

PEMIKIRAN ISLAM INDONESIA DEKADE 1980-AN

Oleh Ihsan Ali-Fauzi

Kaum Muslimin percaya pada tradisi (hadis) yang menyebutkan bahwa, pada akhir setiap abad, akan terjadi pembaruan menyeluruh terhadap kondisi lama, dimulai dengan munculnya seorang atau sekelompok penggerak sosial yang tercerahkan, yang menyediakan picu rekonstruksi sosial besar-besaran. Pembaruan ini pertama-tama akan terjadi dalam bidang pemikiran, pada lingkup konseptual, yang niscaya akan berujung pada pembaruan realitas.

Di sini bukan tempatnya untuk meninjau hadis ini dari sudut teologis, religius, filsafat sejarah, atau lainnya, dengan misalnya mempersoalkan implikasi praktisnya untuk melihat siklus sejarah kaum Muslimin. Yang relevan diperhatikan adalah kenyataan bahwa hadis itu tanpa peduli akan keabsahan historisitasnya, secara psikologis dan sosiologis menentukan definisi dan gambaran dari kaum Muslimin, baik individual maupun sosial, yang akhirnya mempengaruhi pula tindakan-tindakan individual dan sosial mereka.¹ Tak terkecuali kaum Muslimin di Indonesia. Tidak

¹ Betapa kuatnya kesadaran kaum Muslimin dirasuki hadis ini, hingga seorang seperti Hassan Hanafi, seorang pemikir Muslim yang sangat radikal dan liberal kelahiran Mesir, pun masih tetap mempercayainya. Lihat tulisannya, "The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism" dalam Ernest Gellner (ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization* [Berlin, London, New York: Mouton Publishers, 1985], h. 94. Terjemahan artikel ini dapat dibaca dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 11, No. 7 (Oktober-Desember 1990), h. 18-25.

mengherankan jika masuknya abad ke-15 H, disambut dengan gegap gempita, dengan harapan akan munculnya terobosan dan terbukanya kemungkinan baru. Juga tidak mengherankan kalau kaum Muslimin berhitung-hitung dengan akan masuknya kita ke abad ke-21 M.

Kini, abad ke-15 H, sudah melewati dekadanya yang pertama. Sementara itu, abad ke-20 M tinggal satu dekade lagi. Telah terjadikah terobosan dan kemungkinan baru itu dalam Islam, juga di Indonesia? Banyak analisis dan prediksi disajikan, sebagian optimistik dan sebagian lain sebaliknya. Dalam tulisan ini, akan dicoba untuk disajikan analisis yang ada, khususnya yang berkaitan dengan perkembangan pemikiran Islam Indonesia pada, dekade 1980-an yang lalu, baik yang datang dari pengamat luar maupun intelektual Muslim sendiri. Juga akan dilihat tema-tema penting yang berkembang dalam pemikiran Islam itu, percikan pemikirannya dan konteks yang melatarbelakangi munculnya pemikiran itu. Pada bagian akhir, akan disinggung pula beberapa hal di sekitar upaya pengembangannya lebih lanjut.

Kebangkitan Islam sebagai Kebangkitan Pemikiran Islam

Sebelumnya, baiklah ditegaskan lebih dulu apa yang dimaksud dengan “intelektualisme Islam” dan “pemikiran Islam” dalam tulisan ini. Fachry Ali, dalam salah satu tulisannya, mendefinisikan *pemikiran Islam* sebagai “refleksi intelektual yang sistematis dalam menanggapi pemasalahan individual, sosial-politik, ekonomi dan kebudayaan dari perspektif ajaran islam”.²

Kita dapat menerima definisi ini dengan kesadaran sepenuhnya akan dua hal yang satu sama lain sangat berkaitan. *Pertama*, kesadaran bahwa pemikiran Islam itu tetap bersifat terbuka untuk

² Lihat tulisannya, “Kemandekan Pemikiran Islam”, *Jakarta-Jakarta*.

menerima dan bahkan terbentuk dari dialog dengan pemikiran dan perkembangan intelektual peradaban lain. Ini adalah semacam sikap mental yang pada satu sisi mempercayai sepenuhnya bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan secara gradual menurut perkembangannya secara historis, dan pada sisi lain mempercayai pula bahwa manusia diberi bekal untuk menjalani kehidupannya sendiri secara kreatif dan inovatif, dengan al-Qur'an dan sejarah sebagai pembimbing. Inilah yang menandai panorama kehidupan intelektual kaum Muslimin pada masa awal, dan seharusnya juga pada masa kemudian.

Kedua, kesadaran bahwa dalam konteks ini faktor pendidikan sangat menentukan dalam menumbuhkan, mengembangkan atau memandekkan pemikiran Islam. Yang dimaksudkan dengan pendidikan di sini tidak terbatas hanya pada instrumen-instrumen fisik atau quasi-fisik yang menunjang terlaksananya proses pendidikan, seperti struktur pendidikan atau buku-buku yang digunakan, melainkan apa yang disebut Fazlur-Rahman dengan "intelektualisme Islam". Inilah esensi pendidikan tinggi Islam, suatu pertumbuhan pemikiran Islam yang orisinal dan adekuat, yang menjadi kriteria penilai sukses atau mandeknya pendidikan tinggi Islam.³ Demikianlah, maka Rahman, dalam *Islam and Modernity*, sebuah buku mengenai transformasi pendidikan tinggi di dunia Islam, bukan saja berbicara tentang bagaimana mahasiswa diberi kuliah di universitas, yang bahkan hanya sedikit disinggunginya melainkan juga tentang teori tafsir al-Qur'an yang dipandanginya adekuat untuk menjawab tantangan zaman, tentang lembaga penelitian Islam, tentang asumsi intelektual pembaruan modernis klasik, neofundamentalis, dan lainnya.

Mengaitkan antusiasme kebangkitan Islam, seperti disinggung di awal tulisan, dengan pertumbuhan pemikiran Islam, jelas relevan. Sebab, sebagaimana antara lain terungkap dalam hadis di

³ Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982, h. 1.

atas, indikator paling penting dan bahkan hakikat sesungguhnya dari kebangkitan Islam adalah kebangkitan pemikiran Islam. Benar bahwa salah satu fenomena yang bisa dijadikan petunjuk kebangkitan Islam adalah entusiasme anak-anak muda kepada Islam. Namun, entusiasme kepada agama bukanlah khas Islam, melainkan terjadi juga pada agama lain, khususnya Budhisme, Hinduisme dan Kristen. Bahkan, entusiasme itu muncul pula dalam wujud berkembangnya secara pesat kultus dalam berbagai macam dan bentuk. Orang berpaling kepada kultus semacam itu, bukan untuk mendapatkan kecerahan intelektual, tapi semata-mata mengharap kenyamanan ruhani dalam suatu dunia yang keras dan tak menentu, suatu bentuk eskapisme dan ketakberdayaan menghadapi dunia nyata, yang oleh Paul Davis disebut sebagai gejala munculnya “agama pinggiran” (*fringe religion*).

Karena hakikatnya yang palsu itu, maka gejala keagamaan seperti ini tidak dapat sepenuhnya dijadikan petunjuk kebangkitan agama, juga kebangkitan Islam. Kebangkitan agama harus dicari petunjuknya di balik gejala kemampuan agama menjawab tantangan zaman. Maka, kebangkitan Islam juga harus terwujud dalam kemampuan kaum Muslimin merumuskan ajaran Islam yang relevan dengan tantangan dan perkembangan zaman. Dalam konteks inilah kita berbicara mengenai kebangkitan intelektualisme dan pemikiran Islam. Demikianlah, maka Ziauddin Sardar misalnya, ketika berbicara mengenai segolongan intelektual Muslim yang membawa arah baru dalam pemikiran Islam internasional, menulis demikian:

Sementara kebanyakan sarjana yang (beraliran) modernis dan Marxis menganggap bahwa diskusi-diskusi di sekitar ekonomi Islam, sains Islam dan “islamisasi ilmu pengetahuan” adalah pekerjaan sia-sia, maka bagi intelektual-intelksktual yang sedang tumbuh ini diskusi-diskusi di sekitar tema itu adalah suatu batu loncatan dalam rangka pengembangan tradisi intelektual Islam

yang sesungguhnya, dan dengan begitu memberi landasan bagi suatu kebangkitan Islam yang sesungguhnya.⁴

Keterbelakangan Intelektualisme Islam Indonesia

Dengan gambaran pengertian mengenai “pemikiran Islam” dan “intelektualisme Islam” di atas, bagaimanakah potret intelektualisme dan pemikiran Islam Indonesia dekade lalu? Banyak pendekatan yang dapat digunakan untuk melihat dan menilai perkembangan pemikiran, juga pemikiran Islam di Indonesia. Salah satunya adalah dengan mencoba menempatkan perkembangan itu dalam konteks perkembangannya secara global, misalnya dengan membandingkannya dengan yang terjadi di luar Indonesia. Pendekatan ini, karena memang tidak dimaksudkan untuk melihat dinamika internal yang terjadi secara historis—dan inilah salah satu kelemahan utamanya—biasanya menghasilkan suatu gambaran buram dan kelam. Inilah yang membuat sementara pengamat, yang menggunakan pendekatan ini, merasa pesimistik dengan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia itu.

Dalam salah satu tulisannya, H. Hajriyanto Y. Thohari menyebutkan bahwa “Pemikiran Islam Indonesia kurang memiliki gaung internasional”; bahwa, seperti dikemukakan Fazlur Rahman, Indonesia adalah kawasan Islam yang “berada di luar arus pemikiran intelektual”; bahwa “umat Islam Indonesia, bahkan ulama dan cendekiawannya, selama ini sekadar menjadi konsumen pemikiran Islam”; bahwa “jangan lagi menjadi ‘eksportir’ pemikiran Islam di negerinya sendiri saja hasil pemikiran para cendekiawan Muslim belum menjadi ‘tuan rumah’”. Selain itu, kiprah intelektual Muslim pun dikecamnya. Dikatakan, mereka “rupanya lebih suka berpidato daripada menuangkan pemikirannya dalam bentuk tulisan atau

⁴ Lihat bukunya, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London, New York: Mansell Publishing Limited, 1985), h. 324.

buku, yang sebenarnya jauh lebih monumental”; bahwa, walaupun ada, maka buku mereka adalah kumpulan hasil-hasil ceramah dan diskusi, yang harus disebut *non-book*; bahwa hal ini “membuat banyak orang mengalami kesulitan dalam memahami apa yang sebenarnya yang dimau oleh para pemikir itu”; dan bahwa ini merupakan kemunduran dibandingkan dengan era Syaikh Nawawi Banten, atau bahkan era Buya Hamka.⁵

Apa yang ditulis Thohari ini dapat dipandang sebagai pernyataan eksplisit tentang apa yang sudah sejak lama disadari dan dikhawatirkan banyak orang. Yang menjadi landasan argumen tulisan itu adalah sesuatu yang sifatnya kuantitatif, misalnya jarangya buku yang ditulis intelektual Muslim. Oleh karena itu, dari sudut ini, kita sesungguhnya tidak begitu mengerti mengapa penulisnya tidak secara tandas saja menyatakan bahwa intelektualisme Islam Indonesia “tidak punya gaung sama sekali” di arena internasional; bahwa bahkan buku-buku terjemahan yang kita baca banyak yang tidak atau kurang akurat penerjemahannya; bahwa bahkan ceramah-ceramah para cendekiawan Muslim kita pun seringkali tidak disertai persiapan yang matang, kalau tidak banyak pengulangan dari apa yang sebelumnya telah mereka sampaikan dan seterusnya.

Itu pun sesungguhnya masih kekurangan data. Untuk mencoba berlaku adil dalam menempatkan perkembangan intelektualisme dan pemikiran Islam Indonesia dalam percaturan internasional, harus pula disebutkan kenyataan pahit lain. Hingga saat ini di Indonesia belum ada lembaga penelitian pemikiran keislaman yang solid dengan kelengkapan prasarana baik lunak maupun keras yang memadai. Salah satu prasarannya yang terpenting, dan karena itu harus dieksplisitkan di sini, adalah perpustakaan yang dikoordinasi secara rapi, dengan koleksi buku-buku dan jurnal-jurnal ilmiah keislaman yang lengkap.⁶

⁵ H. Hajriyanto Y. Thohari, “Melacak jejak langkah Intelektualisme Islam Indonesia,” *Kompas*, 2 Februari 1990.

⁶ Sebagai perbandingan, kita dapat menyebut beberapa lembaga penelitian pemikiran keislaman di negara-negara lain, dengan publikasi hasil-hasil

Lembaga semacam Yayasan Wakaf Paramadina, yang sering disebut-sebut karena seakan-akan menjadi *trade mark* Nurcholish Madjid, masih sangat muda, kurang sumber tenaga dan dana, dan seterusnya. Kegiatannya pun masih sekadar mengadakan pengajian-pengajian rutin dan kursus-kursus, dan ditambah dengan seminar sekali dua yang aksidental saja. Paramadina juga tidak punya koleksi kepustakaan yang dapat diandalkan untuk mengadakan studi mendalam. Lembaga ini pun tidak menerbitkan jurnal pemikiran Islam. Satu-satunya publikasinya adalah makalah Nurcholish Madjid dan beberapa intelektual Muslim yang diundang dalam forum dialog keagamaan mereka, yang mereka sebut Klub Kajian Agama (KKA), yang dilakukan sebulan sekali. Ini pun masih sangat terbatas jangkauannya di kalangan anggota KKA itu, dan penerbitannya dalam bentuk buku hingga saat ini belum terlaksana. Penerbitan jurnal pemikiran Islam, yang menyajikan hasil-hasil studi mendalam di sekitar pemikir Islam, juga belum mentradisi di Indonesia. Pada tahun-tahun terakhir dekade 1980-an lalu, memang ada beberapa jurnal pemikiran Islam yang diterbitkan. Namun rata-rata jangkauan edarnya masih sangat terbatas dan tidak dapat terbit secara kontinyu. Memang, dalam sejarahnya, belum ada jurnal keilmuan seperti ini yang dapat bertahan lama dan terus terbit. Sementara, pada saat yang sama, kita juga menyaksikan makin menurunnya kualitas penerbitan beberapa majalah yang

penelitiannya. Pakistan, misalnya, sejak 1962, telah mempunyai Islamic Research Institute di bawah kepemimpinan almarhum Fazlur Rahman. Hingga kini lembaga tersebut telah menerbitkan beberapa puluh buku hasil studi peneliti-penelitinya, dari tiga buah jurnal yang terbit secara berkala: *Islamic Studies* (bahasa Inggris); *Dirâsah Islâmiyah* (bahasa Arab); dan *Fikro Nazhr* (bahasa Urdu). Di India ada Jami Milla Islamia atau Islam and the Modern Age Society, yang menerbitkan jurnal tiga bulanan *Islam and the Modern Age*. Di negara yang mayoritas penduduknya beragama Hindu itu pun ada Hamdard Foundation, yang antara lain menerbitkan jurnal tiga bulanan *Hamdard Islamicus*. Sementara itu, di negara tetangga kita, Malaysia, ada The Foundation for Traditional Studies, yang dipimpin sarjana dan pemikir Islam terkemuka, Muhammad Naquib al-Attas.

menamakan diri sebagai majalah Islam, setidaknya-tidaknya sejak empat tahun belakangan ini.

Dalam konteks ini, perlu juga disinggung miskinnya keterlibatan keilmuan intelektual Muslim Indonesia di arena internasional. Sejauh yang dapat dipantau, hingga saat ini, tak seorang pun di antara mereka yang sempat menulis di jurnal-jurnal ilmiah keislaman bertaraf internasional. Satu-satunya nama dari Indonesia yang pernah menulis di *Hamdarct Islamicus* (dua buah artikel mengenai Ibn Taymiyah) dan *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* (tentang hak-hak asasi dalam Islam) adalah justru Thomas Michel, seorang pastor yang mengajar teologi dan filsafat Islam di Institut Filsafat dan Teologi (IFT) Kentungan, Yogyakarta.⁷

Indonesia, dari sudut ini, bahkan ketinggalan dari Jepang yang telah melahirkan seorang orientalis terkemuka dengan tingkat apresiasi yang tinggi terhadap Islam, Toshihiko Izutsu. Dengan

⁷ Lihat "Ibn Taymiyya's *Sharḥ of Futūḥ al-Ghayb* of 'Abd al-Qadir al-Jilani", *Hamdard Islamicus*, 4 (Summer, 1981). "Ibn Taymiyya's Gitiqve of Falsafa," *Hamdard Islamicus*, 6 (Spring 1983); dan "The Rights of non-Muslim, in an Islamic States", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. VI (1985), no. 1, Michel juga dikenal sebagai ahli mengenai pemikiran Islam Ibn Taimiyah. Disertasinya di Universitas Chicago, sebuah terjemahan atas karya Ibn Taimiyah, *al-Jawāb al-Shahīḥ li-man Baddala Dīn al-Masīḥ* dan mukaddimah yang panjang, di bawah bimbingan Fazlur Rahman, telah diterbitkan. Kalau pun ada, tulisan-tulisan intelektual muslim Indonesia di jurnal-jurnal internasional atau buku-buku suntingan, maka isinya tidak tentang pemikiran Islam melainkan tentang analisis historis mengenai Islam di Indonesia. Lihat misalnya Nurcholish Madjid, "Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities," dalam Cyriac Pullapilly, *et. al. (ed.), Islam in the Contemporary World*, Cross Roads books, Notre Dame, 1980, yang diterbitkan ulang dalam Mizan vol. 1 (1983), no. 3, h. 71-85; Nurcholish Madjid, "Issue, of Modernization Among Muslim in Indonesia: From a Participant Point of View," dalam Gloria Davis (ed.), *What is Modern: Indonesian Culture*, Ohio University Center for International Studies, Ohio, 1979, h. 143-155; dan Abdurrahman Wahid, "Islam, the State and Devein Indonesia," dalam Godfrey Gunatilleke, Neelan Tiruchelvam dan Radhika Coomaraswamy (eds.), *Ethical Dilemmas of Development in Asia*, Lexington Books, Toronto, 1985, h. 41-68.

kepeloporannya, Jepang kini tengah mengembangkan kajian-kajian keislaman yang tidak tanggung-tanggung. Di negara Sakura ini, misalnya, sudah ada *Nishon Islam Kyokai* (Asosiasi Kajian-kajian Keislaman Jepang), yang telah menerjemahkan dan menerbitkan satu volume dari *The Encyclopedia Islam* (1982), dan memiliki jurnal ilmiah keislaman, *The World of Islam*. Para islamolog di sana, sejak 1988, bahkan telah memulai suatu proyek penelitian raksasa dengan judul “Urbanisme dalam Islam”. Proyek tiga tahunan ini melibatkan lusinan sarjana dari luar Jepang, dan dari Indonesia hanya terlihat dua nama, yakni Nurcholish Madjid dan Soetjipto Wirosardjono.

Mengapa terjadi demikian? Banyak sebab yang dapat dikemukakan. Namun, sebab yang paling fundamental tampaknya adalah belum mentradisinya intelektualisme dan kajian-kajian keislaman dengan tingkat keserjanaan, kurioritas dan profesionalisme yang tinggi di Indonesia. Tanpa ini, sulit rasanya mengharapkan munculnya pemikiran Islam yang orisinal dan menggugah. Ini bukan saja fenomena intelektual Muslim dan kaum Muslimin Indonesia, tetapi juga fenomena umum intelektual dari masyarakat Indonesia, bahkan fenomena umum di belahan dunia yang kerap disebut dunia Ketiga. Dalam konteks Islam di Indonesia, sebab ini dapat kita lihat dalam wujudnya, yang bermacam-macam.

Misalnya, berkaitan dengan kenyataan bahwa Islam di Indonesia sudah merupakan kepercayaan yang secara tradisional ditransmisikan, diterima dan dianut dengan penuh keteguhan. Sudah merupakan kenyataan sosial yang gampang diamati di Indonesia, bahwa mayoritas kaum Muslimin Indonesia sudah merasa cukup belajar mengenai Islam di rumah saja, atau mengaji kepada seorang ustaz, dan selebihnya mendengar ceramah pada muballigh. Ramainya kaum Muslimin yang berbondong-bondong menghadiri ceramah-ceramah Zainuddin MZ makin mengukuhkan kenyataan itu.⁸

⁸ Ini tentu tidak berarti menyepelkan muballigh-muballigh dan gerakan dakwah yang mereka prakarsai. Jelas sekali mereka telah turut pula mengubah wajah kaum Muslimin Indonesia dan menambah kesadaran keislaman mereka, setidak-tidaknya dalam mencoba memberi jawaban praktis bagaimana menjadi

Ini juga berkaitan dengan masih kuat dan mendominasinya budaya tutur (*oral culture*) ketimbang budaya tulis di kalangan kaum Muslimin Indonesia. Sebagaimana dikemukakan beberapa pengamat, budaya tutur ini memang merupakan ciri utama budaya Indonesia, walaupun tingkat melek huruf dan pendidikan makin hari makin membaik.

Umat Islam yang cukup mempunyai latar belakang pendidikan, dan dengan demikian relatif mampu mengambil jarak terhadap status quo paham-paham keislaman. Yang telah dan sedang berkembang, serta apresiatif terhadap pemikiran-pemikiran baru, memang baru tumbuh sebagai fenomena luas pada tiga dekade belakangan ini saja. Jika diperhatikan, kaum Muslimin dari golongan inilah yang rata-rata menghadiri pengajian-pengajian, seperti di KKA Paramadina. Mereka pulalah yang mau meluangkan waktu mengikuti berbagai kursus keagamaan yang belakangan tumbuh subur di Ibukota Jakarta. Ini tentu saja dengan mengikhhlaskan sekian rupiah uang sebagai sumbangan sukarela.

Dari kalangan ini pulalah permintaan kepada para intelektual Muslim untuk berpidato, berkhutbah, dan berceramah di seminar, di masjid perkantoran atau di kampus berdatangan. Dari sudut ini, jika kaum muda Muslim banyak mengeluhkan kualitas dan produktivitas intelektual mereka sebagaimana dapat dibaca dalam tinjauan Thohari di atas, maka sesungguhnya sebagian sebabnya adalah ciptaan mereka sendiri.

Akumulasi faktor inilah yang menyebabkan munculnya suatu kenyataan tragis dan ironis dalam perkembangan intelektualisme dan pemikiran Islam Indonesia. Sementara jumlah intelektual

Muslim yang baik. Pertumbuhan muballigh dan gerakan dakwah adalah fenomena menarik sepanjang Orde Baru, karena antara lain keterlibatan beberapa mantan aktivis politik. Pengaruhnya bahkan jauh lebih luas ketimbang pengaruh yang ditimbulkan kaum intelektual Muslim. Lihat misalnya Martin van Bruinessen, "Indonesia's Ulama and Politics: Caught Between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives," *Prisma*, English edition, June 1990, h. 58-59.

Muslim masih sangat sedikit, umat yang harus mereka “layani” sangat banyak, lebih banyak dari negara mana pun di dunia. Sementara tradisi intelektualisme mengharuskan mereka untuk melakukan kegiatan-kegiatan keilmuan tingkat tinggi, umat menyeret mereka ke arah yang berlainan, bahkan bertentangan dengan dan menghambat pengembangan intelektualisme dan pemikiran Islam itu.

Yang tidak begitu jelas namun desisif adalah kenyataan bahwa intelektual Muslim kita dewasa ini adalah intelektual Muslim yang sesungguhnya yang dimiliki Indonesia sebagai bangsa yang merdeka dan sedang giat-giatnya membangun. Mereka hidup dalam suatu era di mana Indonesia sedang berada dalam tahap formatifnya yang menentukan. Era Indonesia mereka jelas berbeda dengan era Indonesia Syeikh Nawawi Banten. Kesadaran mereka tentang kenyataan bahwa umat Islam merupakan mayoritas rakyat Indonesia, dan karena itu paling bertanggung jawab atas maju-mundurnya atau hidup-matinya negara itu, jelas beda dengan konsep keumatan para pendahulunya. Membandingkan kedua era intelektual Muslim tersebut (pra dan pasca kemerdekaan) jelas ahistoris. Pada saatnya, faktor ini mempengaruhi segala pilihan aktivitas mereka. Pertimbangan akan konteks semacam ini akan menyadarkan kita bahwa bahkan imbauan-imbauan, kepada sikap inklusivistik, universalistik, dan anti mazhab sempit (yang memang tidak bisa disejajarkan dengan sekian jilid buku tafsir yang berhasil dikarang para intelektual Muslim Indonesia pra-kemerdekaan), di tengah pluralitas rakyat Indonesia, jelas mempunyai signifikansi yang nyata.

Yang juga tidak boleh tidak disebutkan di sini adalah politik keislaman di negeri ini. Sudah seringkali disebutkan banyak pengamat bahwa pemerintah Orde Baru menerapkan politik atas umat Islam secara kurang lebih sama dengan politik Islam yang diterapkan pemerintahan Hindia Belanda. Itulah politik yang pada pokoknya membiarkan suburnya Islam sebagai agama ritual tanpa muatan politik dan menindas habis upaya apa pun

yang berujung pada tampilnya Islam sebagai sebuah alternatif ideologi politik.⁹

Faktor ini perlu disebutkan dalam konteks ketidakmungkinan tampilnya inisiatif pemerintah dalam upaya pengembangan intelektualisme dan pemikiran Islam yang mencerahkan, sebagaimana yang dapat diamati—misalnya—di Malaysia, yang pemerintahnya memang pro-Islam, atau Pakistan, yang sejak berdiri memang memutuskan untuk menjadi negara Islam.¹⁰ Kalau ada kegiatan keilmuan atau cetusan pemikiran Islam yang “dimotori” dan “direkayasa” pemerintah, itu selalu ada kaitannya dengan upaya justifikasi kebijakan pemerintah tertentu.¹¹ Dalam konteks inilah Kuntowijoyo keberatan dengan pembentukan Team Pemikir Islam oleh Departemen Agama. “Kalau pun hendak dibentuk juga team pemikir Islam,” tulisnya, “seharusnya tidak di bawah Departemen Agama, tetapi dalam wadah tersendiri, katakanlah namanya *Islamic Research and Development Centre*”.¹²

⁹ Lihat misalnya Nurcholish Madjid, “Islam in Indonesia,” dalam Cyriac Fullapilly (*ed.*), *op.cit.*, h. 84-85. Lihat juga W.F. Wertheim, “Taralel yang Menyolok: Kebijaksanaan Kolonial & Neokolonial mengenai Islam di Indonesia,” dalam *Kancal*; no. 11, tahun 6 Januari 1997.

¹⁰ Di Malaysia, Naquib al-Attas didukung penuh oleh Mahathir Muhammad dan Anwar Ibrahim yang *nota bene* adalah muridnya. Sementara itu, di Pakistan, lembaga semacam Centre for Policy Study I, di bawah Khursid Ahmad, juga didukung pemerintah.

¹¹ Ini bisa kita lihat asalnya, dan kiprah MUI. Kasus paling sensasional di sekitar masalah ini adalah usulan Ibrahim Hosen, Ketua Komisi Fatwa MUI, agar pemerintah meninjau kembali Porkas sehubungan dengan pengaruh-pengaruh buruknya, ketika baik NU maupun Muhammadiyah telah secara tegas menyatakannya judi dan haram hukumnya. Lihat Badri Yatim, “Porkas,” dalam *Penelitian tentang Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Indonesia*, LIPI, Jakarta, 1987, h. 469-477. Masalah ini juga pernah dinyatakan secara terbuka oleh Menteri Agama, ketika menyebutkan bahwa tugas MUI adalah “to translate goverment policy into a language that the ummah understand.” Lihat Martin, “Indonesia’s Ulama,” *op. cit.*, h. 64

¹² Lihat Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985), h. 99.

Dinamika Internal Sepanjang Dekade 1980-an

Karena masalah-masalah tersebut masih sangat mengakar di kalangan kaum Muslimin Indonesia, banyak pengamat dan atau intelektual Muslim sendiri berkeyakinan bahwa atmosfir semacam ini, seperti telah dikemukakan kurang mendukung tumbuhnya intelektualisme dan pemikiran Islam Indonesia, memang merupakan suatu tahapan yang harus dilewati. Kesadaran semacam ini pulalah yang membuat mereka cukup optimistik menghadapi masa depan. Analisis yang turut melibatkan faktor-faktor internal itu dipandang akan lebih mampu menunjukkan perkembangan yang terjadi. Percaturan intelektualisme Islam Indonesia karena itu perlu dilihat dalam konteks dinamika internalnya, dan lepas dari perbandingannya dalam konteks global. Sebab, umat Islam di Indonesia sudah merupakan bagian sangat penting dalam konsep keindonesiaan, dan Indonesia mempunyai konteks historis dan persoalan sendiri, yang tidak sepenuhnya sama dengan konteks historis dan persoalan-persoalan yang dihadapi kaum Muslimin di kawasan lain, bahkan kaum Muslimin pendahulunya.

Kesadaran semacam ini tercermin dalam pernyataan para intelektual Muslim. Seperti dikatakan Kuntowijoyo misalnya, “masa depan Indonesia adalah masa depan umat Islam. Kita harus memerankan diri sebagai agen dari pelbagai perubahan, karena kita berkepentingan dengan perubahan-perubahan itu”.¹³ Dan dalam konteks ini, “cendekiawan Muslim harus bisa memadukan kepentingan nasional dengan kepentingan Islam. Ini akan menjadi langkah strategis agar umat Islam tidak selalu dijadikan objek atau bulan-bulanan dari perjalanan sejarah. Umat Islam harus kembali memegang posisinya sebagai suatu golongan yang “menggerakkan sejarah”, dan bukan sebagai “beban sejarah”.¹⁴

¹³ *Ibid.*, h. 14.

¹⁴ *Ibid.*, h. 105.

Jika pendekatan ini yang digunakan, dan perkembangan intelektualisme serta pemikiran Islam Indonesia pada dekade lalu dilihat dari sudut ini, banyak sekali perkembangan yang menggembirakan. Tanpa harus merasa minder terhadap perkembangan intelektualisme dan pemikiran Islam di dunia internasional, pada saatnya, keterlibatan kaum Muslimin dalam percaturan pembangunan Indonesia akan merupakan salah satu potret penting percaturan Islam dengan modernitas yang patut diperhitungkan.

Dalam konteks ini, yang pertama kali harus dikemukakan adalah kenyataan bahwa, seperti telah banyak disinggung di media massa, dekade 1980-an, berawal pada dekade 1970-an, telah menjadi momen (di mana kaum Muslimin Indonesia memiliki sejumlah besar intelektual berpendidikan modern). Ini adalah perkembangan baru dalam sejarah umat Islam Indonesia.¹⁵ Beberapa figur yang menjulang di antara mereka, memiliki basis intelektualisme sangat kuat: mereka sempat mengenyam pendidikan dengan materi-materi lebih dari sekadar disiplin-disiplin ilmu Islam konvensional, kenal dan bahkan bersentuhan dengan kebudayaan dan alam pikiran non-Muslim, tetapi juga punya akses besar ke bahan-bahan Islam tradisional, jauh melampaui yang dipunyai generasi-generasi sebelumnya.

¹⁵ Hal ini seringkali dikemukakan Nurcholish Madjid. Dalam perhitungannya, umat Islam Indonesia baru dapat secara bebas memasuki dunia perguruan tinggi pada dekade 60-an. Sebelumnya, baik karena politik pendidikan penjajah Belanda yang diskriminatif, yang hanya membolehkan para feodal anak negeri untuk ikut dalam pendidikan tinggi maupun karena sikap kaum Muslimin yang anti kompromi, mereka tidak pernah mendapat kesempatan mengenyam pendidikan, khususnya pendidikan tinggi. Karena itu, tahun 70-an adalah momen pertama di mana Indonesia menyaksikan meluburnya lulusan perguruan tinggi, dan sebagian besar mereka adalah Muslim santri. Pada dekade 70-an itu, mereka mendapat kesempatan melanjutkan pendidikan tinggi hingga tingkat pascasarjana, di dalam maupun luar negeri. Maka, tahun 80-an, kaum Muslimin Indonesia “dikaruniai” banyak doktor, bila dibandingkan masa-masa sebelumnya. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan), h. 81-84.

Perkembangan dalam jumlah kaum terpelajar dan intelektual Muslim ini, seperti dapat disaksikan pada dua dekade terakhir, memang tidak banyak pengaruhnya pada meningkatnya kekuatan politik umat Islam secara formal. Namun, para intelektual Muslim percaya bahwa jumlah itu merupakan akses sumber daya manusia yang besar bagi perkembangan Islam Indonesia pada jangka panjang. “Kelumpuhan umat Islam dalam politik tidak berarti kelumpuhan mereka bergerak dalam bidang sosial dan kultural,” tulis Syafi’i Ma’arif, “Justru pada periode kemacetan dalam politik inilah umat Islam punya peluang yang baik sekali untuk melancarkan dakwah Islam dengan sasaran-sasaran yang lebih strategis”.¹⁶

Tafsiran ini memang dapat dipandang sebagai apologi, pembelaan diri, atau bahkan pelarian. Namun harus segera ditambahkan bahwa optimisme ini juga didukung oleh pemahaman mengenai periodisasi sejarah umat Islam di Indonesia. Nurcholish Madjid, misalnya, menyebutkan bahwa dekade 1970-an adalah dekade membludaknya sarjana-sarjana Muslim. Tapi mereka masih tidak terlalu peduli dengan masalah sosial. Yang mereka pikirkan hanyalah mencari kerja. Namun ini, berubah sejak dekade 1980-an. Mereka makin terlibat dengan isu-isu sosial dan politik.¹⁷

Dalam bahasa yang lain, Kuntowijoyo juga mengisyaratkan hal serupa. Kini, menurutnya, umat Islam di Indonesia berada pada tahap ide, setelah melewati tahap mitis dan ideologis. Tahap ini adalah tahap di mana “mereka tengah mencoba menerjemahkan Islam dalam konteks yang aktual, dalam bahasa yang baru, serta mencoba merumuskan norma-norma Islam ke dalam berbagai konsep baru”. Menurutnya, kalau pada periode ideologi mobilisasi massa sangat penting, pada zaman ide ini proses penyadaran sangat relevan. Dalam konteks inilah dia optimistis: “Banyak kaum muda

¹⁶ Lihat Syafi’i Ma’arif, “Islam Indonesia dalam Perspektif Sejarah Kontemporer,” dalam H.A. Mu’in Umar, *et.al. (eds.), Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan* (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985), h. 101-102.

¹⁷ Nurcholish Madjid, “Indonesia in the Future: Sophisticated and Devoutly Religious”, *Prisma*, June 1990, h. 81.

Islam kini sudah sadar diri, mengerti siapa mereka, tugas-tugas apa yang mereka hadapi, dan apa peranan mereka di masa depan. Melalui generasi seperti ini, generasi yang sebentar lagi akan memasuki struktur teknokrasi, kita bisa berharap banyak. Kaum Muslimin yang sadar sudah cukup banyak yang duduk di tingkatan *middle management* dari teknokrasi nasional, sementara generasi-generasi angkatan 1960-an juga sudah banyak yang memegang posisi-posisi kunci dalam jaringan teknokrasi. Ini berarti umat Islam sudah bisa mensuplai kebutuhannya sendiri. Inti umat Islam sudah berada di pusat-pusat perubahan”.¹⁸

Sejalan dengan fenomena ini pula, yakni fenomena pertumbuhan sangat pesat generasi terpelajar Muslim, harus disebutkan bahwa, dekade 1980-an juga ditandai dengan berkembangnya penerbitan buku-buku Islam secara sangat pesat. Bagian Perpustakaan dan Dokumentasi majalah *Tempo* bahkan menyimpulkan bahwa *trend* bacaan 1980-an adalah cermin meningkatnya telaah keagamaan. Dari 7241 judul buku yang dihimpunnya sejak 1980, 1949 di antaranya adalah buku-buku bertemakan agama; dan dari jumlah terakhir itu, sebanyak 809 judul (70,5%) adalah buku bertemakan Islam.¹⁹

Sebagian besar dari buku-buku itu memang masih berupa buku-buku terjemahan. Ini tentu juga ada kaitannya dengan makin terbukanya kesempatan bagi kaum Muslimin untuk mereguk banyak informasi dari luar. Usaha penerjemahan atau penyaduran karya intelektual Muslim luar negeri guna memperkaya bahan rujukan yang dapat dibaca langsung dalam bahasa Indonesia, sangat besar pengaruhnya dalam merangsang kegiatan pemikiran sendiri. Ini juga mengundang optimisme banyak intelektual Muslim, sebab dalam sejarahnya, juga sejarah Islam di Indonesia

¹⁸ Lihat Kuntowijoyo, *Dinamika*, *op. cit.*, h. 2 dan 115-16. Lihat juga Nurholid Madjid, *Islam, Kemodernan*, *op. cit.*, h. 86.

¹⁹ Lihat Nico J. Tampi, “Trend Bacaan 1980-an: Cermin Meningkatnya Telaah Keagamaan,” dalam *Diskusi Buku Agama*, Bagian Dokumentasi dan Informasi *Tempo*, Jakarta, 1987.

penerjemahan selalu menjadi picu sangat penting untuk terjadinya sebuah perubahan. Pertumbuhan intelektualisme dan pemikiran Islam pada masa-masa awal, juga di Barat menjelang *Renaissance*, selalu ditandai oleh mulai terjadinya dialog pemikiran lewat naskah-naskah terjemahan. “Jika apa yang telah terjadi dalam sejarah itu bisa dijadikan petunjuk,” tulis Nurcholish Madjid, “maka cukup beralasan untuk di Indonesia, ini... akan tumbuh subur, karena melihat perkembangan pesat gerakan penerjemahan dan penerbitan buku-buku dari luar”.²⁰

Belakangan, buku-buku yang dikarang oleh para intelektual Muslim Indonesia sendiri juga mulai diterbitkan, meskipun buku-buku itu hanya berisi kumpulan karangan tercecer, makalah seminar, atau bahkan hasil wawancara yang disunting. Di sini, perkembangan penting yang harus dicatat adalah bahwa buku-buku itu bukan lagi semata-mata tentang ibadah formal yang sempit (misalnya, bagaimana sembahyang yang benar), melainkan tentang masalah-masalah dengan tingkat relevansi sosial yang tinggi (misalnya tentang Islam dan kemiskinan, zakat dan keadilan sosial, Islam dan keindonesiaan, dan lain-lain), juga tentang pemikiran Islam dalam lingkup yang lebih luas (misalnya tentang filsafat Islam, mistisisme dalam Islam, dan seterusnya).²¹

Sementara itu, walaupun ditandai oleh makin mundurnya kualitas majalah seperti *Panji Masyarakat*, yang dulu sangat berpengaruh dan dibaca luas, dekade 80-an juga ditandai dengan

²⁰ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, *op. cit.*, h. 302.

²¹ Hingga saat ini, belum ada keterangan memuaskan mengenai perkembangan belakangan buku-buku Islam di Indonesia. Sekadar direktori, lihat daftar yang disusun dalam buku terbitan *Tempo* di atas; Buku *Islam Sejak Tahun 1945*, Masagung Jakarta, cet. III, 1989; BJ Boland dan I. Farjon, *Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey*, Foris Publication, Dordrecht, 1983; Alfons Suhardi, *Bibliografi Islam Indonesia* (Bandung: Lembaga Penyelidikan Ilmiah Etika Parahyangan, 1985; Kurniawan Zukarnain, *Sari Karangan tentang Pengajian Islam dan Masalah Kemasyarakatan* (Jakarta, PUSDIPI-PPII, 1986). Ulasan mengenai ketiga buku terakhir dapat dibaca dalam tulisan kami, “Bibliografi tentang Islam di Indonesia,” *Kompas*, 26 Juni 1988.

terbitnya majalah-majalah Islam lain, seperti *Amanah*. Pada akhir dekade ini, terbit pula jurnal-jurnal berkala pemikiran Islam, yang rata-rata mendapat sambutan baik. Salah satunya adalah jurnal *Pesantren*, terbitan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), yang hingga kini masih terbit, meski agak tersendat-sendat. Sementara itu, *Ulumul Quran*, jurnal tiga bulanan ilmu, dan kebudayaan Islam yang diterbitkan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), kini telah sampai pada edisinya yang ke-7, walau tetap tersendat-sendat penerbitannya. Memang masih terlalu pagi untuk bersikap optimistis melihat masa depan kelanjutan jurnal-jurnal ini. Selain itu, dalam konteks ini, harus pula dicatat penerbitan tabloid-tabloid mingguan, seperti *Salman Kau* di Bandung.

Dalam lingkup upaya pengembangan tradisi intelektualisme, kaum Muslimin Indonesia juga sudah mulai menunjukkan minat dan perhatian yang besar kepada dialog-dialog pemikiran baik intraumat Islam maupun antarumat beragama. Ini antara lain ditunjukkan oleh diadakannya seminar mengenai “Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia” di IAIN Sunan Kalijaga, pada 1988. Dalam seminar ini, terlibat sarjana-sarjana dalam ilmu perbandingan agama, baik Muslim maupun non-Muslim. Dengan rintisan ini, diharapkan studi-studi perbandingan agama mengarah kepada dialog antara berbagai agama. Selain itu, masih di Yogyakarta, pada 1-2 Juli 1989, diadakan seminar mengenai “Moralitas Pembangunan Perspektif Agama-agama di Indonesia”. Pertemuan-pertemuan ilmiah seperti ini, dalam lingkup yang lebih kecil, banyak dilaksanakan sepanjang dekade 1980-an.

Dialog-dialog antara Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, dua organisasi kemasyarakatan terbesar di Indonesia, walaupun masih terbatas hanya antara kalangan elitnya, berlangsung intensif pada dekade 80-an ini. Selain itu, dekade ini ditandai pula oleh makin mencairnya dikotomi modernis-tradisionalis dalam banyak pemikiran kaum Muslimin. Dalam konteks ini, harus dicatat secara khusus peran yang dimainkan Abdurrahman Wahid dan

anak-anak muda NU, yang berada di bawah asuhannya, sebagai *cultural breaker* antara kaum Muslimin tradisional, modernis sekular, bahkan dengan kaum non-Muslim.²²

Di level masyarakat Muslim umumnya kita juga mencatat beberapa perkembangan penting pada dekade 80-an lalu. Dalam sebuah diskusi mengenai kitab kuning di LIPI misalnya, Martin van Bruinessen mengungkapkan salah satu perkembangan menarik yang terjadi di pesantren-pesantren adalah bahwa mereka mulai menaruh perhatian pada kajian-kajian sekitar perbandingan mazhab fiqh. Ini mempunyai banyak pengaruh bagi mulai tumbuhnya sikap inklusivistik terhadap pandangan lain, yang tidak berkembang dan diajarkan di pesantren-pesantren. Martin juga mengungkapkan bahwa beberapa pesantren kini sudah mulai menggunakan buku semacam kitab *Bidâyat al-Mujtahid*, karangan Ibn Rusyd, yang tergolong sebagai bacaan kaum modernis (berlatar belakang pendidikan modern).²³

Dekade 1980-an juga mencatat mulai terlibatnya kaum modernis Muslim dengan diskusi-diskusi sekitar fiqh. Ini menarik dan harus dicatat secara khusus, sebab biasanya kaum modernis tidak begitu peduli dengan perkembangan dalam cabang ilmu ini. Salah satu indikator yang dapat kita tunjuk adalah buku suntingan Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (1984). Sepuluh risalah yang diterjemahkan dan disuntingnya dalam buku itu, semuanya bertemakan teologi (*kalâm*) dan filsafat (*falsafah*), dan tak satu pun yang bertemakan fiqh. Padahal, ini adalah salah satu ilmu dalam jajaran ilmu-ilmu keislaman yang mempunyai kaitan praktis langsung dengan kehidupan sehari-hari umat Islam. Untuk

²² Masalah ini dikemukakan secara panjang lebar, misalnya oleh Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, dalam buku mereka, *Merambah, op. cit.* Mengenai Abdurrahman Wahid, lihat antara lain Martin van Bruinessen, "Indonesia's Ulama," *loc. cit.*, h. 62-63; dan Aswab Mahasin, "Gus Dur, Pilihan untuk sebuah Jembatan Budaya," *Editor*, 22 Desember 1990, h. 24-25.

²³ Lihat Martin van Bruinessen, "Kitab Fiqih di Pesantren Indonesia dan Malaysia," *Pesantren* N. 1, Vol. VI, 1989, h. 36-51.

menyebut satu contoh saja, keterlibatan kaum modernis dengan masalah-masalah fiqih ini dapat kita lihat dengan diadakannya diskusi tentang tema ini dalam forum KKA Paramadina, secara berkala tiga bulan sekali. Dalam diskusi itu, Nurcholish Madjid dan Jalaluddin Rakhmat menulis makalah mengenai pertumbuhan fiqih, sejak masa Nabi, Sahabat, Tabi'in, dan seterusnya.

Perkembangan Pemikiran Islam: Beberapa Percikan

Sementara itu, dalam lingkup pengembangan pemikiran Islam, kita juga dapat mencatat cukup banyak percikan pemikiran yang berkembang pada dekade 1980-an. Bukanlah tempatnya di sini untuk menguraikan dan mendiskusikan percikan pemikiran itu secara panjang lebar. Namun, beberapa tema umum pemikiran, yang satu sama lain seringkali juga bertindihan, perlu pula dikemukakan di sini.

Pertama, adalah upaya rintisan untuk mengembangkan apa yang dikenal luas dengan islamisasi ilmu pengetahuan. Sejak dekade 1970-an, pemikir-pemikir Islam terkemuka di dunia, menurut aliran masing-masing, memang telah mulai mengembangkan rintisan ini, yang menjajar dari islamisasi ilmu-ilmu sosial, islamisasi ekonomi, dan islamisasi sains dan teknologi. Rintisan dalam bidang pemikiran ini bermula dari keyakinan bahwa ilmu pengetahuan itu tidak bebas nilai, dan karena itu, suatu ilmu pengetahuan yang berisikan nilai Islam adalah sangat mungkin.²⁴

²⁴ Beberapa buku mengenai arus pemikiran ini, yang diterbitkan di Indonesia, antara lain, adalah; Syed Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme* (Bandung: Pustaka, 1981); Roger Geraudy, *Janji-janji Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981); AE Priyono, *et.al. (eds.), Islamisasi Ekonomi* (Yogyakarta: PLP2M, 1985); Islamil R. al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan* Bandung: Pustaka, 1985); Abubakar A. Bapder (*ed.*), *Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial* (Yogyakarta: PLP2M, 1985); Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam* (Bandung: Pustaka, 1987); Roger Geraudy, *Krisis Global Dunia Barat: Di Mana Islam?* (Surabaya: Amar Press, 1987); Mahdi Ghulshyarii, *Filsafat-Sains menurut al-Qur'an* (Bandung:

Arus ini telah masuk ke Indonesia, dan dekade 1980-an antara lain ditandai oleh perbincangan luas mengenai soal ini. Sejumlah intelektual Muslim pun sibuk menyebarkan gagasan itu, dan untuk bidang-bidang tertentu, seperti bank Islam mengujicobanya dalam konteks Indonesia. Selain itu, mereka juga mengembangkan islamisasi ilmu versi mereka sendiri. Dalam diskursus ini, sejumlah buku telah dipublikasi, dan sebuah seminar pernah digelar di Jakarta.

Kedua, adalah semakin intensif dilaksanakannya diskusi, seminar dan publikasi di sekitar teologi Islam yang relevan dengan kenyataan keindonesiaan. Ini antara lain memang dipengaruhi oleh fenomena keterlibatan revolusioner para teolog Katolik dengan gerakan pembebasan di Amerika Latin, yang rumusan teologisnya dikenal luas dengan “Teologi Pembebasan”. Sejak dekade 1970-an, banyak informasi mengenai perkembangan teologi revolusioner ini yang masuk ke Indonesia. Tetapi ini juga dipengaruhi oleh sementara pemikir Muslim luar yang mempunyai pandangan-pandangan keislaman yang radikal dan revolusioner, seperti Ali Syari’ati (Iran) dan Hassan Hanafi (Mesir) yang dicap beraliran “Islam Kiri” (*al-yasar al-islâmî* atau *Islamic left*).²⁵

Mizan, 1988). Beberapa ulasan intelektual Muslim Indonesia mengenai arus pemikiran ini, lihat antara lain, Haidar Bagir dan Zainal Abidin, “Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan?,” pengantar untuk buku Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains, op. cit.*, h. 7-35; Armahedi Mahzar, “Sains dan Islam,” pengantar untuk buku M. Natsir Arsyad, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah* (Bandung: Mizan, 1989), h. 13-20.

²⁵ Khususnya setelah meletusnya Revolusi Islam di Iran, 1978, buku-buku (tepatnya pamflet-pamflet) Ali Syari’ati mulai beredar di kalangan terbatas cendekiawan Muslim. Demikian juga dengan buku Hassan Hanafi, seperti *Religions Dialogue and Revolution* (Mesir: Anglo Egyptian Book Ship, 1975). Tapi penerjemahan karya-karya Syari’ati “membludak” pada awal dan pertengahan dekade 80-an, dan dibaca dengan penuh antusiasme oleh anak-anak muda Muslim. Sementara itu, buku-buku Hanafi belum diterjemahkan. Hanya dua artikelnya dalam buku ini di atas yang telah diterjemahkan. Lihat Hassan Hanafi, “Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pandangan Islam,” *Prisma*, No. 4, April 1981, h. 39-50; dan “Perubahan Keagamaan dan Dominasi

Intelektual-intelektual Muslim yang terlibat dalam diskursus ini biasanya adalah aktivis lembaga swadaya masyarakat dengan visi transformatif atas pembangunan. Mereka menuntut agar dilakukan rekonseptualisasi teologi Islam dalam arah yang kontekstual dengan masalah-masalah yang diderita masyarakat bawah. Tampaknya banyak aliran dalam pembahasan soal ini, walaupun masih terlalu pagi untuk membuat “peta” mengenainya.²⁶ Namun, yang paling menarik dalam konteks ini adalah kenyataan bahwa bahkan pembahasan mengenai masalah ini sudah menjadi fenomena umum di kalangan anak-anak muda NU. Pada tanggal 25-26 Juni 1988, diprakarsai oleh Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia NU Daerah Istimewa Yogyakarta, mereka mengadakan “Seminar Nasional Teologi Pembangunan”, dengan melibatkan bukan saja dari kalangan agamawan atau ahli teologi, melainkan juga ilmuwan sosial. Dialog mengenai teologi dalam konteks seharusnya memang melibatkan kedua kelompok itu.²⁷

Kultural,” *Irfan* (Jurnal Studi Agama dan Filsafat), No. 1, Oktober 1988, h. 54-69. Jurnal yang disebut terakhir hanya terbit sekali itu saja, lantas mati.

²⁶ Ulasan awal mengenai arus pemikiran ini dapat dibaca dalam tulisan kami, “Perdebatan Teologi Pembangunan,” *Kompas*, 26 Agustus 1988; dan “Islam dan Teologi Pembangunan,” *Media Indonesia*, 19, 20, 21 Juli 1990.

²⁷ Lihat M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989). Seminar ini juga mendapat perhatian cukup luas. Lihat misalnya catatan M. Dawam Rahardjo, “Social Science in Indonesia: Islam and Development,” makalah untuk The Second Asean Forum for Muslim Social Scientist, Bangkok, 1-4 September 1988; juga Karel A. Steenbrink, “Towards a Pancasila Society: The Indonesian Debate on Secularization, Liberation and Development 1969-1989,” *Exchange*, Vol. XVIII, no. 54, Desember 1989, h. 1-28. Di situ, Steenbrink antara lain menulis: “During 1980’s the basic ideas of this theology (liberation theology—IAF) were accepted by a small number of prominent Indonesian muslims, especially Abdurrahman Wahid... and Dawam Rahardjo... (h. 1). Sementara, dalam ulasannya mengenai seminar NU di atas, ia menulis: “Already from the formulation of the theme it was quite clear that in fact the theology of liberation would be the main source for the discussions” (h. 22). Sebelum seminar ini, di Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) juga telah diadakan diskusi atas buku Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Metode, Praxis dan*

Kepedulian kepada tema-tema di sekitar pengembangan ekonomi umat, keadilan sosial dan demokrasi juga berkembang dalam tulisan pada umumnya intelektual-intelektual Muslim. Misalnya, salah satu tema penting dalam tulisan-tulisan Jalaluddin Rakhmat adalah keberpihakan pada *mustadl'afin* (kaum tertindas). Salah satu ide Amien Rais yang cukup mengejutkan adalah agar zakat profesi dinaikkan standarnya menjadi paling sedikit 20%. Kuntowijoyo dalam banyak kesempatan berbicara mengenai emansipasi ekonomi dan politik *wong cilik*. Abdurrahman Wahid juga tak terkecuali. Selain berbicara mengenai emansipasi ekonomi golongan lemah, dia juga telah merintis pengembangan ekonomi rakyat lewat jalur pesantren, yang menjadi basis NU. Belakangan, dia juga merintis kerjasama NU dan Bank Summa dengan mendirikan Bank Perkreditan Rakyat. Sementara itu, dengan bertitik-tolak dari penilaian atas dasar realisme historis, Nurcholish Madjid terus menganjurkan demokratisasi, sambil dengan penuh kearifan menyinggung soal dilema yang sulit diatasi dalam tarik-menarik antara demokratisasi politik dan pertumbuhan ekonomi.²⁸

Sementara itu, sejalan dengan semakin kukuhnya penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi negara telah muncul serangkaian pandangan mengenai hubungan antara keislaman dan

Isinya (Jakarta: Sinar Harapan, 1987). Oleh pemerintah, buku ini kemudian dilarang diedarkan.

²⁸ Selain nama-nama yang secara acak disebutkan di atas, harus pula disebut nama-nama seperti Sri-Edi Swasono, Adi Sasono, M. Amien Aziz, Prijono Tjiptoherianto, A.M. Saefuddin, M. Dawam Rahardjo, dan banyak lagi, yang punya kepedulian sangat besar akan masalah ini. Rekaman pemikiran di sekitar soal ini, selain dalam buku-buku yang telah disebutkan sebelumnya, dapat juga dilihat antara lain dalam: M. Amien Rais (ed.) *Islam di Indonesia: Stratu Ikhtiar Memlgaca Diri*, Rajawali Pers, Jakarta, 1986; M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1987); A. Rifa'i Hasan dan Amrullah Achmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa* (Yogyakarta, PLP2M, 1987); Sri-Edi Swasono, dkk. (eds.), *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan: Dari Cendekiawan Kita tentang Islam* (Jakarta, UI-Press, 1987); dan Kuntowijoyo, *Paradigma Islma: Interpretasi untuk Aksi* Bandung: Mizan, 1991).

keindonesiaan, terutama mengenai dapat kita sebut teori politik Islam dalam konteks Indonesia. Ini terutama, dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid.

Sebagaimana sikap NU yang dipimpinnya, yang tercermin dalam rumusan hasil muktamar ke-26 di Situbondo, Wahid menganggap Republik Indonesia sebagai “bentuk final dari upaya kaum Muslimin untuk membentuk negara di kawasan Nusantara”. Dan dalam konteks ini, menurutnya, “ajaran Islam, sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan bermasyarakat warga negara kita seharusnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain, bukannya faktor tandingan yang akan berfungsi disintegratif terhadap kehidupan bangsa secara keseluruhan”.²⁹ Inilah gagasan di balik upaya-upaya intelektual Wahid dan jargonnya yang dikenal luas, “pribumisasi Islam”.

Hal senada juga dikemukakan Nurcholish Madjid. Menurutnya, Islam bukanlah ideologi, meskipun bisa dan malah seharusnya berfungsi sebagai sumber ideologi para pemeluknya. Islam sendiri terbebas dari keterbatasan-keterbatasan sebuah ideologi yang sangat memperhatikan konteks dan waktu. Dalam rangka keindonesiaan, kaum Muslimin dapat menerima Pancasila lantaran dua hal: nilai-nilainya dibenarkan ajaran Islam; dan fungsinya sebagai nuktah-nuktah kesepakatan antara berbagai golongan untuk mewujudkan kesatuan politik berama.³⁰ Di sini, menurutnya, apa yang terbaik yang dapat dilakukan Islam di tengah sistem politik Indonesia Orde Baru adalah menjadi *an inferior co-holder of power*.

Akhirnya, pada aspek pemikiran ini, harus pula disebutkan kepedulian beberapa cendekiawan Muslim kepada masalah-masalah yang belakangan mulai ramai dibicarakan kalangan ilmuwan dan aktivis sosial. Yang patut dicatat di sini adalah kepedulian beberapa intelektual Muslim kepada masalah pengaruh perkembangan ilmu

²⁹ Lihat Abdurrahman Wahid, “Masa Depan Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa,” *Prisma*, edisi ekstra, 1984, h. 7-8.

³⁰ Nurcholish Madjid, “Cita-cita Politik Kita,” dalam Bosco Carvalho dan Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam* (Jakarta, LAPPENAS, 1983), h. 10.

dan teknologi pada profesi dan praktik kedokteran di Indonesia. Masalah ini dibahas dalam seminar, tentang “Kesehatan Indonesia Tahun 2000-an” dan Silaturahmi Cendekiawan Kesehatan Muslim, di Yogyakarta 1985. Selain itu, harus pula dicatat keterlibatan beberapa intelektual Muslim dalam perbincangan mengenai kerusakan lingkungan yang menjadi isu nasional bahkan internasional sepanjang dekade lalu.

Pembaruan Pemikiran Islam: Aspek Metodologi

Sementara itu, pada dekade 1980-an, terjadi pula diskusi-diskusi menarik sekitar metodologi pembaruan pemikiran Islam. Tampaknya, para intelektual Muslim Indonesia yakin sepenuhnya akan perlunya pembaruan pemikiran. Yang mereka persoalkan adalah: bagaimana itu harus dijalankan, bagaimana batasan-batasannya, dan seterusnya. Banyak percikan pemikiran yang diutarakan di sekitar tema ini. Uraian berikut adalah sebagian percikan pemikiran itu, yang kami pandang menonjol dan ditampilkan secara cukup elaboratif.

Nurcholish Madjid, dalam serangkaian pandangannya yang dikemukakan sepulangnya dari Amerika Serikat, menandakan perlunya kaum Muslimin mengapresiasi khazanah dan tradisi intelektualnya sendiri, justru dalam rangka pembaruan pemikiran Islam. Ia sadar sepenuhnya bahwa pertumbuhan pemikiran Islam akan jauh lebih sehat jika dia tidak menafikan kekayaan serta peluang-peluang yang dimungkinkan oleh warisan intelektual Islam itu sendiri. Ini terutama karena warisan kaya itu bukanlah sesuatu yang sudah baku dan siap pakai, melainkan lebih karena bila ia diterjemahkan kembali dan dirangkai secara organis dengan produk-produk akal budi manusia dari zaman modern memberi peluang besar bagi terobosan konstruktif di masa depan.

Dalam sebuah buku suntingan, misalnya, Nurcholish secara khusus menyumbangkan tulisan mengenai “Argumen untuk Keter-

bukaan, Moderasi dan Toleransi: Beberapa Pokok Pandangan Ibn Taimiyah”.³¹ Tulisan ini memang kurang padat analisis, terutama karena dia banyak mengulangi hal-hal yang sudah umum diketahui, dan ditulis seakan-akan untuk menjarak dari kompleksitas permasalahan. Namun, seperti ditafsirkan editornya, tujuan utama tulisan itu memang bukan memberikan suatu analisis yang padat, melainkan untuk menunjukkan akar “moyang”, genealogi, dari pikiran-pikiran pembaruan Nurcholish. Tulisan itu jelas menunjukkan bahwa visi Nurcholish sesungguhnya berakar pada tradisi Islam, kendati ada kalanya diberi baju Barat.³² Inilah yang menyebabkan mengapa Nurcholish sering menyayangkan kalangan modernis dan neofundamentalis umumnya yang pemahamannya akan tradisi Islam sangat terbatas, dan mengapa ia terdorong menyusun buku *Khazanah Intelektual Islam*, dengan mukaddimah yang panjang.³³

Selain itu, pada dekade 80-an juga berlangsung debat berkepanjangan dan cukup produktif mengenai apa yang dikenal luas dengan “Reaktualisasi Ajaran Islam”. Ini bermula ketika Munawir Sjadzali mengemukakan gagasan keharusan perombakan total atas segi-segi tertentu hukum Islam, khususnya mengenai hukum waris, perbudakan, dan bunga bank.

Munawir menganggap bahwa kaum Muslimin seringkali bersikap mendua dalam beragama: tidak menyetujui doktrin Islam lama dan tidak berani memodifikasi dan atau meninggalkannya, namun mengamalkan apa yang menjadi kebalikannya. Ia menyebut dua contoh. *Pertama*, banyak kaum Muslimin yang memandang bunga atau *interest* dalam bank sebagai riba, dan karenanya haram hukumnya. Namun mereka tidak hanya hidup dari bunga deposito,

³¹ Mochtar Pabottingi (ed.), *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), h. 124-142.

³² Mochtar Pabottingi, “Tentang Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim: Sebuah Analisis,” dalam *Ibid.*, h. 237.

³³ *Ibid.*, h. 237-238. Untuk kritik Nurcholish Madjid atas kaum modernis dan neofundamentalis, lihat juga artikelnya, “Suatu Tatapan Islam terhadap Masa Depan Politik Indonesia,” *Prisma*, edisi ekstra, 1984, h. 10-22.

tapi juga banyak menggunakan jasa bank dan bahkan mendirikan bank dengan sistem bunga, dengan alasan darurat. Padahal, seperti yang tercantum dalam Q 2:173, kelonggaran karena darurat, hanya berlaku dengan syarat tidak ada unsur kesengajaan dan tak lebih dari pemenuhan kebutuhan esensial. *Kedua*, banyak ditemukan kasus di mana bukan saja orang awam tetapi juga tokoh-tokoh organisasi Islam, yang cukup menguasai ilmu-ilmu keislaman, minta Pengadilan Negeri memutuskan soal waris bukan berdasarkan hukum waris Islam (*farâ'idh*), karena hukum ini dianggap tidak adil terhadap wanita. Seperti diketahui, dalam Q 5:11, disebutkan bahwa hak laki-laki adalah dua kali lebih besar ketimbang hak wanita.³⁴

Inilah yang dipandang Munawir *plin-plan*. “Apakah tidak mungkin,” gugatnya, “dicari jalan keluar yang lebih jujur dan terhormat terhadap agama, misalnya dengan mengadakan modifikasi, penyesuaian, dalam melaksanakan petunjuk al-Qur’an tadi”.³⁵ Dia kemudian mengusulkan agar warisan baik kepada laki-laki maupun wanita jumlahnya sama, menandakan bahwa bunga bank bukan riba dan karena itu halal, dan menyatakan bahwa ayat-ayat mengenai perbudakan dalam al-Qur’an sudah tidak berlaku lagi.

Di antara keberatan terhadap pandangan Munawir ini, ada yang berargumen bahwa formula pembagian waris itu telah disebutkan dalam dalil *qath'î*. Terhadap argumen ini, Munawir berpandangan bahwa bahkan pun berhadapan dengan ayat, perkembangan zaman harus tetap dijadikan rujukan utama. Di sini, dia mengajukan analogi dengan menunjuk kepada fakta terdapatnya empat ayat mengenai perbudakan yang belum tuntas dihapuskan Nabi sampai ajalnya dan yang karena perkembangan zaman harus dipandang tidak lagi berlaku. Dia menulis:

³⁴ Munawir Sjadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam,” dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 2-4.

³⁵ Munawir Sjadzali, “Gejala Krisis Integritas Ilmiah di Kalangan Ilmuwan Muslim,” Sambutan pada Upacara Wisuda Sarjana XXIV IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 23 Juli 1987, h. 5.

Kita sekarang hidup pada akhir abad XX, di mana umat manusia sepakat untuk mengutuk perbudakan, dalam segala manifestasinya, sebagai musuh kemanusiaan. Apakah kata dunia terhadap Islam kalau sekarang ini kita masih hendak mempertahankan status quo sikap Islam terhadap perbudakan pada zaman Nabi, dengan alasan empat ayat tersebut sebagai dalil-dalil *qath'ī*. Lebih dari itu, kalau kita mempertahankan keabsahan ayat-ayat tersebut tetap berdiri pada status quo Nabi dan tidak berani menyelesaikan proses yang telah duitis oleh Nabi itu, kita tidak dapat ikut berbicara tentang hak asasi manusia, sebab hak asasi yang paling asasi adalah hak untuk hidup sebagai merdeka, sedangkan menurut dalil-dalil *qath'ī* itu perbudakan masih dibenarkan oleh Islam.³⁶

Pemikiran yang dilontarkan Munawir Sjadzali ini mengundang tanggapan yang cukup luas, antara lain karena kedudukannya sebagai Menteri Agama, dan karena itu mempunyai wewenang formal untuk melegalkan pemikirannya itu. Beberapa penulis mendukung pandangan Munawir, sebagian lain tidak. Selain itu, penulis-penulis lain, seperti Masdar F. Mas'udi, mengusulkan agar fokus diskusi dialihkan dari mengenai ayat-ayat *ad hoc* kepada mengenai paradigma. Menurutnya, inilah justru kunci persoalannya. Masdar menyebut adanya dua paradigma: paradigma ortodoksi dan paradigma kaum realis. Di sini, “jika yang disebut pertama cita keberagamaannya adalah menaklukkan realitas pada teks, maka yang disebut terakhir *concern*-nya adalah memaklumi dan menerima realitas, sekalipun untuk itu ajaran dalam teks boleh jadi harus digugat atau meminjam istilah Pak Munawir harus dimodifikasi”.³⁷ Dia mengkritik keduanya dan mengusulkan apa yang disebutnya paradigma transformatif, “suatu pendekatan yang memandang perubahan (*change*) sebagai sarana untuk mencapai cita

³⁶ Munawir Sjadzali, “Rekrualisasi,” *op. cit.*, h. 9.

³⁷ Masdar F. Mas'udi, “Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi,” dalam *Polemik Reaktualisasi*, *op. cit.*, h. 178.

kebaikan kualitatif yang bermuara pada cita kebaikan mutlak dan bahasa agama disebut Tuhan. Paradigma ini diusulkan karena lebih sejalan dengan misi agama yang “selalu datang dengan gugatan-gugatan yang mendasar mengenai makna dari apa yang tengah menjadi kenyataan.”³⁸ Demikianlan maka, dalam konteks umum waris, menurut paradigma ini.

... pusat *concern* itu mestinya jatuh pada kenyataan bahwa di kalangan masyarakat berbagai negeri, di satu pihak, kita lihat sekelompok kecil orang yang jika ditinggal mati orangtuanya dapat menjarah warisan bernilai ratusan juta rupiah, cukup untuk biaya mewah tiga turunan tanpa kerja, sementara di pihak lain kita melihat sekelompok orang yang sangat besar yang jika ditinggal mati orangtuanya tidak ada warisan satu rupiah pun kecuali catatan utang yang akan menambah beban mereka dalam ketidakpastian masa datang. Persoalan mereka pasti bukan pada “bagaimana warisan akan dibagi”, tetapi “mana warisan yang bisa kita bagi”.³⁹

Pertukaran pemikiran dalam soal ini memang pada akhirnya menghasilkan dua buah buku, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam dan Ijtihad dalam Sorotan*. Namun, amat disayangkan bahwa debat seperti ini tidak berlanjut terus menjadi *on going debate* yang terencana dan rapi, di mana reaksi dilanjutkan dengan reaksi balik, dan seterusnya, hingga dapat dirumuskan perkembangan dialog yang terjadi dan dikemukakan tahap-tahap di mana kesepakatan berhasil dicapai dan agenda perdebatan selanjutnya dibuka kembali. Pada epilog buku yang kedua, Jalaluddin Rakhmat memang telah membuat semacam agenda sekitar *point of controversy* soal ini dengan judul yang sangat tepat, “Ijtihad: sulit dilakukan, tetapi perlu”.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, h. 181.

³⁹ *Ibid.*, h. 191.

⁴⁰ Lihat artikelnya dalam Jalaluddin Rakhmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1988), h. 173-201.

Namun, hingga kini, belum ada telaah-telaah lebih lanjut yang bertitik-tolak dari agenda itu.

Akhirnya, dalam konteks pemikiran mengenai metodologi pembaruan pemikiran Islam ini, kita juga harus mencatat terbitnya buku yang ditulis dua anak muda, Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, pada penghujung tahun 1980-an. Keduanya mencoba untuk menunjukkan bahwa penafsiran-penafsiran teologis, filosofis dan sufistik tradisional telah menjadikan al-Qur'an sebagai korban pemaksaan gagasan-gagasan asing. Sementara di bidang hukum, penafsiran yang harfiah, atomistis dan arbitrer telah membuat pesan al-Qur'an menjauh dari realitas sosial dan tidak tahan terhadap bantingan sejarah.

Kemudian, keduanya menawarkan pendekatan dalam memahami al-Qur'an secara utuh dan memiliki kegunaan praktis, yang dibangun atas dasar delapan prinsip:

1. Al-Qur'an adalah dokumen untuk manusia dan tidak mengandung kontradiksi-dalam (penilaian atas konsep *muhkâm-mutasyâbih*);
2. Al-Qur'an bersifat universal (penolakan atas konsep *nâsikh-mansûkh*);
3. Al-Qur'an diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang konkret (maka, mempelajari situasi kesejarahannya sangat penting);
4. Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa tertentu (maka, konteks sastranya sangat penting);
5. Karena bentuk akhir al-Qur'an yang sampai ke tangan kita tidaklah tersusun secara tematis kronologis serta tidak mencerminkan perkembangan misi kenabian Muhammad, maka penafsirannya hanya dapat kronologis. Di samping itu, karena tema atau istilah tertentu memiliki konteks yang jelas dan tertentu dalam al-Qur'an, maka penafsiran atas tema atau istilah tersebut harus memperhatikan konteks langsung tema atau istilah itu dalam al-Qur'an. Konteks langsung itu adalah ayat

di mana tema atau istilah itu terdapat, serta ayat-ayat relevan yang mendahului dan mengikutinya;

6. Pemahaman akan tujuan al-Qur'an mutlak dibutuhkan dalam penafsiran;
7. Pemahaman atas al-Qur'an dalam konteksnya itu harus diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer, bukan dalam rangka *intellectual exercise*;
8. Dalam konteks ini, yang harus dijadikan pedoman dalam menyelesaikan problema sosial adalah tujuan-tujuan moral al-Qur'an, bukan ayat spesifiknya atau analoginya karena kesamaan *'illah*.

Dari delapan prinsip di atas, mereka lantas mengusulkan dua metode memahami al-Qur'an:

1. Memahami al-Qur'an dalam konteksnya serta memproyeksikannya kepada masa kini; dan
2. Membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan al-Qur'an.⁴¹

Terbitnya buku kedua anak muda ini menandai tumbuhnya kesadaran baru di kalangan anak-anak muda Muslim untuk menangani masalah kemandekan pemikiran Islam secara tuntas dan sampai ke akarnya, yakni masalah metode tafsir al-Qur'an, Kitab Suci yang memang harus tetap menjadi pedoman. Keduanya juga sudah mulai menunjukkan bagaimana sebuah kerja intelektual, dengan keseriusan dan kurioritas yang tinggi, dapat dilakukan di Indonesia dengan bahan-bahan yang juga dapat dijangkau.

⁴¹ Lihat Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1989), h. 34-64.

Catatan Penutup

Perkembangan dalam bidang intelektualisme dan pemikiran Islam tampaknya akan terus bergulir dalam dinamika yang bahkan lebih cepat lagi pada dekade ini. Ini semakin jelas antara lain dengan bertambah tersedianya sumber daya manusia dan semakin tumbuhnya kesadaran akan pentingnya pengembangan bidang ini di kalangan kaum muda Muslim Indonesia. Melihat perkembangan ini, tidaklah keliru jika Nasir Tamara, misalnya, bahkan secara terang-terangan mengatakan telah terjadinya apa yang disebutnya dengan “*renaissance* dalam pemikiran Islam” di Indonesia.⁴²

Namun, sikap optimistik yang berlebihan jelas tidak perlu. Pada bagian awal tulisan ini telah ditunjukkan beberapa kenyataan pahit yang menyebabkan terhambatnya pertumbuhan dan perkembangan intelektualisme dan pemikiran Islam di negeri ini. Di bawah ini, disajikan dua catatan penting lain yang kami pandang dapat dirintis sejak sekarang, guna mempersehat perkembangan intelektualisme dan pemikiran Islam itu pada masa yang akan datang.

Pertama, sejauh ini, pemikiran yang dikembangkan kalangan cendekiawan Muslim lebih banyak tampak masih merupakan percikan pemikiran *ad hoc* dan bersifat sesaat yang belum terelaborasi secara tuntas dan rapi. Masing-masing percikan pemikiran yang dikembangkan itu sebenarnya merefleksikan paradigma dan sudut pandang yang diyakini pemikirnya. Pertimbangan mengenai apakah sebuah perubahan harus terjadi secara evolusioner atau revolusioner, misalnya, turut mempengaruhi rumusan pemikiran yang dikemukakan itu. Demikian juga dengan keyakinan, sikap dan persepsi, misalnya, mengenai al-Qur’an, sunnah, hadis dan tradisi kaum Muslimin secara keseluruhan. Yang juga tidak kalah besar pengaruhnya adalah bacaan, penilaian dan sikap mereka terhadap realitas sosial, ekonomi, politik dan lainnya, yang kini

⁴² Nasir Tamara, “Sejarah Politik Islam Orde Baru,” *Prisma*, No. 5, tahun XVII, 1988, h. 56.

melingkupi kaum Muslimin. Tanpa mengelaborasi secara baik masalah-masalah ini, rumusan pemikiran akan tampak tidak utuh dan sulit menurunkannya ke dalam strategi-strategi, kebijakan-kebijakan dan aksi-aksi praktis.

Kedua, sejauh ini, kita melihat bahwa mayoritas cendekiawan Muslim masih terbelenggu oleh kehendak naif untuk tidak menyudutkan cendekiawan lain yang mempunyai pemikiran keislaman berbeda dan bahkan bertentangan dengan pemikirannya sendiri. Pada lingkup yang lebih luas, ini terwujud dalam keengganan sementara cendekiawan untuk menyuarakan pemikirannya yang sesungguhnya, karena khawatir menggegerkan dan merusak kepercayaan tradisional umat Islam. Inilah yang menyebabkan sulitnya dialog yang hidup dan intensif antara cendekiawan dengan berbagai aliran pemikirannya masing-masing. Perbedaan atau pertentangan pemikiran seringkali direduksi menjadi soal pembagian kerja antarcendekiawan sesuai dengan latar belakang pendidikannya masing-masing. Mungkin saja penjelasan yang belakangan ini ada benarnya. Tapi dialog-dialog pemikiran secara sehat dan terbuka tetap harus dilakukan. Ini tentu lebih mencerminkan ciri komunalitas antarcendekiawan. ❖