di kalangan Muslim, tapi Hefner melihat hal yang sungguh-sungguh nyata pada periode 80-an, yaitu upaya yang sabar dari Muslim-muslim yang moderat untuk membangun lembaga-lembaga pendidikan dan sosial-ekonomi. Ini, kata Hefner lebih lanjut, merupakan gabungan antara keruntuhan pengaruh partai-partai politik Muslim dengan vitalitas intelektual dan sosial yang mencolok pada masyarakat Muslim secara keseluruhan (Hefner, 1993: 7).

Tapi Hefner juga mengemukakan, keberhasilan itu juga ikut dipengaruhi kebijakan pemerintah dengan program-program keislaman kultural, lewat Departemen Agama. Dalam hal ini pemerintah banyak mendukung program-program dakwah, misalnya pembangunan masjid terus meningkat, termasuk lewat Yayasan yang diketuai Presiden Soeharto –Yayasan Amal Bakti Muslimin Pancasila–, di seluruh pelosok tanah air, dukungan bagi dakwah Islamiyah, meningkat pesatnya putera-puteri yang mendapat pendidikan Islam secara khusus, lewat IAIN, dan kebijakan yang tidak membolehkan masuknya misionaris Kristen pada masyarakat yang telah beragama, dalam hal ini khususnya kaum Muslim. Semuanya merupakan wujud sikap baru pemerintah

terhadap Islam. Dan semua ini oleh Hefner dilihat sebagai hasil dari upaya pembaruan kaum Muslim yang bergerak secara diam-diam dalam sistem demi kepentingan Islam kultural (Hefner, 1993: 7).

Tapi sikap politik pemerintah terhadap Islam formal belum mengalami perubahan berarti. Bahkan terkesan mengeras ketika Pancasila harus diterima sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi sosial-kemasyarakatan. Namun begitu, sama seperti pandangan Nakamura di atas, Hefner mengamati bahwa ada konsekuensi penting yang tak terduga dari penerimaan atas asas tunggal tersebut bagi umat Islam: "Ketika Islam tidak lagi dihubungkan dengan partai politik –tapi bersamaan dengan itu para politisi mengakui adanya kebangkitan Islam– maka semua partai politik ramai-ramai mengiklankan diri sebagai partai yang punya komitmen terhadap Islam" (Hefner, 1993: 9). Pendek kata, Islam menjadi rebutan partai-partai politik dan Golkar, sehingga muncul suatu fenomena yang disebut "penghijauan" pada pemilu 1992 (Hefner, 1993: 9).

Lebih jauh, Hefner melihat dimensi lebih dalam dari perubahan kultural pada tahun 1980-an. Di Jawa, kata dia, terjadi perubahan kultural di kalangan orang-orang Jawa yang dulunya sangat kuat dengan kejawaannya, yang merupakan penghambat kultural bagi gerakan reformis Islam. Banyak di antara mereka yang mulai berpenampilan santri. Islam yang mereka bawa secara politik adalah netral, suatu Islam neo-santri yang lebih didukung pemerintah dari pada politik Islam tahun 50-an atau Islam tradisional yang berbasis pesantren. Bagi Hefner perubahan kultur keagamaan di kalangan masyarakat Jawa yang dulunya sangat kuat dengan kejawaannya, merupakan prestasi yang jauh lebih berarti dibanding apapun yang dicapai dalam arena pemilihan umum (Hefner, 1993: 9). Kalau pada tahun 70-an banyak orang-orang Jawa, terutama eks-PKI, yang masuk Hindu dan Kristen, maka pada tahun 80-an banyak yang konversi ke Islam. Bahkan yang telah masuk Hindu atau Kristenpun, banyak yang kembali ke Islam ketika kebangkitan Islam masuk ke jantung Jawanisme (Hefner, 1993: 10).

Itu adalah Islamisasi yang akar kulturalnya dapat ditemukan pada pemikiran pembaru. Tapi kemudian sejauh mana Islamisasi itu menyentuh struktur sosial? Di sini Hefner masuk pada analisis tentang "kelas menengah".

Ia berpendapat bahwa dalam Indonesia Orde Baru, kelas menengah baru sedang mengambil bentuknya di daerah-daerah perkotaan yang sedang berkembang pesat sekarang ini. Kenyataan paling luar biasa dari fenomena kelas menengah baru itu adalah kemajuan kultur Islam tadi. Universitas umum memainkan peran yang sangat depan dalam hal ini. Kalau dulu universitas-universitas umum merupakan pusat-pusat kultur nasionalisme sekular, sejak tahun 70-an warna santri mulai terasa. Di sini Hefner menyebut Salman ITB, sebagai gerakan Islamisasi kampus yang dipimpin Imaddudin Abdurrahim. Kemudian gerakan yang serupa juga di kampus-kampus umum lainnya. Ada gejala yang menunjukkan bahwa pemikiran Islam radikal tumbuh di sini.

Dari kampus semangat keislaman baru itu menyebar melampaui batas kampus-kampus itu sendiri; masuk pada masyarakat yang lebih luas, terutama lapisan bawah dan menengah perkotaan. Di situ, pada tahun 70-an, Islam menemukan suatu masyarakat yang anomie karena merasuknya kultur Barat pada masyarakat perkotaan hingga kebiasaan atau etiket atau nilai-nilai moral tradisional (Jawa) tidak bisa lagi dipegang. Tapi Islam, kata Hefner, nampaknya sudah siap dengan tantangan masyarakat kota tersebut hingga ia mendapatkan tempat di kalangan masyarakat kota untuk keluar dari suasana anomie tersebut. Mereka segera merasakan, Islam, terutama yang ditampilkan modernisme dan neo-modernisme, adalah agama yang sangat modern dan transetnik (Hefner, 1993: 11). Islam menanamkan disiplin dan arahan etik bagi seluruh Indonesia, karena akarnya dapat ditemukan kembali sampai pada masa masyarakat pra-kolonial dan sampai pada sebagian besar, kalau bukan seluruh, masyarakat etnik Nusantara.

Untuk memahami gejala Islamisasi di kalangan kelas menengah kota ini, Hefner menggunakan penjelasan Kuntowijoyo.

Kata Hefner, walaupun intelektual Muslim sama-sama merasakan kegelisahan moral, tapi berbeda dengan elite Jawa, mereka tidak terganggu dengan kegamangan eksistensial. Kelas menengah ini muncul setelah tahun 1965, yang tidak ditemukan akarnya dalam periode-periode sejarah sebelumnya. Tapi muncul kultur-tandingan (*counterculture*) idealisme moral yang tinggi dan kritis terhadap gejala negatif dari masyarakat kota, dan itu bukan dari kultur Jawa yang hirarkis, tapi, diklaim Kuntowijoyo, dari kultur Islam modern. Ketika pemerintah Orde Baru melahirkan kelas

menengah baru ini, diharapkan ia mempunyai kesetiaan pada kebijakan-kebijakan pemerintah. Tapi di antara mereka yang berhijrah dari desa ke kota ini, ada yang membawa ideologi Islam yang merendahkan nilai-nilai elitisme birokrasi pemerintah. Karena itu, para neosantri ini bertindak sebagai subkultur anti-hegemonik, meruntuhkan kultur elite dari dalam (Hefner, 1993: 12). Visi politik neo-santri ini menjadi jelas dari ucapan Kuntowijoyo: "... birokrasi tidak bisa menganggap konsep kekuasaan seperti sumber energi magis yang memancarkan kekebalan. Konsep kekuasaan Jawa sudah segera berakhir" (Hefner, 1993: 12).

Hefner melihat, tema subversi atas elitisme Jawa merupakan tema yang mencuat dalam literatur Islam kritis tahun 80-an. Dan tulisan Kunto adalah salah satu dari arus ini, membedakannya dari suara yang kurang jelas dari literatur pembaruan tahun 70-an. Nada lebih optimis terlihat pada generasi Kunto ini, ketika ia mengatakan bahwa kaum Muslim telah memasuki pemerintahan dan bisnis, dan mereka siap untuk mengislamkan bukan hanya petani, tapi segmen-segmen yang lebih luas dari kelas menengah dan elite penguasa.

Gejala Muslim generasi 80-an itu sekali lagi dikaitkan Hefner dengan gerakan Islam kultural Nurcholish sebelumnya hingga ia melihat bahwa Nurcholish pada umurnya yang setengah baya sekarang telah menjadi protagonis paling depan dari Islam kultural yang sehat dan kuat yang baru ini, dengan pencurahan perhatiannya pada pejabat-pejabat pemerintah dan kelas menengah sekaligus. Ini terlihat pada Paramadina yang didirikan Nurcholish—suatu lembaga dakwah bagi kelas menengah dan atas. Tujuan Paramadina jelas adalah untuk memperkuat dan memperdalam iman masyarakat kota. Hasilnya dapat dilihat dari meluasnya masjid dan mushala-mushala di kantor-kantor pemerintah dan perusahaan, hotel-hotel, dan di kawasan elite Jakarta Selatan.

Argumen yang sama juga ditemukan pada tulisan Nakamura. Yang membedakannya dengan Hefner adalah data-data yang diambil untuk mendukung peran pembaru itu, yang oleh Nakamura banyak dikaitkan dengan meluasnya lapisan terdidik di kalangan Muslim dalam dua dekade terakhir sebagai akibat keberhasilan pembangunan ekonomi yang digerakkan pemerintah (Nakamura, 1993: 9-10). Akibat semakin meluasnya lapisan terdidik di kalangan umat Islam, mobilitas vertikal juga semakin terbuka. Di antara mereka kemudian banyak yang menjadi profesional dan lebih

banyak lagi yang masuk ke birokrasi dengan gaji yang relatif baik.

Hasil pembangunan itu juga mengimbas pada meluasnya pendidikan Islam. Secara panjang lebar Nakamura menggambarkan bagaimana pendidikan agama Islam mengalami kemajuan begitu pesat. Dan secara khusus ia menyoroti perkembangan IAIN dan pemikiran keislaman yang berkembang di dalamnya. Nakamura menyajikan suatu data yang memukau tentang IAIN. Jumlah seluruh mahasiswa IAIN sekarang adalah 103.000 orang. Ini berarti 18% dari seluruh mahasiswa perguruan tinggi umum negeri di tanah air yang berjumlah 560.000 orang. Perkembangan cepat ini jelas punya dampak sosial yang harus diperhitungkan. Yang jelas pengetahuan keislaman menyebar luas dan meningkat pada kelompok-kelompok masyarakat, dan ini merupakan kekuatan bagi Islamisasi. Banyak di antara alumni IAIN bekerja sebagai guru agama, karena memang terbanyak berasal dari Fakultas Tarbiyah. Putera-puteri umat banyak yang mendapatkan pendidikan agama walaupun Islam orang tua mereka mungkin termasuk nominal (KTP). Tapi berkat pendidikan keagamaan yang diperoleh anaknya itu, maka orang tua yang Islamnya nominal itu juga belajar dan mempraktekan ajaran Islam lewat anak-anak mereka (Nakamura, 1993: 21-2).

Tapi di pihak lain putera-puteri umat yang berlatar belakang santri banyak yang masuk ke sekolah atau perguruan tinggi umum tanpa kehilangan identitas keislaman mereka. Sebagai ilustrasi, anak Nurcholish kuliah di UI, anak Abdurrahman Wahid dan Azhar Basjir kuliah di UGM. Jadi Islamisasi lewat lembaga pendidikan berlangsung dari dua arah. Semua ini, kata Nakamura, merupakan basis bagi penyebaran Islam dalam masyarakat Indonesia pada dekade 80-an dan 90-an.

Persoalannya kemudian, Islam yang bagaimana yang berkembang tersebut?

Sekali lagi Nakamura menunjuk pada IAIN. Katanya, selama periode Orde Baru, suatu iklim intelektual telah muncul di kampus-kampus IAIN. Muncul di kalangan staf dan mahasiswa IAIN suatu kepercayaan diri dan rasa tanggungjawab sosial. Karena itu alumni IAIN merupakan kekuatan sosial yang harus diperhitungkan (Nakamura, 1993: 22-3). Dan secara intelektual, Mukti Ali dan Harun Nasution, menurut Nakamura, telah menanamkan semacam 'liberalisme' di lingkungan IAIN, dan itu

merupakan landasan bagi perkembangan yang sekarang dengan munculnya neo-modernisme yang dihadirkan Nurcholish dan, kata Nakamura, juga Quraish Shihab (Nakamura, 1993: 23). *Trend* intelektual baru di lingkungan IAIN ditandai dengan perspektif perbandingan lebih luas ke dalam sejarah dan situasi kontemporer umat manusia dalam memahami Islam, rasa kebangsaan yang kuat, dan kesungguhan dalam memajukan keserjanaan Islam sebagai disiplin akademis modern. Pengiriman mahasiswa dan dosen-dosen IAIN ke luar negeri telah dilakukan sejak Mukti Ali menjabat Menteri Agama dan diteruskan secara besar-besaran pada masa Munawir Sjadzali. Mereka diharapkan setelah bersentuhan dengan keserjanaan modern yang kritis dan obyektif di Barat kembali ke Indonesia dengan kualitas yang sama dengan mereka yang studi ilmu-ilmu sosial, sains, dan teknologi dari Barat (Nakamura, 1993: 23).

Jadi keislaman "modern" yang dikembangkan di lingkungan IAIN itulah kemudian yang dianggap mewarnai keislaman masyarakat Muslim Indonesia dalam dua dekade terakhir ini. Dari konteks keislaman macam itulah Nurcholish muncul, yang oleh Nakamura dipandang sebagai proto-tipe kepemimpinan intelektual baru, yang saling komplementer dengan tipe kepemimpinan intelektual Muslim lain seperti yang dihadirkan Habibie (39, 44).

Elaborasi atas IAIN dan penekanan pada sentralnya peran Nurcholish, merupakan landasan argumen Nakamura yang sejalan dengan alur pemaparan Hefner. Keduanya memfokuskan perhatian pada apa yang disebut kalangan pembaru sebagai 'pendekatan budaya', atau strategi yang menekankan Islam sebagai kekuatan budaya, yang substansinya terdapat dalam modernisme atau neo-modernisme.

Modernisme dan neo-modernisme Islam yang menekankan strategi kultural bagi masa depan umat, dan berdampak positif pada kelas menengah Muslim itu, membuahkan hasil yang mencengangkan para pengamat, ketika Presiden Suharto, yang disertai sejumlah besar menteri kabinet pembangunan V di penghujung tahun 1990, menabuh bedug tanda resmi didirikannya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) di universitas Brawijaya Malang.

Tapi ICMI kemudian menghadirkan ketegangan antara kelompok yang lebih menghendaki ICMI lebih dekat dengan

birokrasi dengan kelompok yang menghendaki agar ICMI lebih independen. Ketegangan ini dicermati betul oleh Hefner.

Dalam tulisan Hefner ini dipaparkan dengan cukup luas sejarah awal terbentuknya ICMI. Ditunjukkan seberapa jauh unsur negara atau birokrasi terlibat dan juga seberapa besar unsur masyarakat non-pemerintah berperan dalam proses pembentukan itu. Hefner menunjukkan, dalam proses pembentukan ICMI, peran pemerintah sangat besar, tidak sedikit departemen pemerintah dengan menteri-nya yang dimobilisasi untuk menyiapkan pembentuk ICMI ini. Di samping itu dia juga menunjukkan besarnya keterlibatan cendekiawan independen.

Hefner juga merekam pandangan-pandangan baik dari yang pro maupun yang kontra terhadap pembentuk ICMI dengan argumen mereka masing-masing, termasuk dari Djohan Effendi, tokoh gerakan pembaru, yang dengan keras mengeritik ICMI. Para pengeritik ICMI itu secara umum berpendapat: a) ICMI dikhawatirkan akan memperkuat sektarianisme, eksklusivisme, primordialisme, dan elitisme, karena hanya berbasis pada kaum Muslim, padahal yang dibutuhkan dalam konteks keindonesiaan adalah sikap terbuka, toleransi antar-agama, semangat nasionalisme demokrat, dan pemihakan pada rakyat. b) ICMI mempolitisasi Islam, dan merusak Islam budaya yang telah dengan susah payah dibangun selama ini. c) ICMI dapat memancing militer yang selama ini mencurigai Islam sebagai kekuatan politik. d) ICMI mencerminkan visi Islam birokrat. e) ICMI terlalu dekat dengan birokrasi hingga dapat mengurangi independensi cendekiawan. f) Habibie tidak punya akar dalam sejarah dan kepemimpinan Islam. e) ICMI merupakan alat untuk mensukseskan pemilu agar kemudian Soeharto terpilih kembali menjadi presiden.

Tapi Hefner melihat, dengan keterlibatan banyak intelektual independen di dalamnya, serta makalah-makalah yang disajikan dalam Simposium di Malang yang menurutnya tidak begitu teknis-developmental, serta kritik terhadap birokrasi yang muncul dari situ, ICMI juga harus dilihat sebagai wadah yang punya cita-cita untuk mewujudkan politik yang demokratis dan keadilan sosial ketimbang sekedar mengabsahkan tujuan developmentalisme pemerintah (Hefner, 1993: 18).

Hefner juga memaparkan bagaimana sentralnya peran Imadudin Abdurrahim di balik lima mahasiswa Universitas Brawijaya yang

oleh media massa nasional dibesar-besarkan sebagai pencetus awal berdirinya ICMI. Dia mengatakan, kepergian lima mahasiswa itu ke Jakarta diawali oleh rentetan sejarah yang menghendaki dibentuknya organisasi semacam ICMI. Tahun 1988 Imaduddin Abdurrahim dan Dawam Rahardjo mengundang lima puluh cendekiawan Muslim di Yogyakarta untuk membentuk organisasi semacam ICMI itu. Tapi pihak keamanan membubarkannya. Tapi semangat Imad nampaknya tidak pudar, dan terus mengupayakan bagaimana mewujudkan harapannya itu. Dalam suatu kesempatan, Imad diundang ke Universitas Brawijaya Malang untuk ceramah –undangan yang sebenarnya seringkali tidak diperkenankan pihak keamanan karena Imad termasuk yang dicekal oleh pihak keamanan yang waktu itu berada di bawah komando Jenderal Benny Murdani. Tapi berkat rektor universitas tersebut, yang teman Imad sendiri di HMI, undangan untuk ceramah itupun dimungkinkan. Dari konteks inilah kepergian lima mahasiswa ke Jakarta itu dapat difahami, bukan tanpa prakondisi sebelumnya.

Tapi persoalannya kemudian, kenapa kalau Imad dan Dawam pada tahun 1988 tidak diizinkan pihak keamanan untuk mendirikan organisasi semacam ICMI, maka pada tahun 1990, 2 tahun kemudian, diizinkan?

Hefner menemukan jawaban yang sama dari orang-orang ICMI maupun dari para pengritiknya dalam masalah ini. Katanya, "...persaingan Presiden [Soeharto] dengan segmen-segmen militer, terutama mereka yang terkait dengan Jenderal Benny Murdani yang Kristen, meningkat pada tahun 1989 dan 1990, dalam mengantisipasi pemilihan umum 1992" (Hefner, 1993: 21). Karena itu tidak mengherankan kalau ada di jajaran militer sendiri yang tidak setuju atas restu Presiden bagi didirikannya ICMI. Menurut dia, Try Sutrisno, Pangab waktu itu, termasuk orang yang menyarankan kepada Presiden agar mengurungkan rencana pembentukan ICMI yang telah disetujuinya tersebut (Hefner, 1993: 21). Tapi Presiden nampaknya sudah berpegang teguh pada keputusannya semula hingga akhirnya militer sendiri tidak lagi mengritik pembentukan ICMI secara terbuka, dan Try Sutrisno sendiri ikut hadir di Malang. Setelah dibentuk, kelompok dalam militer juga masih melihat ICMI sebagai kelompok yang dibangun dengan semangat emosional dan primordial, dan upaya-upaya

untuk membuka Orwil dan Orsat ICMI di daerah-daerah selalu mendapat hambatan dari pihak keamanan. Tapi dengan perubahan di jajaran militer sendiri, Try Sutrisno menjadi Wakil Presiden, Edy Sudradjat digeser dari Pangab dan digantikan Faisal Tanjung, serta Benny Moerdani praktis tersingkir, maka hambatan-hambatan itu tidak ada lagi. Malah sebaliknya, setiap rencana mendirikan perwakilan ICMI di daerah, pihak ABRI lebih awal menyatakan persetujuannya (Hefner, 1993: 21).

Terhadap kritik-kritik yang dilontarkan terhadap ICMI, bahwa ICMI dipolitisasi oleh pemerintah misalnya, Hefner menjangkit jawaban dari jajaran ICMI sendiri. Suatu jawaban yang terkesan moderat dan realistik terlihat misalnya dari Haidar Baqir, salah seorang pengurus ICMI pusat dan Pemimpin Usaha harian umum *Republika*, ketika ia mengatakan: "Ada kalangan di media Barat yang melihat seolah-olah kita penuh emosi dengan perkembangan hingga kita tidak memahami motif-motif pejabat pemerintah tertentu. Tapi itu tidak benar. Politik demokratis adalah tawar-menawar (*bargaining*). ICMI mungkin tidak sepenuhnya dapat merealisasikan harapan-harapan kita. Dan ya, ada yang akan terkooptasi oleh birokrasi. Kita tahu itu. Kita juga tahu bahwa banyak di kalangan pemerintah yang mendukung ICMI dengan alasan yang tidak ada sangkut-pautnya dengan agama. Tapi politik bukan soal kaum Muslim memperoleh dan yang lainnya kalah segala-galanya. Kaum Muslim dan non-Muslim memperoleh pelajaran dalam demokrasi" (Hefner, 1993: 22). Haidar juga mengatakan, walaupun betul bahwa di suatu ketika ICMI dimaksudkan untuk mendukung Presiden, inipun masih memberikan kesempatan sejarah bagi kaum Muslim. Perubahan yang terjadi sekarang memungkinkan pandangan-pandangan cendekiawan Muslim yang sebelumnya marjinal menjadi terangkat ke permukaan (Hefner, 1993: 22). Tapi lebih dari itu, Hefner dengan nada optimis menyatakan, bagaimanapun nasib jangka panjang ICMI, inisiatif-inisiatif seperti itu memberikan momentum tambahan bagi konsolidasi institusional kelas menengah Muslim baru (Hefner, 1993: 22).

Sementara itu Dawam menjelaskan, fakta bahwa Presiden mau membuat konsesi-konsesi yang berarti dengan kaum Muslim, membuktikan Islamisasi segmen-segmen kelas menengah dan birokrasi sedang tumbuh. Kata Dawam, "kita menyaksikan

perubahan yang mendasar dalam kelas sosial Indonesia –bergeraknya sejumlah besar kaum Muslim yang terdidik ke eselon atas di dunia bisnis dan birokrasi” (Hefner, 1993: 22). Argumen ini disempurnakan Hefner dengan pernyataan Ismail Suny yang nampak lebih gamblang: ”Tidak ada gunanya menyederhanakan motif-motif Presiden. Presiden menyadari, jika ada kelompok besar yang beroposisi terhadapnya, maka itu tidak baik bagi bangsa, dan juga tidak baik bagi kepentingan-kepentingannya sendiri. Karena itu, bukan taktik yang sifatnya sementara dalam hal ini, karena Presiden bukan hanya punya perhatian pada pemilu, tapi juga pada proses Islamisasi yang akan mempunyai pengaruh jauh dalam masyarakat Indonesia” (Hefner, 1993: 22).

Sementara itu Hefner juga memaparkan pandangan sejumlah pejabat tinggi pemerintah mengenai motif presiden di balik pembentukan ICMI ini. Di antaranya ada yang mengatakan bahwa presiden memperhatikan perkembangan di Aljazair dan Libanon, dan ia melihat bahwa di Indonesia Islam yang semakin kuat tidak boleh didorong hingga menjadi oposisi (Hefner, 1993: 23). Dan terkait dengan itu, Wardiman Djojonegoro, sekretaris eksekutif ICMI yang Mendikbud ini, melihat bahwa tujuan utama ICMI adalah untuk meruntuhkan dinding pemisah antara umat Islam dan pemerintah (Hefner, 1993: 23).

Pandangan yang berbeda-beda dalam melihat ICMI yang dipaparkan Hefner seperti itu tidak tampak pada tulisan Nakamura. Ia lebih banyak menjelaskan keberadaan ICMI dari pandangan ICMI itu sendiri dan kemudian ditafsirkan sendiri dengan mengaitkannya dengan kultur Islam yang dikembangkan intelektual seperti Nurcholish dan menguatnya kelas menengah Muslim. Karena itu kesannya jauh lebih optimis dari pada Hefner.

Tapi paparan Hefner yang menunjukkan pandangan yang berbeda-beda dari berbagai kalangan itu tidak membuat Hefner ragu untuk mengatakan bahwa umat Islam dan pemerintah kini dapat berdampingan. Ini merupakan perubahan yang berarti sejak awal Orde Baru. Dan menurutnya, banyak pendukung strategi pembaruan yang melihat ”strategi bekerja dari dalam sistem” yang dicanangkan pembaruan tahun 70-an melihat kedekatan hubungan itu sebagai pemulihan nama baik yang berarti bagi pandangan-pandangan pembaruan yang dikecam keras pada awal tahun 70-an (Hefner, 1993: 23). Ia juga memaparkan pandangan pendukung

ICMI bahwa organisasi ini punya pengaruh yang nyata terhadap kesalehan segmen-segmen kelas menengah yang sekarang sedang tumbuh. ICMI telah memperdalam kesalehan kelas menengah dan pejabat pemerintah. Ini merupakan prestasi yang berarti (Hefner, 1993: 23). Bahkan Hefner mengutip seorang pengamat CSIS, Harry Chan Silalahi, yang menyatakan, "Apa yang kita lihat lima belas atau dua puluh tahun yang lalu, yang digambarkan Geertz sebagai abangan dan priyayi, hampir tidak ada lagi. Sekarang jelas bahwa sebagian besar orang ingin menjadi Islami" (Hefner, 1993: 27).

Kenyataan itu membuat para pengamat harus mempertimbangkan kembali asumsi-asumsi mereka selama ini bagi kemungkinan-kemungkinan lain dalam melihat hubungan Islam dan politik di Indonesia. Ini merupakan ancangan yang dibuat Hefner ketika ia masuk pada sub-bahasan tentang "Hubungan Islam, Negara, dan Masyarakat Sipil", pada bagian akhir dari tulisannya.

Sebagai kerangka pemikiran, Hefner mengutip pernyataan seorang Indonesianis kenamaan, Ben Anderson, yang menyatakan: "Kita begitu terbiasa berpikir ... [bahwa] hanya politisi yang menggunakan agama untuk tujuan politik, sehingga kita mengalami kesulitan betul memahami akan seperti apa politik itu jadinya jika kita melihatnya lewat pandangan agama, atau dalam perspektif agama. Maka bayangkanlah kemungkinan orang-orang beragama menggunakan politik untuk tujuan agama" (Hefner, 1993: 27).

Hefner melihat substansi kerangka berpikir Anderson itu dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia. Ia menemukannya pada pandangan banyak Muslim yang melihat bahwa bagi mereka politik dan negara bukanlah tujuan itu sendiri, tapi sebagai alat bagi terwujudnya kebaikan lebih besar, bagi perwujudan cita-cita Islam dalam masyarakat. Karena itu bagi mereka simbolisme kesalehan Islam bukanlah hanya simbol, tapi substansi tatanan etik (Hefner, 1993: 29). Karena itu pula rentetan kejadian yang sering dianggap hanya simbol tak berarti oleh banyak pengkritik, seperti terbentuknya ICMI, nama Soeharto ditambah dengan "Muhammad", pergi hajinya keluarga Soeharto, terbentuknya bank Islam (Bank Muamalat), diperkenalkannya siswa sekolah putri mengenakan jilbab, dan banyak lagi yang lainnya, bagi Hefner, bukanlah simbol dalam dirinya sendiri. Semua itu simbol-simbol yang mengacu pada suatu proses yang sedang berlangsung, perubahan dalam

masyarakat secara nyata (Hefner, 1993: 28).

Maka pertanyaannya kemudian apakah kelas menengah Muslim dan dukungan pemerintah terhadapnya akan punya pengaruh politik yang lebih besar. Masalah ini dikaitkan Hefner dengan masyarakat sipil yang dari situ masyarakat Muslim muncul. Ini berarti apakah dengan menguatnya kelas menengah Muslim itu akan memperkuat masyarakat sipil. Pertanyaan ini menjadi penting untuk melihat bagaimana pandangan kaum Muslim sendiri dalam melihat hubungan antara Islam, negara dan masyarakat. Tapi sebelumnya Hefner memaparkan kemungkinan adanya keberatan di antara kaum Muslim dengan apa yang disebut sebagai masyarakat "sipil" tersebut. Sebab bagi beberapa Muslim yang disebutkan "pemurni Islamis" (*Islamist purists*) sebenarnya ide masyarakat sipil itu dicurigai, karena ia dipandang sebagai ciptaan Barat. Ia muncul dari pengalaman sejarah Barat, hasil dari suatu evolusi sosial yang panjang di mana suatu kompromi sosial yang kompleks muncul. Di sana tidak ada kelas, kelompok, atau masyarakat keagamaan yang cukup kuat untuk memasukkan kehendaknya pada seluruh masyarakat, kecuali tiran. Keseimbangan kekuatan sosial muncul dari evolusi ini. Dari situ secara perlahan berkembang seperangkat cita-cita politik: masyarakat sebagai kontrak sosial, bukan suatu keseluruhan organik, legitimasi bagi kepentingan individu yang terpisah dari kepentingan umum, kebaikan keseimbangan kekuatan-kekuatan sosial dari pada kontrol yang terpusat atau bersifat monopolistik, dan penolakan terhadap ideologi sosial atau keagamaan yang bersifat totalistik.

Karena berasal dari Barat itulah, tidak heran kalau beberapa di antara kaum Muslim itu memandang bahwa konsep masyarakat sipil sebagai suatu pengingkaran terhadap salah satu cita-cita mereka, bahwa agama dapat dan harus bekerja sebagai landasan reformasi masyarakat secara keseluruhan. Konsep agama yang implisit dalam ide masyarakat sipil adalah sesuatu yang tidak menyeluruh, jelas dipersempit, bukan memberikan semacam *masterplan* bagi seluruh masyarakat. Agama dalam model ini diperlakukan hanya sebagai acuan moral bagi struktur ekonomi, hukum, dan politik. Agama "sipil" mungkin berpengaruh dan informatif, tapi tidak menentukan negara dan institusi sosial secara keseluruhan.

Sementara itu, kata Hefner, kebanyakan Muslim yang taat

berpandangan bahwa Islam adalah suatu jalan hidup yang menyeluruh (*total way of life*). Namun demikian, pandangan kaum Muslim tentang masyarakat modern bervariasi. Masing-masing Muslim yang berbeda-beda itu menafsirkan kebenaran Islam secara berbeda-beda pula. Bagi mereka yang memandang bahwa Islam harus masuk ke dalam seluruh sistem legal-politik masyarakat, ide Barat tentang masyarakat sipil nampaknya dipandang musuh. Masyarakat sipil juga dipandang mengalami kekurangan yang sama dengan agama Kristen: menempatkan agama terlalu di tepi, terlihat seolah-olah agama tidak punya kemampuan dan keinginan mereformasi masyarakat secara keseluruhan (Hefner, 1993: 30).

Dalam konteks masyarakat Indonesia, para intelektual Muslim, kata Hefner, apapun pandangan mereka tentang Islam dan masyarakat, akan terus dihadapkan dengan masalah ini. Semuanya menyadari, dalam beberapa tahun terakhir telah terjadi perubahan yang kompleks dalam masyarakat Indonesia. Perubahan telah berlangsung dengan begitu cepat. Masalah-masalah yang dalam beberapa tahun lalu, yang sifatnya sangat teoritis, kini menjadi kenyataan. Sejuahmana hukum Islam dapat diterapkan? Apakah Islam betul merupakan sistem yang menyeluruh, atau apakah peran kemasyarakatannya harus dianalogkan dengan konsep agama sipil di Barat, yang merupakan sumber inspirasi dan motivasi tapi bukan saluran bagi sistem sosial secara keseluruhan? Itu beberapa persoalan pokok yang terus digumuli para intelektual Muslim.

Bagi Abdurrahman Wahid, seperti dipaparkan Hefner, semangat nasional nampaknya lebih kuat ketimbang ide masyarakat "Islami" ketika ia mengatakan: "Kelompok-kelompok Muslim yang berbeda-beda telah memberikan respon (terhadap kesadaran Islam yang sedang bangkit) dengan merumuskan dua strategi utama untuk mencapai cita-cita itu. Yang pertama adalah dengan mengidealkan Islam sebagai satu-satunya sistem sosial yang mungkin dapat memelihara demokrasi yang sebenarnya, kesetiaan yang kuat pada keadilan hukum dan ekonomi. Apa yang disebut 'proses Islamisasi' yang berlangsung dalam kehidupan seluruh bangsa harus digunakan untuk mengangkat gagasan tentang 'masyarakat Islami' di Indonesia. Strategi perjuangan bagi terwujudnya masyarakat Islami di Indonesia ini pada dasarnya berbenturan dengan strategi lain. Menurut mereka, yang sering disebut kelompok-kelompok 'lunak', Islam memainkan peran penting dalam ke-

hidupan bangsa, kalau saja alasannya bahwa kaum Muslim merupakan mayoritas yang meliputi seluruh penduduk. Tapi peran yang harus dimainkan Islam tidak diturunkan dari idealisasi dirinya sebagai alternatif satu-satunya bagi situasi yang ada sekarang, tapi lebih merupakan dasar inspirasional bagi kerangka nasional masyarakat demokratis. Dengan demikian, Islam bukanlah alternatif terhadap sistem sosial lainnya, tapi faktor komplementer di dalam rentangan spektrum faktor-faktor lain dalam kehidupan bangsa. Perdebatan pahit karena itu tak dapat dihindarkan antara pandangan-pandangan yang berlawanan tersebut. Untuk sekarang ini, tidak begitu jelas ke mana kelas menengah Muslim akan memberikan dukungan" (Hefner, 1993: 30-1).

Lebih dari itu, Gus Dur, panggilan akrab untuk Abdurrahman Wahid, belakangan menghimbau agar pemerintah mempertegas sikap oposisinya terhadap fundamentalisme dan mendukung kaum Muslim yang berpegang teguh kepada pandangan bahwa Islam lebih merupakan kekuatan moral dari pada program totalistik. Tidak heran kemudian kalau ia merasa kecewa karena pemerintah selama ini belum menggubris himbauannya tersebut (Hefner, 1993: 31).

Sugeng Sarjadi, seorang alumni HMI yang bergabung dengan PDI, bahkan lebih jauh lagi dari Gus Dur dalam melihat masalah tersebut. Ia mengkritik rekan-rekannya karena mereka dipandangnya telah mencampuradukkan antara kepentingan sesaat dengan nilai-nilai Islam yang lebih dalam. Kaum Muslim, menurutnya, telah tergoda penampilan simbolisme Islam pemerintah. Padahal yang lebih mendesak adalah mengimplementasikan prinsip-prinsip keadilan dan *fair play* bagi seluruh orang Indonesia yang beragama berbeda-beda itu. Ia katakan: "Apa arti agama Islam? Kalau seorang abangan naik haji dan menjadi seorang santri, apa sih artinya? Apakah itu Islam? Naik haji ditambah dengan korupsi, apa jadinya sih? Bukankah Islam sungguh-sungguh merupakan nilai-nilai keadilan yang universal? Dapatkah anda membeli simbolisme Islam tanpa sekaligus dengan cita-cita keadilannya?" (Hefner, 1993: 31).

Sementara itu Hefner juga menyajikan argumen lain, dari mereka yang terlibat dalam ICMI. Dawam dan Lukman Harun misalnya, kata Hefner, menjelaskan bahwa dikotomi antara simbolisme Islam dan praktek keadilan sosial mungkin suatu hal yang keliru. Mereka

mengatakan, orang tak bisa menciptakan disiplin etik yang diperlukan untuk menjamin keadilan di Indonesia dengan menanggalkan moralitas Islam di pintu masuk pemerintah. Kalau Islam adalah kekuatan untuk reformasi sosial, standar-standarnya yang tinggi harus dibawa masuk ke dalam pemerintahan. Kalau tidak, bagaimana Islam bisa bekerja untuk memberikan inspirasi reformasi itu? Nilai-nilai Islam tidak hanya sekedar "melengkapi" institusi-institusi nasional tapi harus mendasarinya. Kata Dawam, "Saya bukan hanya untuk masyarakat yang hanya berdasarkan pada identitas nasional, ... karena kalau demikian, saya melanggar prinsip-prinsip universalisme Islam" (Hefner, 1993: 31). Dawam menambahkan, pada akhirnya reformasi yang meninggalkan nilai-nilai Islam itu menyebabkan reformasi Islam atas masyarakat tidak efektif, karena gagal memberikan nilai-nilai yang dibutuhkan untuk membuat demokrasi dan keadilan sosial dapat diwujudkan (Hefner, 1993: 31).

Karena itu diperkirakan dalam waktu-waktu mendatang persoalan-persoalan di atas akan menjadi bahan perdebatan di kalangan intelektual Muslim. Tapi Hefner menolak kalau perdebatan itu berlangsung antara kelompok Muslim liberal dan "fundamentalis," tapi di antara para pemimpin, yakni antara mereka yang, dengan standar-standar Islam internasional, paling cangguh dan paling liberal di dunia Muslim. Itu merupakan suatu kepemimpinan yang, kalau berhasil mewujudkan harapannya untuk menciptakan Indonesia yang modern dan pluralistik, dapat memberikan contoh (model) bagi masyarakat Islam lain (Hefner, 1993: 32).

Akhirnya Hefner sampai pada kesimpulan, depolitisasi Islam di bawah Orde Baru menciptakan tantangan dan kesempatan bagi masyarakat Muslim, suatu situasi yang mendukung pertumbuhan kepemimpinan "sipil" moderat (Hefner, 1993: 32). Tapi ia juga mengingatkan, keadaannya dapat berubah pada kemungkinan lahirnya kepemimpinan populis yang kurang berpegang teguh pada agenda pluralistik yang sekarang diupayakan kebanyakan pemimpin-pemimpin Muslim apabila masyarakat Muslim kecewa karena tidak mendapat pembagian lebih besar dari hasil pembangunan nasional. Karena itu, kata dia lebih lanjut, penting diingat bahwa ICMI setidak-tidaknya merupakan respon politik sebagaimana kelas menengah santri atas marginalisasi ekonomi kaum Muslim.

Karena itu berhasil atau gagalnya kaum Muslim dalam perekonomian nasional mungkin akan berpengaruh kuat terhadap perilaku politik mereka di masa yang akan datang.

\*\*\*

Dari analisis dua sarjana di atas terlihat jelas, tidak benar kalau ICMI dibuat hanya sekedar untuk mensukseskan pemilu 1992, atau untuk mendukung kepemimpinan Soeharto ketika ia dipandang tidak lagi mendapat dukungan kuat dari basis lamanya, yakni militer. Hefner melihat, Soeharto dan birokrasi benar mendapat konsesi politik dari ICMI, tapi sebaliknya ICMI juga mendapat konsesi dari pemerintah. Lebih dari itu Hefner dan Nakamura nampak percaya, sikap kompromis pemerintah terhadap umat dengan restunya terhadap ICMI, merupakan buah dari perubahan sosial yang berlangsung dalam masyarakat Muslim itu sendiri, di mana kelas menengah Muslim sudah semakin kuat hingga tidak mungkin diabaikan pemerintah.

Yang menarik dari kedua analisis itu adalah upaya untuk mengaitkan meluasnya putera-puteri Muslim yang mendapatkan pendidikan hingga memainkan peran yang semakin penting di sektor birokrasi ataupun swasta, dengan bentuk keislaman yang modernis dan neo-modernis yang digerakan para intelektual seperti Nurcholish. Karena kelas menengah diukur dari tingkat pendidikan dan kemudian pendapatan yang diperoleh serta posisi yang diduduki apakah itu di sektor pemerintah (birokrasi) atau swasta, maka kedua pengamat ini sampai pada kesimpulan bahwa kelas menengah Muslim sekarang tengah muncul. Tapi apakah betul kemudian keislaman kelas menengah ini mencerminkan keislaman kaum pembaru (neomodernis)? Hefner menunjuk, kemunculan kelas menengah Muslim ini ada hubungannya dengan gerakan keislaman di kampus-kampus perguruan tinggi umum, dan dari situ Islamisasi berlangsung. Tapi apakah betul keislaman dari kampus-kampus yang semarak tahun 80-an hingga sekarang merefleksikan keislaman kaum pembaru?

Hefner sebenarnya menyebut, bentuk keislaman yang berkembang di kampus-kampus itu bersifat radikal. Tapi pernyataan ini berhenti sampai di situ, tidak dilanjutkan. Padahal kalau dilanjutkan agaknya akan melahirkan gambaran yang lain tentang keislaman kelas menengah santri ini, setidaknya-tidaknya ia akan

lebih hati-hati untuk mengatakan bahwa neo-modernisme atau keislaman terbaru merupakan paham keislaman yang mewarnai kelas menengah. Untuk mendapatkan gambaran tentang keislaman kelas menengah ini Hefner banyak bersandar pada persepsi keislaman yang dikembangkan terbaru itu sendiri, dan kemudian dihipotesiskan bahwa keislaman semacam inilah yang terdapat pada kelas menengah tersebut, dan menentukan pembentukan ICMI. Harus dicatat, ini merupakan spekulasi yang cukup berani.

Kalau mau memperhitungkan keislaman dari kampus-kampus perguruan tinggi umum tahun 80-an secara lebih seksama, Hefner mungkin akan memperoleh gambaran yang berbeda dari gambaran yang dispekulasikannya tersebut. Diakui ataupun tidak, pemikiran keislaman pembaruan ala Nurcholish cs., mungkin tidak begitu banyak mendapat sambutan dari kalangan aktivis Islam kampus perguruan tinggi umum. Pada tahun 70-an dan 80-an tokoh-tokoh intelektual kampus seperti Imaduddin Abdurrahim, Amin Rais, dan Kuntowijoyo sekalipun, sangat kritis terhadap pemerintah, dan warna keislaman mereka dari segi-segi tertentu lebih mencerminkan keislaman 'fundamentalis.' Kuntowijoyo yang mungkin paling kurang fundamentalis dibandingkan dua yang lainnya sekalipun, pada tahun 80-an pernah mengajukan satu skenario yang mungkin dapat ditempuh umat Islam Indonesia dalam rangka menanggulangi terjadinya alienasi politik, pemerosotan ekonomi dan sosial, yang diderita umat: "Dalam keadaan apapun, Islam dapat memainkan peranan yang efektif dalam proses politik. Karena kaum revolusioner Marxis telah dilarang dalam percaturan politik Indonesia, maka satu-satunya alternatif yang ada adalah kaum fundamentalis keagamaan ... suatu gerakan fundamentalis senantiasa bercorak Islami dan berdasarkan kelas ... Dengan mengesampingkan konotasi negatif yang dilekatkan pihak Barat terhadap fundamentalisme, umat pastilah bisa menjadi kelompok pendesak, yang menawarkan pemecahan Islami atas masalah-masalah bangsa".<sup>2</sup>

Tidak tertutup kemungkinan bahwa semangat keislaman seperti itulah yang kuat berpengaruh di lingkungan aktivis kampus universitas umum hingga sekarang. Karena itu berubahnya sikap

---

<sup>2</sup>Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991) hh. 155-6.

Imaduddin Abdurrahim seperti sekarang, yang memilih untuk lebih akomodatif terhadap pemerintah, banyak mengecewakan para pengagumnya dulu. Kalau keislaman seperti yang dipelopori Imaduddin Abdurrahim, Amin Rais, dan Kuntowijoyo, yang berpengaruh di kampus pada tahun 70-an dan 80-an, maka dapat diduga bahwa keislaman mereka tidak begitu persis seperti yang didefinisikan neo-modernisme Nurcholish atau intelektual IAIN pada umumnya. Islam sebagai sistem kehidupan atau pandangan hiduplah, bukan hanya sekedar sistem nilai, mungkin yang mengisi hati para kelas menengah santri yang berasal dari kampus universitas umum ini. Karena itu bukan tanpa alasan kalau ada yang melihat kemungkinan munculnya kembali semangat Masjumi dengan terbentuknya ICMI.

Tapi lebih menarik, yang tidak dicermati kedua penulis ini, adalah perubahan pandangan keislaman dari intelektual Muslim yang terlibat di ICMI tersebut, misalnya Imaduddin Abdurrahim dan Amin Rais. Dengan memperhatikan perubahan ini mungkin ikut juga menjelaskan bagaimana sebenarnya hubungan antara umat Islam dan pemerintah dalam hubungannya dengan pembentukan ICMI di satu pihak, dan di pihak lain hubungan antara intelektual dan pemerintah. Memahami perubahan pandangan Dawam Rahardjo, juga Adi Sasono, agaknya juga ikut membantu menjelaskan persoalan tersebut. Seperti banyak diketahui bahwa Dawam pada tahun 70-an dan 80-an termasuk intelektual yang sangat bersemangat dengan ide intelektual yang menyatu dengan rakyat dan kritis terhadap birokrasi pembangunan yang elitis. Demikian juga Adi Sasono. Mereka adalah tipe intelektual anti elitisme, dan tidak percaya pada kemungkinan perubahan dari dalam birokrasi bagi penanggulangan masalah-masalah yang dihadapi rakyat. Sebagian pengamat berpendapat, motif atau niat intelektual seperti Dawam dan Adi Sasono tidak mengalami perubahan dengan terlibatnya di ICMI. Mereka dipandang tetap berpegang teguh pada semangat kerakyatan, tapi sekarang cara untuk mencapainya berubah, yakni dari dalam birokrasi itu sendiri. Kalau memperhatikan substansi pemikiran Adi Sasono dan Dawam pada tahun 70-an dan 80-an, maka penjelasan semacam itu pasti ditolak. Sebab keduanya adalah intelektual yang percaya pada 'doktrin' *praksis*, kesatuan aksi dan refleksi secara radikal, yang bertumpu pada kekuatan rakyat untuk rakyat, bukan kekuatan

birokrasi untuk rakyat. Keduanya adalah intelektual yang percaya pada kesatuan antara ideologi, metodologi, dan praktek, atau ideologi, teori, dan praktek. Keduanya adalah penganut teori-teori sosial berhaluan radikal, semacam Teori Dependensia atau Teori Sistem Dunia.<sup>3</sup>

Sementara Nurcholish, kalau ia konsisten dengan gagasannya tahun 70-an, maka mestinya ia adalah orang pertama yang menolak berdirinya ICMI. Ia mestinya berada pada pihak Gus Dur atau Djohan Effendi dalam melihat ICMI. Karena itu kemudian, apakah betul ada kaitan antara keislaman pembaru, kelas menengah Muslim, dan terbentuknya ICMI?

Kalau betul ada kaitan antara keislaman ala pembaru yang digerakkan Nurcholish dengan pembentukan ICMI, maka strategi kultural yang dicanangkan pembaru seperti Nurcholish tahun 70-an harus dikaji ulang. Deskripsi Nakamura maupun Hefner menyiratkan suatu pengertian bahwa strategi kultural pembaru sifatnya sangat sementara, karena realitas politik awal Orde Baru tidak memungkinkan bagi strategi politik. Ketika realitas politik Orde Baru 80-an dan 90-an sekarang mengalami perubahan, tampak lebih terbuka, maka strategi budaya tidak harus terus dipertahankan secara kental.

Walaupun masih terus diperdebatkan apakah betul sekarang sedang muncul kelas menengah Indonesia, fenomena kelas menengah di Indonesia cukup terlihat, terutama kalau menggunakan pendidikan dan kemudian mobilisasi vertikal di sektor pemerintahan dan swasta, sebagai ukurannya. Juga tidak menyestakan kalau berpendapat, keislaman pembaru (neo-modernis) mewarnai kultur sebagian kelas menengah ini. Juga mungkin tidak menyestakan kalau berpendapat, sekarang sedang berlangsung "Islamisasi" kelas menengah yang secara historis bukan berasal dari *aliran* Islam (santri). Tapi apakah betul kelas menengah dengan keislaman pembaru ini ikut mempengaruhi pembentukan ICMI? Apakah betul keislaman ala pembaru itu merupakan landasan kultural bagi terbentuknya ICMI? Bukankah Islamisasi itu berlangsung karena Islam ditampilkan oleh para pembaru sebagai

<sup>3</sup>Lihat misalnya Richard Robison, *Power and Economy in Suharto's Indonesia* (Manila and Wollongong: Journal of Contemporary Asia Publisher, 1990), h. 1; Saiful Muzani, "Islam dalam Hegemoni Teori Modernisasi, Telaah Kasus Awal", *Prisma* 1 (Januari 1993), hh. 73-87.

suatu kekuatan kultural, yang melampaui batas-batas organisasi atau formalisme Islam. Orang seperti Nono Anwar Makarim, Adnan Buyung Nasution, dan banyak lagi dari kelas menengah Indonesia, jelas merasa senang dengan keislaman yang dihadirkan pembaru, Islam yang moderat dan cantik seperti dikatakan Nakamura di atas. Tapi jelas orang seperti Nono Anwar Makarim dan Adnan Buyung Nasution adalah orang-orang kelas menengah yang merasa tidak begitu pas dengan berdirinya ICMI. Karena itu kemudian, bentuk keislaman neo-modernis sebagian kelas menengah mungkin satu hal, dan terbentuknya ICMI mungkin satu hal lain. Di situ ada semacam 'ruang antara' kelas menengah yang berkultur Islam neo-modernis dan pembentukan ICMI. Apa dan siapa yang mengisi 'ruang antara' ini memang perlu studi yang lebih cermat dan lebih kritis. Penjelasan sebagian pengamat, kepentingan ekonomi-politik dan elite ekonomi-politik yang mengisi 'ruang antara' itu, tampaknya masih susah dibantah sementara ini.

Di samping itu, kedua penulis ini tampak terlalu simpatik dan empatik dengan berdirinya ICMI. Nakamura betul-betul mengabaikan kritik-kritik yang dilontarkan terhadap ICMI, padahal kritik-kritik itu bukan tanpa alasan dan bukan tanpa tanggungjawab. Ia memang mau membantah kritik-kritik itu, tapi bantahannya hanya dengan argumen dari pihak pendukung ICMI itu sendiri yang bisa saja menyesatkan. Lain halnya dengan Hefner yang secara seimbang memaparkan pandangan-pandangan kedua belah pihak, tapi tetap tidak begitu berhasil meyakinkan bahwa kritik-kritik terhadap ICMI itu tidak pas. Setelah memaparkan kritik-kritik itu, Hefner meninggalkannya begitu saja, dan kemudian masuk dan terlibat dengan argumen-argumen orang-orang ICMI. Karena itu masalah yang mendasar seberapa jauh ICMI memanfaatkan birokrasi atau sebaliknya, tetap saja tidak bisa dijawab. Karena itu diperlukan studi lebih cermat dan lebih kritis atas persoalan ini hingga diperoleh informasi rinci dan penafsiran akurat. Dengan begitu umat memahami posisinya sekarang dalam negara-bangsa Indonesia ini, tidak saja yang berkaitan dengan ICMI, tapi menyangkut hubungan yang lebih luas dan kompleks antara umat Islam dan birokrasi atau bahkan negara Indonesia ini.

Saiful Muzani





# ستوديا اسلاميكا

مجلة أندونيسية للدراسات الاسلامية  
السنة : ١ ، العدد : ١ (ابريل-يونيو) ١٩٩٤ م

هيئة الاشراف على التحرير:

عبدالعزیز دحلان  
محمد ساتريا افندي  
قمرالدين هدايات  
مسطوحوه

واهب معطى  
هارون ناسوتيون  
مسلم ناسوتيون  
محمد قريش شهاب  
دين شمس الدين

محمد يونان يوسف  
رئيس التحرير:

ازيوماردي ازرا

المحررون:

نور الفجر  
يوهان هيندريك موليمان  
سيقول مزانى  
هيندرو براسيتير  
بدري يتيم

سكرتير التحرير:

عارف سبحان  
مخلص عين الرفيق

تصميم الغلاف:

س. برينكا  
على اكبر

ستوديا اسلاميكا (ISSN : ٠٢١٥-٤٩٢) مجلة دورية تصدر اربع مرات فى العام عن جامعة شريف هداية الله الاسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN No. 129/DITJEN/PPG/STT/1976) برعاية وزارة الشؤون الدينية بجمهورية اندونيسيا ، وتخصص للدراسات الاسلامية فى اندونيسيا ، بقصد التبليغ عن نتائج البحوث والمقالات التى تبحث فى القضايا الاخيرة المتعلقة بالموضوع . وتدعو المجلة العلماء والمثقفين الى ان يبعثوا اليها مقالاتهم العلمية التى تتعلق برسالة المجلة .

تصدر المجلة بجاكرتا ، اندونيسيا .

عنوان المراسلات : ستوديا اسلاميكا ، جامعة شريف هداية الله الاسلامية الحكومية بجاكرتا ، شارع جواندا رقم ٩٥ ، تشيوتات ، جاكرتا الجنوبية ، الرمز البريدى ١٥٤١٢ ، الهاتف : ٠٢٧٧٩٣٠٠١ .  
٧٤.١٦٦.٦ - ٧٤.١٦٦.٦ (٠٢١) ، الفاكس : ٧٤.١٥٩٢ (٠٢١) ، رقم الحساب : ٠٢٧٧٩٣٠٠١ .  
نيجارا اندونيسيا ١٩٤٦ كبايوران بارو/جامعة شريف هداية الله الاسلامية الحكومية ، جاكرتا  
قيمة الاشتراك السنوى فى اندونيسيا : لسنة واحدة (٤ اعداد) : ٤.٠٠٠ روبية ( ٢٠ دولارا امريكيا) ، لسنتين (٨ اعداد) : ٧.٠٠٠ روبية (٣٥ دولارا امريكيا) ، قيمة العدد الواحد : ١.٠٠٠ روبية (٥ دولارات امريكيا) وتسدد القيمة مقدما . وفى البلدان الاخرى يضاف الى قيمة العدد مبلغ ٤٠٠ روبية (دولاران امريكيا) للارسال بالبريد العادى . اما الارسال بوسائل خاصة فيرجى قبل ذلك الاتصال بالمجلة .