

ORIENTALIS DAN KAJIAN ISLAM DI INDONESIA

Studi Tentang Model Islam Politik

Su'aidi Asy'ari³

Abstracts: *This study discusses variations of models or approaches that have been used by orientalists in studying the relationships between Islam and politics in Indonesia. The writer has used socio-historical approach in order to categorize the models or approaches. Generalization that has been employed by orientalists on Islam and politics in Indonesia, both in its relation to the state and other groups, can be simplified into deconfessionalization, domestication, schismatic and variant, trichotomy, and cultural Islam. It can be concluded, from this study, that analysis that has been used by orientalists has not been always negative. Therefore, their works will always be relevant and useful as references in studying relations between Islam and politics in Indonesia.*

Kata Kunci: *Orientalis, Kajian Islam, Model Islam Politik*

Sejak karya monumental Edward W. Said, *Orientalisme*, diterbitkan pada tahun 1976 tidak sedikit kalangan akademisi atau ilmuan Barat yang sebelumnya disebut sebagai *orientalists* dan berbangga dengan lembaga orientalis mereka, kemudian keberatan dan bahkan menolak sama sekali mengelompokkan diri mereka ke dalam kelompok *orientalists*. Secara individual, masing-masing mempunyai alasan atau keberatan tersendiri yang berbeda dengan lainnya terhadap pengelompokan tersebut, namun berdasarkan

³ Su'aidi Asy'ari adalah Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN STS Jambi.

argumen yang dikemukakan oleh Said, ada beberapa alasan pokok mengapa mereka keberatan digolongkan sebagai orientalis. *Pertama*, secara objektif, namun menyakitkan para ilmuwan Barat atau tepatnya orientalis –menurut Said-- adalah seseorang yang mengajar, meneliti, menulis tentang Timur, baik dia sebagai seorang antropolog, sosiolog, historian, maupun philolog. Sedangkan orientalisme yang mereka tekuni itu adalah segala hal yang berhubungan dengan kepentingan penjajahan Eropa terhadap dunia belahan Timur sebelum abad kedelapan belas dan abad sembilan belas (Said, 1978: 2).

Kedua, Said juga mendefinisikan orientalisme sebagai gaya orang Barat (baca: Eropa dan Amerika) dalam mendominasi, mengatur, dan memegang otoritas terhadap dunia Timur, yaitu wilayah yang berpenduduk Muslim, baik sebagai mayoritas maupun minoritas. Dengan mengutip pernyataan Mihael Foucault dalam bukunya *The Archeology of Knowledge* (Faucoult, 1972) dan *Discipline and Punish* (Faucoult, 1977), Said menyebutkan termasuk dalam kategori di atas hal-hal yang menyangkut politik, sosial budaya, militer, ideologi, ilmu pengetahuan dan hal-hal yang dalam *imajinasi* mereka berkaitan dengan masa pasca Pencerahan (*postEnlightenment*). Atas dasar ini Said menyimpulkan bahwa Orientalisme bukanlah sebuah objek kajian bebas pemikiran dan tindakan atau tujuan (tersembunyi) (Said, 1978:3). Orientalisme adalah salah satu instrumen imperialisme dan atau kolonialisme Barat terhadap Timur (Spinker, 1992:48-73). Tetapi belakangan ini ada kecenderungan tesis ini dibantah oleh pengalaman empiris peneliti Barat itu sendiri yang merupakan bagian kecil dari penelitian ini.

Perkembangan sejarah orientalisme sampai abad ke-21 menunjukkan sebagian besar dari objek kajian orientalisme adalah segala hal yang berhubungan dengan Islam. Namun Islam dan politik barangkali mendapat porsi yang lebih besar di dibandingkan aspek-aspek lain, seperti tasawuf, hukum, pendidikan dan teologi. Hal ini dapat dimaklumi mengingat setelah perang dingin antara Uni Soviet (Sekarang: Rusia) dengan Amerika berakhir, didukung oleh sejumlah karya-karya internal Barat, dikatakan bahwa musuh Barat setelah hancurnya sistem Pemerintahan Komunis di Rusia, adalah Islam, maka kajian tentang Islam mesti diaktifkan. Hal ini ditandai dengan disediakan beasiswa yang sangat memadai untuk kuliah dan

penelitian-penelitian yang berkaitan dengan Islam di universitas-universitas Barat. Bahkan terdapat lembaga seperti INIS (*Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies*) dan ICIHEP (*Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project*) yang khusus menangani tentang kajian Islam.

Secara empiris barangkali sulit untuk dibuktikan bahwa karya Said telah mempengaruhi para ilmuan Barat untuk lebih bersikap objektif terhadap kajian-kajian mereka. Tetapi dari segi sebab akibat yang dihubungkan antara waktu dipublikasikan buku tersebut dengan terjadinya perubahan sikap di atas, maka cukup beralasan jika karya Said dikatakan telah membawa perubahan sikap ilmuan Barat untuk lebih hati-hati, objektif dan tidak asal membuat kesimpulan tentang Islam dan Timur umumnya. Howard M. Federspiel (Federspiel, 1995) misalnya begitu emosi ketika dia disebut sebagai seorang orientalis sambil merujuk kepada beberapa karyanya tentang Islam di Indonesia yang “objektif”. Demikian juga Wael Hallaq yang sempat meluapkan emosinya ketika dia dikelompokkan oleh Nanang Tahqiq (peserta seminar dari IAIN Jakarta) sebagai orientalis, dalam seminar Internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation* yang dilaksanakan pada bulan Oktober 2000. Perbedaan sengitpun tidak bisa dielakkan ketika hampir semua pemakalah dari universitas-universitas terkenal di Amerika, Eropa, dan Australia ikut membela diri. Sebagai alternatif pengganti istilah orientalis mereka lebih suka disebut sebagai *Indonesianist* (untuk mereka yang ahli tentang berbagai objek kajian di Indonesia) dan *Islamicist* (sebagai istilah umum yang tidak dikaitkan dengan geografis atau negara).

Kutipan berikut ini barangkali dapat dijadikan contoh bentuk objektivitas tersebut: “*Sampai abad ketujuh, masyarakat Islam yang diasosiasikan dengan agama Islam adalah masyarakat yang paling maju di kawasan Eropa-Afrika dan yang paling berperangaruh terhadap masyarakat lain. Hal ini di samping karena posisi sentralnya, juga disebabkan bahwa di dalam Islam dieskpresikan tekanan-tekanan budaya tertentu secara efektif - kosmopolitan dan egalitarian (antitradisional) - berasal dari masyarakat wilayah yang lebih tua dan lebih sentral. Budaya kerajaan Islam menawarkan sebuah norma internasional yang canggih terhadap banyak masya-*

rakat ketika mereka diintegrasikan kedalam wilayah hubungan perdagangan. Islam juga menawarkan bentuk politik yang fleksibel (lentur) untuk meningkatkan jumlah masyarakat berperadaban yang (berusia) panjang. Dalam peran dunia seperti ini, masyarakat dan budaya Islam mendemonstrasikan kreativitas dan pertumbuhan yang terus menerus, meskipun beberapa periode lebih kreatif dari priode yang lainnya, sampai mendekati era modern; baru kemudian perkembangan ini mengalami kemunduruan, bukan karena kemunduran internalnya, tapi oleh peristiwa-peristiwa eksternal yang tidak didahului oleh (tanda-tanda sebelumnya)” (Marshall, 1996).

Kutipan kedua, secara khusus pengalaman mereka di Indonesia: *There is in my opinion one paramount lesson for today study to be drawn from Benda's study. Whatever Islamic policy may be pursued by a non-Muslim power, its outcome will always be quite different from what that power intended to achieve. Again, world powers are attempting to make use of Islam to further their own political ends. Again, they will experience that they are, in turn, being used by Muslim politicians to further ends which may be quite different from theirs* (Benda, 1958).

Kutipan di atas adalah pernyataan W. F. Wertheim, dalam kata Pengantarnya terhadap karya Benda yang secara jelas menyatakan bahwa seringkali terjadi hasil dari penelitian seorang peneliti Barat (yang kita sebut orientalis) bertujuan untuk melanjutkan dominasi penjajah terhadap Islam, namun yang muncul justru studi itu digunakan oleh politisi Islam untuk kembali menghancurkan atau menggagalkan keinginan tersirat itu. Pernyataan ini seiring dengan pembagian ilmu pengetahuan yang dilakukan Edward Said dalam karya monumentalnya *Orientalism* (Said, 1978) yaitu ilmu pengetahuan murni dan ilmu pengetahuan yang bersifat politis. Berbeda dengan ilmu pengetahuan yang bersifat murni, ilmu pengetahuan yang bersifat politis sering memuat kepentingan-kepentingan penguasa atau pemerintah, dan apa yang dihasilkannya sering digunakan oleh pengambil atau penentu kebijakan, pegawai pemerintahan atau lembaga-lembaga yang mempunyai kepentingan terhadap kelangsungan penguasa atau pemerintah, demikian juga pihak-pihak intelijen (Said, 1978:9).

Pengakuan kedua ilmuwan terkenal di atas, meskipun telah banyak mengundang amarah para orientalis, namun bagi ilmuwan dan politisi Muslim pengakuan ini sangat berharga sekali dalam rangka menanamkan semangat untuk menelusuri setiap karya orientalis dan memaparkan hasil telusuran itu kepada umat Islam, sehingga apa yang menjadi tujuan utama dari karya-karya itu tidak dapat tercapai, khususnya hal-hal yang berkaitan dengan informasi yang tidak benar tentang Islam, atau sesuatu yang dianggap sebagai kelemahan yang mungkin dapat dimanfaatkan untuk tujuan yang sama.

Masalah hubungan Islam dan Negara atau hubungan Islam dan Politik di Indonesia merupakan salah satu objek kajian yang paling banyak mendapat perhatian, khususnya dalam kajian-kajian yang dilakukan oleh para peneliti *orientalists*. Namun menurut laporan survey yang dilakukan oleh M. Atho Mudzhar yang disajikan pada Seminar Internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, pada Bulan Oktober 2000, di lingkungan Program Pascasarjana IAIN, diketahui bahwa objek kajian yang paling menonjol adalah bidang hukum, yaitu sebanyak 34 % (70 judul) dari 205 judul. Mengapa demikian? Terdapat beberapa kemungkinan alasan mengapa kajian politik ini lebih mendapat perhatian oleh para peneliti Barat namun nyaris tidak mendapat perhatian oleh para peneliti di IAIN. *Pertama*, alasan yang paling jelas dalam hal ini adalah karena di IAIN tidak ada fakultas atau jurusan politik, meskipun ada jurusan yang secara tidak langsung berkaitan dengan politik yaitu Fakultas Syari'ah. Tetapi pertanyaannya kemudian adalah: mengapa bidang kajian hukum lebih banyak mendapat perhatian ketimbang bidang kajian lainnya, padahal sebelum ini konsentrasi Hukum belum begitu banyak jumlahnya jika dibandingkan dengan konsentrasi lain, seperti pemikiran dan pendidikan. Namun bidang ini sama sekali tidak akan disentuh oleh kajian ini.

RUMUSAN MASALAH

Karena itu hemat penulis kajian Islam politik yang mendominasi perhatian orientalis atau tepatnya Indosianis perlu mendapatkan perhatian yang serius. Mengingat IAIN sebagai lembaga keilmuan

Islam sendiri kurang memiliki perhatian ke arah sana karena keterbatasan kelembagaan. Untuk itu penulis berupaya menelusuri tentang persoalan tersebut melalui sebuah pertanyaan besar tentang bagaimana model kajian Islam politik yang dilakukan oleh orientalis di Indonesia?

TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN

Berdasarkan rumusan masalah di atas, tujuan dari penelitian ini adalah mengetahui model kajian Islam politik yang dilakukan oleh orientalis di Indonesia. Bila tujuan tersebut dapat dicapai diharapkan penelitian ini berguna untuk memperkaya khazanah pemikiran Islam di Indonesia, khususnya yang terkait dengan tradisi orientalisme. Lebih jauh, melalui penelitian ini besar keinginan penulis untuk memperlihatkan kelemahan dan kelebihan model kajian orientalis tentang Islam politik di Indonesia dalam hal ini keterbukaan sikap merupakan suatu keniscayaan untuk dapat mengambil pelajaran dari hasil penelitian ini.

METODE PENELITIAN

Studi ini sepenuhnya berdasarkan pada penelitian kepustakaan baik dari sumber-sumber primer maupun sumber-sumber sekunder. Sumber primer terdiri dari karya-karya yang di tulis oleh para peneliti orientalist dan laporan-laporan jurnalistik yang diterbitkan mengenai aktivitas para peneliti-peneliti tersebut. Oleh karena sebagian dari karya mereka hanya tersedia dalam bentuk terjemahan dan mungkin akan sulit mendapatkan karya aslinya, maka terjemahan-terjemahan dari karya tersebut dikategorikan sebagai sumber primer juga. Sedangkan sumber-sumber sekunder mencakup karya-karya peneliti Indonesia yang memuat atau mengutip karya-karya orientalist di atas, baik secara langsung atau tidak. Termasuk juga dalam kategori kedua ini adalah publikasi-publikasi ilmiah yang menyangkut kajian Islam dan politik di Indonesia. Disamping itu, studi ini juga akan didukung oleh wawancara dengan sejumlah intelektual Muslim yang berdomisili di Jambi, khususnya mereka yang pernah belajar di Universitas negara Barat atau telah banyak menggunakan karya orientalis sebagai rujukan kajian mereka. Wawancara ini akan

dijadikan sebagai pendukung analisis peneliti untuk membuat kesimpulan yang kira-kira lebih *up to date*.

Analisis terhadap data secara praktis akan diarahkan oleh kerangka teoritis dalam penelitian ini. Apa bila data yang dihimpun dari karya-karya yang ada secara jelas telah menunjukkan model pendekatan-pendekatan yang digunakan, maka penulis menampilkan model itu dalam menganalisis, kelebihan, kelemahan serta langkah-langkah yang digunakan oleh penulis dalam membenarkan teori atau model pendekatan yang di gunakan. Tapi jika penulis tidak menampilkan nama model pendekatan yang digunakan, maka penulis akan menggunakan karakteristik model-model tertentu untuk memutuskan model pendekatan apa yang digunakan dalam karya tersebut. Kemudian langkah yang sama juga akan dilakukan sebagai mana langkah model teori yang sudah eksplisit disebutkan. Dalam hal-hal tertentu dan apabila dirasakan terdapat makna yang sangat signifikan, penulis juga akan membandingkan satu pendekatan dengan pendekatan lainnya. Hal ini dilakukan semata-mata untuk melihat keunggulan dan kelemahan suatu model untuk sampai kepada kesimpulan yang mungkin saja tidak menguntungkan objek kajian, yang dalam hal ini umat Islam Indonesia.

Dalam hal muatan dari sebuah karya atau lebih mempunyai makna yang sangat signifikan untuk diangkat, maka penulis juga akan mengadakan *content analysis*. Menurut Marcus, *Content analysis* merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi (dalam hal ini logika komunikasi yang disajikan oleh penulis sebuah hasil penelitian). Secara teknis *Content analysis* mencakup: 1) upaya klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi (dalam hal komunikasi tertulis), 2) upaya menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi, dan 3) upaya menggunakan teknik analisis tertentu sebagai pembuat prediksi yang disarikan dari kesimpulan yang dibuat. Deskripsi yang diberikan para ahli tentang *content analysis* paling tidak menampilkan tiga syarat utama, yaitu: *objektivitas*, *pendekatan sistimatis*, dan *generalisasi*. Berdasarkan survey sementara terhadap sejumlah sumber yang akan digunakan, kemungkinan besar generalisasi ini akan mendapat sorotan yang lebih besar dalam penelitian ini.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Mengenal Orientalisme

Wacana Orientalisme memanifestasikan dirinya sebagai sebuah sistem ide yang berpengaruh atau sebagai jaringan pelbagai kepentingan makna yang bersifat intertekstual yang diimplikasikan dalam pelbagai konteks sosial, politik dan konstitusional dari hegemoni kolonial. Dengan pelbagai gambaran mengenai Timur yang mistis, aneh, tidak beradab dan bar bar, Barat terus mengkonstruksi wacana yang menempatkan Timur sebagai inferior dan Barat sebagai superior. Dengan cara ini, Barat tidak hanya ingin mendominasi dunia non-Barat melalui imperealisme secara politik dan militer, tetapi setelah bangsa-bangsa terjajah non-Barat memperoleh kemerdekaannya, Barat juga ingin menjajah non Barat melalui konstruksi wacana yang dianggap absah dan representatif untuk menggambarkan dunia non-barat (King, 2001: V).

Secara etimologi akar kata dari *orientalist* dan *orientalisme* adalah *orient* yang menurut kosa kata versi klasik berarti Asia bagian Timur. Oleh karena itu apabila kita menggunakan kata *oriental* yang merupakan kata sifat dari orient, maka berarti segala apa saja yang disifati dengan wilayah Timur, termasuk diantaranya bahasa, budaya, agama, sejarah, peradaban, dan adat istiadat. Pengertian ini kelihatannya sama sekali terlepas dari pengertian terminologis yang secara khusus akan dirujuk dalam penelitian ini.

Akan tetapi ketika kosa kata *Orientalist* atau Orientalisme digunakan dalam konteks akademis, maka pengertiannya menjadi sangat spesifik. Menurut Bernard Lewis, kata Orientalisme sebelum diracuni oleh polusi intelektual yang tidak cocok dengan wacana rasional digunakan dalam dua bentuk; satu diantaranya berarti Sekolah Seni Ukir, yang berisikan sekelompok ahli seni ukir yang sebagian besar berasal dari Eropa Barat. Sebelumnya mereka ini telah mengunjungi Timur Tengah dan Afrika Utara dan kemudian mereka melukis apa-apa yang telah mereka lihat selama kunjungan mereka ke dua wilayah tersebut. Lukisan-lukisan mereka kadang-kadang bernuansa agak romantis dan dengan gaya berlebihan dan kadang-kadang agak bernuansa pornografis. Bentuk kedua yang merupakan bentuk yang lebih umum dan *hitherto* dalam dunia akademis serta tidak berkaitan dengan apa yang disebut pertama di atas

adalah suatu cabang dari bidang kajian ilmiah. Penggunaan istilah kedua ini dimulai ketika terjadinya ekspansi akademis besar-besaran di Eropa Barat, yaitu pada masa renaissance. Pada waktu itu ada kelompok Hellenist yang mengkaji Bahasa Yunani, Latinist yang mengkaji Bahasa Latin, dan Hebraist yang mengkaji Hebrew.

Mereka yang mengkaji dua kelompok pertama terkenal dengan sebutan ahli tentang Klasik dan dua kelompok berikutnya dikenal dengan sebutan *Orientalist* (Lewis, 1993: 101). Kelompok kedua inilah yang kemudian mengembangkan atau lebih tepatnya mengalihkan perhatian mereka ke bahasa-bahasa lain, sebagaimana yang menjadi bagian utama dari penelitian ini, yaitu Indonesia.

Model Pendekatan Kajian Islam Politik di Indonesia

Terdapat beberapa pendekatan yang dilakukan oleh orientalis dalam kajian Islam di Indonesia, diantaranya pendekatan Dekonfessionalisasi, Pendekatan Domestikasi, Pendekatan Skismatik dan Aliran, Pendekatan Trikotomi, dan lain sebagainya.

Pendekatan Dekonfessionalisasi

Secara etimologi *Dekonfessionalisasi* (Effendy, 1998) berasal dari kata *confess* yang berarti pengakuan, seperti pengakuan dosa dalam istilah agama Kristen (Cobuild, 1996). Ketika diberi *prefix de-*, yang berarti menegatifkan makna kata dasarnya, maka kata *de-confessionalization* selanjutnya: *dekonfessionalisasi*, dapat berarti pengabaian (*avoid*) atau (*disavow*), atau penolakan (*deny*) sebagai lawan dari kata pengakuan. Karena itu *dekonfessionalisasi* dapat diartikan suatu proses pengabaian terhadap sesuatu, yang dalam teori ini diartikan sebagai *pengabaian terhadap penggunaan term, istilah* atau *kosakata* suatu agama atau kelompok tertentu yang mengandung atau mengundang munculnya perpecahan (*dispute*) dalam pertemuan tertentu, seperti seminar, musyawarah, rapat dan lain-lain. Pada saat yang sama juga ada proses atau usaha untuk mencari atau menemukan istilah (*term*), kosakata yang dapat menyatukan perbedaan agama, etnisitas dan lain-lain di atas sebagai *common ground* atau *flat form*.

Secara terminologi, menurut C.A.O. Van Nieuwenhuijze (Nieuwenhuijze, 1963), istilah ini pertama kali digunakan di

Belanda dalam rangka menghindari istilah tertentu untuk mencapai kesepakatan-kesepakatan dalam pertemuan tertentu yang dihadiri oleh peserta yang mempunyai latar belakang agama, etnis atau kepercayaan yang berbeda. Dengan kata lain masing-masing peserta hanya menggunakan istilah agama atau kepercayaan masing-masing dalam rangka menghindari munculnya perselisihan pendapat (*dispute*).

Pendekatan *dekonfessionalisasi* ini digunakan oleh Nieuwenhuijze dalam artikelnya *Islam and National Self-Realization in Indonesia* (Nieuwenhuijze, 1963: 137-156), untuk mengkaji bagaimana bangsa Indonesia yang *multireligious country* ini membangun jati diri mereka dalam bentuk negara bangsa yang modern setelah bebas dari penjajahan.

Sebelum mengajukan teori *dekonfessionalisasi* ini, Nieuwenhuijze mencoba menolak beberapa teori lain dengan berbagai argumen, antara lain teori *akulturasi Acculturation*). Secara etimologi *Acculturation* berarti penyesuaian diri (*adaptation*) (Cobuild, 1997). Dalam konteks ini, khususnya dalam pandangan Barat, akulturasi berarti suatu proses penyesuaian diri bangsa Indonesia yang baru merdeka dengan paham kebangsaan yang dianggap diimpor dari dunia Barat. Menurut Nieuwenhuijze ada dua alasan mengapa teori ini tidak bisa digunakan dalam menganalisa proses pembentukan jati diri bangsa Indonesia pada waktu kajian ini dilaksanakan. *Pertama*, teori ini sudah berusia puluhan tahun dengan berbagai kelemahannya. *Kedua*, Filsafat akulturasi Barat merupakan sebuah *ilusi optis* (pandangan mata yang keliru), yaitu Barat sering melihat apa pengaruh mereka ketika mereka memasuki suatu wilayah tertentu.

Poin penting lainnya ialah suatu gerakan kebangsaan tidak dimulai dari (*begin with*), tapi berangkat dari (*start off from*), artinya suatu gerakan nasional tidak memulai satu kegiatan kemudian kegiatan yang lain yang tidak berkaitan dengan yang pertama dan seterusnya. Tapi berangkat dari (*start off from*) satu aktivitas untuk menuju serangkaian aktivitas lain yang antara satu dengan yang lainnya, khususnya kegiatan pertama harus saling berhubungan. Disinilah, menurut Nieuwenhuijze letak arti penting untuk membentuk jati diri pertama dalam rangka membedakan dirinya dengan yang lain ((Nieuwenhuijze, 1963: 140 dan Effendy, 1998: 25).

Tujuan utama dari penerapan teori dekonfessionalisasi yang dikembangkan oleh Nieuwenhuije ini adalah sebuah upaya untuk menghindari persengketaan, perselisihan dan kesalahpahaman antara kelompok masyarakat yang mempunyai perbedaan dari segi bahasa, budaya local, agama dan etnis. Dengan kata lain apabila ada pertemuan atau acara-acara di mana kelompok yang berbeda di atas bertemu, maka harus diupayakan untuk menggunakan isitilah-istilah dan kosakata-kosakata yang dapat dipahami dan diterima semua kelompok. Selain itu, teori ini juga dapat memperlunak eksistensi eksklusivitas sosial keagamaan, khususnya yang fundamentalis, dengan menunjukkan tidak adanya dominasi mayoritas di atas minoritas dalam bentuk apapun dalam hidup bernegara dan berbangsa.

Meskipun demikian, penerapan teori ini sama sekali tidak bertujuan untuk menarik loyalitas mereka terhadap agama atau kepercayaan yang mereka anut. Sebab ketika teori ini diterapkan ada keyakinan bahwa keyakinan seseorang tidak mudah diubah melalui terminologi yang dipakai. Sebab agama dan keyakinan berlaku umum bagi seluruh pemeluknya, sedangkan teori dekonfessionalisasi ini bertujuan khusus untuk hidup bernegara saja. Oleh karena itu seorang pengikut agama katolik, misalnya, yang menyampaikan suatu pembicaraan yang telah didekonfessionalisasikan tetap saja seorang penganut Katolik yang taat (Nieuwenhuijze, 1963).

Pendekatan di atas dipandang dapat diterapkan dalam situasi dan kondisi sosial politik di Indonesia setelah masa penjajahan Belanda yang memungkinkan untuk mengadakan semacam studi kasus dengan membandingkannya dengan situasi kondisi di Belanda. Indonesia sejak pertengahan terakhir masa penjajahan dan sampai pada masa awal kemerdekaan *hitherto*, mempunyai sejumlah nama dan aktor-aktor politik yang berlatar belakang agama dan lingkungan sosial yang berbeda, misalnya Muslim, Kristen, Hindu, nasionalis, modernis, tradisionalis dan fundamentalis. Perbedaan pandangan dan penafsiran terhadap doktrin agama bahkan sebenarnya terjadi dalam satu agama yang sama.

Problem pertama yang mereka hadapi setelah memperoleh kemerdekaan adalah bagaimana membentuk dan membangun sebuah negara-bangsa Indonesia yang merdeka dalam pengertian perpolitikan internasional dan modern. Dalam kerangka inilah aktor-

aktor politik yang kemudian disebut the *Founding Fathers* yang telah memainkan peran yang amat besar dalam proses perebutan kekuasaan dari Belanda dan Jepang harus membangun sebuah kerangka bersama yang dipahami dan diterima oleh semua pihak. Menurut pendapat Nieuwenhuijze ((Nieuwenhuijze, 1963: 182), sebagaimana juga diakui oleh bangsa Indonesia, Islam adalah faktor yang paling dominan dalam proses revolusi nasional untuk merubah sebuah wilayah jajahan menjadi negara yang merdeka.

Faktor ini terlihat dari pahlawan pejuang yang turun ke medan perang melawan penjajah, jargon-jargon Islam yang digunakan dalam membangkitkan semangat untuk berperang, serta adanya organisasi-organisasi sosial keagamaan yang berada dibalik aksi-aksi anti penjajah. Masih menurut Nieuwenhuijze, ketika Islam harus memainkan perannya dalam proses pembentukan fondasi awal bagi terbentuknya negara Indonesia, dalam bentuk dasar negara menyerupai jenis dekonfessionalisasi yang pernah berkembang di Belanda. Aktor-aktor politik Islam dalam interaksi mereka dengan aktor-aktor lain, demikian juga aktor-aktor dari agama Islam yang mempunyai pandangan berbeda, rela melepaskan orientasi pemahaman mereka yang terkadang memang terkesan “for mal” dan “kaku”. Yang menarik disini adalah alasan yang dikemukakannya bahwa proses dekonfessionalisasi yang dilakukan oleh para aktor politik yang berlatar belakang Islam adalah untuk menciptakan “daya panggil” yang mencakup jangkauan yang lebih luas. Tapi pada saat yang sama tetap ada jaminan bahwa peran umat Islam memang besar. Proses ini memang kemudian diakui sebagai sebuah pengorbanan terbesar umat Islam terhadap negara Republik Indonesia (Piscatori, 1983: 30).

Untuk lebih meyakinkan penerapan teori ini, Nieuwenhuijze mengemukakan dua kasus. Pertama adalah kesepakatan untuk menjadikan Pancasila sebagai dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Nieuwenhuijze berpendapat bahwa walaupun terjadi perdebatan sengit antara kaum Muslim nasionalis, di satu pihak dan kaum netral agama serta nasioanlis Kristen di pihak lain dalam rangka menjadikan Pancasila sebagai dasar negara, bukannya Islam, bukan berarti serta merta sebuah kekalahan bagi umat Muslim

secara politis. Untuk mendukung pendapat ini, dia menyajikan analisis yang mendalam terhadap silasila dari Pancasila dengan menghubungkan sila-sila tersebut dengan teologi dan syari'ah dalam Islam. Kaitan sila-sila tersebut, yang menurutnya memang tidak bersifat normatif formal, dapat ditemukan dari prinsip-prinsip keesaan Tuhan, demokrasi, keadilan dan humanisme atau kemanusiaan (Nieuwenhuijze, 1963: 185).

Meskipun Islam dapat memahami Pancasila tersebut seperti yang ditafsirkan di atas, prinsip-prinsip dari sila-sila itu sebenarnya adalah format dekonfessionalisasi kosa kata yang dapat pula dipahami dan diterima oleh penganut agama atau kepercayaan lain yang ada di Indonesia.

Kasus kedua yang diajukan oleh Nieuwenhuijze adalah keputusan kelompok agama untuk mendirikan Departemen Agama untuk memfasilitasi seluruh kepentingan umat beragama yang diakui di Indonesia. Meskipun sebenarnya porsi yang diberikan kepada umat Islam jauh lebih besar dibandingkan dengan porsi yang diberikan kepada penganut agama lain, namun penganut agama lain sudah cukup aman secara politis. Sebab dengan adanya sebuah departemen yang mengurus seluruh agama, maka secara politis dan ekspelisit diskursus pendirian negara atas dasar agama dan syari'ah Islam sudah ditutup. Namun dengan porsi yang dilebihkan tersebut umat Islam juga cukup merasa diperhatikan secara politis.

Pendekatan Domestikasi

Secara etimologi *domestication* berarti penjinakan (Cobuild, 1997). Secara terminologi teori Domestikasi ini pada dasarnya dirujuk pada laporan-laporan penelitian yang dilakukan oleh Harry J. Benda mengenai Islam di Indonesia (Hoeve, 1958). Landasan dan fondasi teori ini dibangun atas analisis historis terhadap Islam di Jawa pada abad ke-16 hingga abad ke-18, khususnya selama rentang waktu perebutan kekuasaan antara para penguasa kerajaan-kerajaan Islam yang alim dan taat (Geertz, 1976) di wilayah pesisir pulau Jawa, yang diwakili oleh Demak, berhadapan dengan kerajaan-kerajaan Mataram yang sinkritis di wilayah pedalaman pulau Jawa. Dengan demikian teori Domestikasi Islam ini berarti mengkaji Islam dengan melihat bagaimana kekuatan Islam "dimandulkan"

dalam kancah perpolitikan pada waktu itu. Dalam konteks upaya pelemahan kekuatan politik Islam pada masa kolonial yang sangat mirip dengan pasca-kolonial inilah dapat dilihat makna dari teori Benda, yaitu sesuai dengan judul tulisannya “*Continuity and Change in Indonesian Islam*”, artinya meskipun terdapat berbagai perubahan, tapi ada beberapa karakter yang sama yang merupakan kelanjutan dari apa yang terjadi sebelumnya.

Ketika kerajaan Mataram sudah memeluk agama Islam, maka penguasa-penguasa kerajaan tersebut berusaha dengan segala kekuatannya untuk menekan dan menaklukkan kerajaan yang berada di wilayah pesisir dengan alasan bahwa mereka adalah pemberontak. Pada masa pertempuran-pertempuran inilah bagian-bagian yang dinamis dalam masyarakat Islam Demak, demikian juga kerajaan Mataram menjadi hancur berantakan (Benda, 1965: 130). Penaklukan kerajaan-kerajaan di wilayah pesisir yang disebut dengan kerajaan-kerajaan *ortodoks* oleh Nieuwenhuijze secara jelas memberi bentuk proses domestikasi Islam. Sesuai dengan pengertian *litterlijk* dari kata domestikasi, perebutan kekuasaan antara kalangan Islam ortodoks dan Islam sinkretis di Jawa, domestikasi Islam Jawa tidak saja memperlihatkan kekalahan kelompok-kelompok Islam yang taat, tapi juga telah terjadi pemusnahan terhadap para da'i secara individu yang ada dalam kerajaan Mataram sendiri yang sinkretis itu. Setelah peristiwa inilah terjadi proses pemandulan terhadap cengkraman politik Islam Jawa.

Dalam konteks pemandulan kekuatan-kekuatan politik Islam setelah masa peperangan inilah dapat ditemukan esensi teori domestikasi yang dikembangkan oleh Harry J. Benda. Masih menurut Benda, proses perdebatan antara kelompok cendekiawan sekuler yang menolak habis-habisan gagasan pendirian Negara Islam masa-masa awal berdirinya Indonesia yang diajukan oleh kelompok Islam adalah bentuk metamerposis dari masa lampau prakemerdekaan Republik Indonesia. Suatu hal yang menarik di sini adalah argumen yang dikemukakan oleh Benda bahwa kelompok sinkretis diwakili oleh Jawa, sedangkan kelompok Islam diwakili oleh gerakan-gerakan yang rata-rata berpusat di luar Jawa. Contoh kasus yang diajukan adalah penumpasan terhadap gerakan Darul Islam, meskipun juga terdapat di Jawa Barat tetapi banyak juga

yang berpusat di Sulawesi dengan Kelompok Kahar Muzakkar, dan wilayah lainnya. Demikian juga pembubaran partai Masyumi dan semakin dimantapkan ideology negara Pancasila. Semuanya ini bermuara pada kembalinya dominasi Jawaisme.

Dari uraian di atas terlihat jelas bahwa salah satu unsur yang paling penting dari teori demestikasi Benda ini adalah proses perebutan kekuasaan antara Islam yang taat di satu pihak dan Islam Jawa atau Kejawen yang dipenuhi oleh unsur-unsur non-Islam, seperti Hindu dan Budha. Jika dianalisis dari perkembangan terakhir tentang posisi politik Islam di Indonesia, seperti terjadinya pembantaian para guru ngaji, maka tidak tertutup kemungkinan bahwa ini adalah juga bentuk lain dari persaingan kekuasaan yang terjadi pada masa kerajaan-kerajaan sebelum masa kemerdekaan, atau jauh sebelumnya. Dengan ungkapannya sendiri Benda mengatakan: *"With the supression of these revolts and the return of Javanese control from 1958 on, the 'colonial deviation' in Indonesian history has apparently come to end. You may recall then President Soekarno prohibited the Masyumi in 1960; you may now speculate whether in so doing he has in a way reenacted the persecution of the Ulama by Mataram to which I refered before. If you view Indonesian political developments in recent times from a 'Javacentric' viewpoint, they may to some extent appear like repetitions of olf themes. Java is seeking to reinstate its political, cultural, and ideological supremacy and to prevent any Indonesian Dar al-Islam from forming Islam, or more specifically. Masyumi's kind of Islam must in terms of a Javacentered nationalism thus be seen as intrinsically alien, non-Javanese - indeed, even 'nonIndonesian' - influence. The official state ideology, the Pancasila is Javanese, theistic, bare monotheistic, but certainly not Islamic"*.

Pendekatan Skismatik dan Aliran (variant)

Teori Skismatik dan Aliran ini adalah hasil laporan penelitian yang dilakukan oleh sebuah tim peneliti inter disiplin dari Massachusetts Institute of Technology (MIT) yang melaksanakan penelitian ethnografis pada awal sampai pertengahan tahun 1950-an di sebuah desa kecil di wilayah Jawa Timur yang kemudian diberi nama samaran Mojokuto. Proyek penelitian ini disponsori oleh The

Center for International Studies of the Massachusetts Institute of Technology. Diantara anggota tim peneliti ini adalah Alice Dewey (*The Market*), Donald Fagg (*Administrative Organization*), Rufus Hendon, Jane Hendon, Robert Jay (*Village Life and Rural Economy*), Hildred Geertz (*Family Organization and Socialization*), Edward Ryan (*Chinese Community*), Anola Ryan dan Anne Jay Hasil penelitian ini kelihatannya dapat menjawab pertanyaan yang muncul dalam beberapa hasil penelitian, seperti yang dilakukan oleh Harry J. Benda, yaitu mengapa di tanah Jawa selalu terjadi perebutan kekuasaan meskipun sama-sama pemeluk agama Islam, khususnya mengapa kelompok Islam yang dikatakan taat selalu dapat dikalahkan (Jay, 1963: iv-v).

Teori Skismatik dan Aliran adalah suatu cara teori yang lahir dari penelitian lapangan yang melihat objek kajian berdasarkan tingkat pengamalan suatu kelompok terhadap ajaran agamanya, yang dalam hal ini penganut ajaran Islam yang berkaitan erat dengan kompetisi politik. Meskipun penelitian di atas dilakukan oleh sebuah tim peneliti, namun ketika sampai pada pembuatan laporan, dan untuk selanjutnya diterbitkan, dilakukan oleh perorangan. Itulah sebabnya Clifford Geertz dan Robert R. Jay lebih terkenal diantara anggota tim peneliti tadi sebagai pencetus teori ini.

Robert Jay lebih menekankan model skismatik pola hubungan antara Islam dan Kejawen (*Jawaisme*) yang selanjutnya melebar melewati wilayah konfrontasi keagamaan yang merambah ke bidang politik, budaya dan kehidupan sosial lainnya. Sedangkan Clifford Geertz mengembangkan skisme sosial keagamaan ke wilayah aliran sosio-kultural dan selanjutnya merambah ke politik. Rujukan kedua mereka sama-sama dari kehidupan masyarakat wilayah yang diberi nama samaran Mojokuto di atas dimana pada waktu tahun 1950-an konflik-konflik yang disebabkan berlainan partai sangat kelihatan.

Penekanan kajian-kajian yang dilakukan oleh Robert Jay adalah menyangkut masalah skisme keagamaan yang menyebabkan munculnya skisme politik, yaitu antara kaum santri (Muslim taat agama) di satu pihak dengan abangan yang sinkretis (Muslim yang kurang taat atau kejawen) di pihak lain. Dalam laporannya, Jay memulai dengan memaparkan corak proses Islamisasi di wilayah

Dutch Indies (yang kemudian menjadi Indonesia), khususnya di wilayah Jawa. Melalui pendekatan historis dan analisis penafsiran antropologis, Jay mencatat bahwa terdapat dua pola proses Islamisasi di Pulau Jawa. Pertama wilayah-wilayah yang penduduknya penganut Hindu-Budha yang minim, atau tidak ada sama sekali, akan kuat kecenderungannya. menjadi Islam yang santri atau ortodoks (Jay, 1963: 6). Proses Islamisasi di kawasan ini, menurut kesimpulan Jay, terjadi melalui *peace penetration* atau *penetration pacifique*.

Kedua, proses Islamisasi di wilayah-wilayah di mana pengaruh peradaban Hindu-Budha yang kuat, proses perpindahan agama diwarnai oleh perebutan pengikut antara kedua tradisi tersebut. Itulah sebabnya sebagian besar dari penganut Hindu-Budha yang diislamkan masih banyak yang mempertahankan tradisi Jawa mereka yang kemudian disebut Muslim Sinkretis (Jay, 1963: 101).

Terciptanya dua skismatis ini, Muslim santri dan Muslim abangan tidak hanya berhenti sampai di situ saja, tapi merambah ke sektor kehidupan lainnya, yaitu politik struktur sosial dan budaya. Dalam bidang politik, bentuk skisme ini memainkan peran yang amat besar dalam menggerakkan permusuhan politik antara negara-negara atau kerajaan di wilayah pesisir pulau Jawa yang berada di bawah kekuasaan Raja Demak dengan negara sinkretis Mataram yang pada umumnya di wilayah pedalaman Jawa. Perlu dicatat bahwa setiap kali terjadi pertempuran, hampir seluruhnya dimenangkan oleh kerajaan Mataram yang sinkretis. Barangkali inilah yang secara terus-menerus diwarisi dari generasi ke generasi berikutnya sampai awal abad ke-21 ini. Artinya konfrontasi santri dan abangan ini sudah berjalan selama lebih kurang 5 abad.

Terjadinya polarisasi antara ortodoks dan sinkretisme ini telah menyebabkan bertahannya model pengelompokan sosio-kultural dan politik masyarakat Jawa. Barangkali hal ini pulalah yang menyebabkan Clifford Geertz terinspirasi untuk mengembangkan konsep aliran atau varian. Konsep ini pertama kali muncul dalam tulisannya *The Javanese Village*, "dimana dia mengartikan aliran sebagai suatu partai politik yang dikelilingi oleh satuan organisasi-organisasi sosial sukarela yang formal maupun tidak formal berkaitan dengannya –[aliran] adalah pengelompokan organisasi secara nasional– yang menganut arah dan posisi ideologis yang sama (Geertz, 1970: 37).

Meskipun partai politik dijadikan unsur pokok dalam analisa ini, tapi sebuah aliran lebih dari hanya sekedar partai atau kelompok politik dan juga lebih dari sekedar sebuah ideologi, ia adalah juga sebuah pola hubungan sosial yang komprehensif sebagai pertanda oposisi dari suatu kelompok terhadap kelompok lainnya dalam kehidupan sosial kemasyarakatan lainnya (Geertz, 1965: 125).

Dari pengertian konseptual di atas, terlihat bahwa ada dua unsur utama yang inheren dalam konsep aliran yang dikembangkan oleh Geertz ini. Pertama, terlihat arti penting dari pemilahan religius-kultural dalam tradisi masyarakat Jawa.

Kedua, pemilahan semacam ini akan mampu mentransformasikan diri secara lebih mudah ke dalam bentuk pengelompokan sosial-politik.

Jika dibandingkan dengan kategorisasi yang dikembangkan oleh Jay, maka kategori Geertz ini kelihatan sedikit berbeda, dimana Jay hanya melihatnya dari sudut dikotomi santri dan abangan, sedangkan Geertz membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga varian sosiokultural yang terkenal dengan sebutan: abangan, santri dan priayi. Geertz mendefinisikan ketiga varian tersebut sebagai berikut: *"Abangan representing a stress on the animistic aspects of the overall Javanese syncretism and broadly related to the peasant element in the population; Santri (Geertz, 1996: 65-70) representing a stress on the Islamic aspects of the syncretism and generally related to the trading element (and to certain elements in the peasantry as well); and priayi, stressing the Hinduist aspects and related to the bureaucratic element these, then, are the three main subtraditions I shall describe. They are not constructed types, but terms and divisions the Javanese themselves apply"* (Geertz, 1976: 6)

Atas dasar pemasukan varian priayi inilah maka Geertz mendapat banyak kritikan, baik dari peneliti Indonesia maupun luar negeri. Sebagai contoh di sini cukup ditampilkan tiga peneliti yang mengkritik varian Geertz tersebut, yaitu Zaini Muchtarom, Harsya Bachtiar yang kemudian diukuti oleh Abdul Aziz Thaba (Thaba, 1996: 76-77). Menurut mereka ketiga varian Geertz tersebut tidak bersumber pada suatu system klasifikasi yang sama. Abangan dan santri adalah varian atas dasar tingkat praktik pengamalan agama, sedangkan priayi adalah penggolongan atas dasar stratifikasi sosial

(Thaba, 1996: 76-77). Namun satu hal yang tidak diperhatikan oleh ketiga pengeritik ini bahwa Geertz hanyalah menyampaikan apa yang sebenarnya telah berkembang di tengah masyarakat Jawa. Jadi bukan kesimpulannya sendiri. Dan ketika dia menyebut Priayi, sebenarnya dia lebih tertarik melihat peran penting mereka dalam percaturan politik di Mojokuto (Geertz, 1976).

Lebih jauh Muchtarom menolak trikotomi Geertz dengan menyatakan bahwa santri dan abangan bisa saja terdiri dari priayi dan saudagar, sebab priayi bukanlah penggolongan agama, tapi penggolongan strata sosial yang bukan berdasarkan agama tapi keingratan (Muctarom, 1988).

Pendekatan Trikotomi

Sepintas pendekatan trikotomi ini terlihat sama dengan trikotomi yang diajukan oleh Clifford Geertz, namun sebenarnya tidak, sebab trikotomi yang ini tidak didasarkan pada pengamalan agama para penganutnya, tapi berdasarkan respons dan sikap politis yang muncul dari aktivis politik Islam terhadap paradigma politik yang dikembangkan oleh penguasa, yaitu *fundamentalis*, *reformis* dan *akomodasionis* (Effendy, 1998: 40-41).

Pandangan dan pendekatan seperti ini terlihat, misalnya, dalam karya-karya Allan Samson (Liddle, 197) B.J. Bolland (Nijhof, 1971), R. William Liddle (Liddle, 1971), Muhammad Kamal Hasan (1982) dan Howard M. Federspiel (1976). Sebagian besar dari mereka ini berpendapat bahwa kekalahan partai-partai Islam sepanjang sejarah Indonesia disebabkan oleh perpecahan politis dan ideologis internal umat Islam sendiri. Tapi sebenarnya jika dicermati lebih lanjut, maka sesungguhnya yang kalah bukan umat Islam, tetapi adalah partai-partai yang secara eksplisit menjadikan ideology Islam sebagai lambang partai. Sedangkan para pendukung partai lain juga beragama Islam, namun mungkin termasuk kedalam kategori Islam priayi atau abangan, jika kita menggunakan trikotomi Geertz.

Untuk sampai pada kesimpulan bahwa pandangan umat Islam terhadap politik, kekuasaan dan ideology negara tidaklah tunggal melainkan setidaknya ada tiga bentuk di atas, maka Allan Samson menganalisis perjalanan dua partai politik besar, yaitu Masyumi dan Parmusi yang diklaim sebagai "modern" di satu pihak dan

Nahdlatul Ulama (NU) yang “tradisionalis” di pihak lain. Secara khusus dia melihat pandangan sikap politik ini selama kedua partai tersebut beraksi terhadap watak dan hegemonis negara di bawah kepemimpinan Soekarno dan Soeharto. Menurut Samson partai-partai ini secara jelas menunjukkan tindakan dan strategi politik secara umum tidak sama dalam rangka merealisasikan cita-cita politik umat Islam.

Menurut Samson faktor yang memainkan peran paling besar dalam menimbulkan perpecahan-perpecahan religio-politis internal Islam sebagaimana disebutkan di atas adalah tentang rumusan yang cocok bagi sebuah partai politik yang berlandaskan agama, pentingnya ideologi, dan pola interaksi antara kelompok-kelompok Islam dan nonIslam. Faktor inilah yang menyebabkan munculnya orientasi fundamentalis, reformis, dan akomodasionis dalam kelompok-kelompok Islam.

Sedikit berbeda dengan pandangan Samson di atas, Muhammad Kamal Hasan, dalam studinya tentang respons-respons intelektual Muslim terhadap program modernisasi pemerintah Orde Baru menyebutkan empat kelompok dalam masyarakat Islam, yaitu ideologis, idealis, akomodasionis, dan reformis. Ketika membahas karakteristik kelompok ideologis dan idealis terlihat adanya persamaan dengan kelompok yang disebut fundamentalis oleh Samson. Untuk lebih jelasnya Samson menyebutkan ciri-ciri setiap kelompok tersebut sebagai berikut: Kelompok fundamentalis mendukung jenis penafsiran Islam yang kaku dan *murni*, menentang pemikiran sekular, pengaruh Barat dan sinkretisme kepercayaan tradisional, dan menekankan keutamaan agama atas politik. Secara teoritis kelompok reformis juga mengutamakan penekanan agama atas politik, tetapi dibanding kelompok fundamentalis, mereka jauh lebih mau bekerjasama dengan kelompok sekular atas landasan yang sama-sama disepakati. Mereka juga amat peduli dengan usaha menjadikan keyakinan agama relevan dengan era modern. Kelompok akomodasionis memberikan penghargaan yang tinggi kepada kerangka persatuan yang diberikan Islam, tetapi mereka berpegang pada pandangan bahwa kepentingan-kepentingan sosial dan ekonomi harus mendapat prioritas utama oleh organisasi-organisasi Islam.

Dengan demikian dari dua pendapat ini terlihat bahwa ada semacam *ittifaq* bahwa tidak ada konsepsi yang tunggal mengenai politik, kekuasaan, ideologi atau respons- respons lain dalam kelompok Islam. Barangkali di sinilah letak kelemahan kelompok Islam dalam *bargaining power* dalam setiap kancah politik.

Pendekatan Islam Kultural

Teori ini pertama kali dikembangkan Donald K. Emmerson ketika dia mencoba melihat validitas tesis-tesis yang menyatakan bahwa “Islam yang berada di luar kekuasaan adalah Islam yang tidak lengkap, atau bahwa “umat Islam yang tidak terus mengupayakan terwujudnya negara Islam adalah umat Islam yang tidak berbuat sesungguhnya demi Islam.” Pada dasarnya teori ini ingin meninjau kembali keterkaitan doktrin yang formal antara Islam dan politik atau Islam dan negara. Menurut Emmerson, ada kecenderungan bahwa Islam militan menganut faham bahwa Islam dan politik tidak dapat dipisahkan, karena mereka percaya bahwa Islam yang berada di luar kekuasaan dalam Islam yang tidak lengkap. Tapi Emmerson kemudian mengajukan pertanyaan “apakah seorang sarjana juga harus [berpandangan] demikian?” (Emmerson, 1981)

Dilihat dari pengalaman empiris umat Islam Indonesia, maka rumusan teori ini kelihatannya berlandaskan pada kegagalan-kegagalan upaya aktivis politik Islam dalam setiap persaingan yang dihadapi. Donald K. Emmerson mencatat sedikitnya ada lima bidang percaturan politik umat Islam yang selalu gagal, yaitu konstitusi, fisik, pemilihan umum, birokrasi dan simbol (Emmerson, 1989: 4-15). Untuk mengejar ketertinggalan mereka dalam bidang-bidang tersebut yang tentunya juga telah menyita banyak energi, maka secara sadar umat Islam mengarahkan energi mereka ke dalam kegiatan-kegiatan non-politik. Dengan kata lain umat Islam di Indonesia ingin mengembangkan wilayah-wilayah kultural dan spritual serta pada saat yang sama dapat menghindari konfrontasi baik dengan negara maupun dengan sesama umat Islam sendiri.

Drifting politik Islam ke arah gerakan kultural ini, misalnya dengan penonjolan kesalehan religious sambil mempertimbangkan peran Islam di dunia modern ini, juga bertujuan untuk memperjuangkan Islam yang lebih simpatik dan bersifat substansial.

Disamping itu juga tersimpan keinginan untuk mengakhiri kesaling curigaan politik antara Islam dan Negara. Dengan jalan ini pula, pada saatnya nanti Islam bisa dibawa kembali ke dalam politik dengan meninggalkan keinginan dan harapan yang kurang atau tidak realistis.

Emmerson melihat bahwa diskursus Islam dan politik di Indonesia sejak awal 1980-an sebagai diskursus Islam yang mulai mempertegas jati dirinya untuk menggerakkan dimensi cultural atau non-politis. Pengaruh dari pergeseran dimensi politik ke dimensi kultural ini memang sangat kelihatan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Menurut Emmerson “pemerintah sama sekali tidak mempunyai kepentingan untuk menentang kesalehan religious.” Lebih dari itu, masih menurut Emmerson, kesalehan religious dipandang penting untuk memperkokoh defenisi-diri Orde Baru yang sejak awal antikomunis. Perspektif ini membuat bobot Islam kultural dapat mempengaruhi pemerintah untuk menawarkan sejumlah program kepada umat Islam. Secara kasat mata, karena pemerintah tidak melihat Islam kultural ini sebagai ancaman.

Secara empiris perubahan arus perjuangan dari politik menuju gerakan kultural ini tidak berjalan begitu mulus pada tahap awalnya. Polemik antara yang pro dan kontra tidak dapat dihindarkan, khususnya di pihak fundamentalis di satu pihak dan pihak akomodasionis di pihak lain. Termasuk dalam katagori yang pertama misalnya Muhammadiyah, HMI dan IMM dan termasuk dalam katagori kedua adalah Nahdlatul Ulama dan PMII. Polemik ini mulai melemah ketika Abdurrahman Wahid dan Ahmad Siddiq membawa NU menerima azas tunggal Pancasila sebagai asas organisasi sosial kemasyarakatan dan membawa NU kembali kepada *khittah 1926*, artinya meninggalkan panggung politik pada awal 1980-an yang kemudian diikuti oleh hampir seluruh organisasi sosial kemasyarakatan. Seiring dengan perubahan sikap ini Emmerson mengakhiri argumennya dengan menyatakan bahwa “jika Islam kultural berkembang makin pesat dan makin berpengaruh, maka makin penting bagi para peneliti Indonesia untuk memperhatikan pernyataan ini: Siapa yang sesungguhnya mengkooptasi [mempengaruhi atau menguasai] siapa” (Emmerson, 1989: 20)

PENUTUP

Kesimpulan

Dari laporan penelitian dapat diambil beberapa kesimpulan berkaitan dengan corak kajian Islam di Indonesia yang berkaitan dengan paolitik yaitu: Pertama secara historis, dengan ditutupnya pertemuan atau Kongres Internasional Orientalisme yang diadakan di Paris tahun 1974, maka lembaga “Orientalisme” sudah ditutup, tetapi kegiatan para orientalis masih tetap berlangsung dengan berbagai institusi akademis serta berbagai perubahan orientasi dan paradigma. Sejumlah jurusan atau fakultas yang ada di universitas di Eropa dan Amerika dan di benua lain jelas merupakan kelanjutan dari kegiatan tersebut. *Kedua*, hampir seluruh hasil pendekatan penelitian yang dilakukan dengan menerapkan teori yang sebenarnya sudah diterapkan di wilayah penelitian lainnya, baik yang berkaitan langsung dengan kehidupan keagamaan atau tidak, sebagai contoh adalah teori dekonfessionalisasi yang sebenarnya sudah diterapkan di Belanda. Meskipun dari segi keragaman latar belakang penduduk tidak persis sama seperti apa yang terjadi di Indonesia, dimana mayoritas penduduknya adalah Muslim.

Ketiga, untuk menerapkan sebuah teori terdapat faktor-faktor yang dianggap penting tetapi harus diabaikan demi tercapainya tujuan penelitian tersebut, sebagai contoh adalah trikotomi Clifford Geertz yang telah memasukkan priayi sebagai salah satu pengelompokan masyarakat Islam Jawa, dimana sebenarnya priayi adalah strata sosial yang bukan atas dasar agama. Meskipun karya Geertz ini telah mendapat kritikan yang tajam dari peneliti dalam dan luar Indonesia, namun tetap saja teori dia digunakan banyak peneliti untuk melihat keberadaan Islam di Indonesia.

Keempat, telah terjadi pendekatan reduksionis yang agak berlebihan dalam hampir seluruh penelitian dimana keberadaan Islam di Jawa telah dianggap secara umum sebagai keberadaan Islam di wilayah Indonesia. Meskipun dalam sistem pengambilan sampel, hal ini dapat saja dibenarkan, namun ketika terjadi perbedaan mendasar dalam kehidupan beragama masyarakat, seperti di Aceh, Sumatera Barat dan Ujung Pandang, maka terdapat kesimpulan-kesimpulan yang tidak lagi berlaku umum untuk seluruh wilayah Islam di Indonesia.

Terakhir, terlepas dari sisi positif dan negatif dari kegiatan akademis orientalis yang berkaitan dengan studi Islam di Indonesia, karya-karya mereka masih saja sangat berguna, dan kadang-kadang satu-satunya rujukan yang bermanfaat dalam mengkaji Islam di Indonesia. Teori-teori atau model kajian yang mereka lakukan kadang-kadang seolah-olah menjadi cermin bagi akademisi Muslim untuk melihat diri dan masyarakatnya.

Rekomendasi

Tidak dapat dipungkiri lagi bahwa, meskipun tidak sedikit karya orientalis yang telah merusak citra Islam dimata penganut agama lain di dunia, karya-karya mereka juga telah memberikan sumbangan yang sangat berharga bagi dunia akademik secara umum dan Islam Indonesia secara khusus untuk mengenal dirinya dengan menggunakan kacamata orang lain. Tidak sedikit dari hal-hal yang ditampilkan secara negatif, justru sebenarnya bermamfaat bagi mereka untuk mengadakan perbaikan dalam rangka menunjukkan wajah Islam mereka yang lebih ideal. Karena itu, mungkin di sini berlakulah kata pepatah “manis jangan cepat ditelan, siapa tahu itu adalah sumber penyakit dan pahit jangan cepat dimuntahkan, siapa tahu itu adalah obat”.

DAFTAR PUSTAKA

- Benda, Harry J. "Continuity and Change in Indonesian Islam," dalam *Asian & African Studies, Annual of the Israel Oriental Society*, vol. 1, 1965
- , *The Crescent and the rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*, W. van Hoeve, The Hague and Bandung, 1958
- Effendy Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Paramadina, Jakarta, 1998
- Eickelman, Dale F. Dan James Piscatori, *Muslim Politics*, Terj. Bandung: Mizan, 1996
- Emmerson, Donald K. "Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting whom?", makalah disampaikan dalam pertemuan tahunan American Political Science Association, Atlanta, Georgia, USA, 31 Agustus, 1989
- , "Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Opportunity," dalam Philip H. Stoddard, David C. Cuthell dan Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1981
- Federspiel, Howard M. *Indonesia in Transition: Muslim intellectuals and National development* [2nd ed.] Commack, N.Y.: Nova Science Publishers, 1998
- , *A Dictionary of Indonesian Islam*. Athens, Ohio University, Center for International Studies, 1995
- , *Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia*. New York: Nova Science Publisher, 1992
- , *The Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca: New York: Modern Indonesia Project,

- Southeast Asia Program, 1970
- Foucault, Michael, *The Archeology of Knowledge and Discourse on Language*, New York, Pantheon Books, 1972
- , *Discipline and Punish: The British of the Prison*, New York, Pantheon Books, 1977
- Geert, Clifford, *Religion of Java*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1976
- , "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker." *Comparative Studies in Society and History* 2, no. 2 (1958): hh. 228-249, 1958
- , *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1970
- , *After the Fact: Two Countries Four Decades One Anthropologist*, London: Harvard University Press, 1995
- , *Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1971
- Hodgson, Masrshal G.S. *Rethinking World History*, Cambridge University Press, 1996
- Jay, Robert, "History and Persoanl Experience: Religious and Political Conflict in Java," dalam Robert F. Spencer, *Religion and Change in Contemporary Asia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, hh. 143-164. 1971
- King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory India and 'the Mystic East'*, terj. Yogyakarta, Qalam, 2001
- Piscatori, James, *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- Said, Edward. W. *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1978
- Spinker, Michael, (ed.), *Edward Said.- A Critical Reader*, Oxford, Basil Blakcwell. 1992