

Laporan Penelitian Individual



Menguji Relevansi
Ijtihad Politik

Cak Nur

ISLAM YES, PARTAI ISLAM NO!

Mohammad Masrur, M.Ag.

NIP. 19720809 200003 1003

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Laporan Penelitian Individual :

**MENGUJI RELEVANSI
IJTIHAD POLITIK CAK
NUR :
"ISLAM YES, PARTAI
ISLAM NO !"**

Disusun Oleh :

Mohammad Masrur, M.Ag.

NIP. 197200809 200003 1003

**PUSAT PENELITIAN
IAIN WALISONGO SEMARANG
TAHUN 2010**



**KEMENTERIAN AGAMA
IAIN WALISONGO SEMARANG**

Pusat Penelitian

Jl. Walisongo No. 3-5 Telp. (024) 7615923, Fax. 7601293 Semarang 50185

SURAT KETERANGAN

Nomor : In.06.0/P.1/TL.03/ /2010

Kepala Pusat Penelitian IAIN Walisongo Semarang dengan ini menerangkan bahwa penelitian individual yang berjudul:

**Menguji Relevansi Ijtihad Politik Cak Nur :
"Islam Yes, Partai Islam No !".**

Adalah benar-benar hasil penelitian yang dilaksanakan oleh:

N a m a : Mohammad Masrur, M.Ag.
NIP : 197200809 200003 1003
Pangkat/Jabt. : Penata Tk.1 [III-d] / Lektor
Tempat Tugas : Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, April 2010

Kepala Pusat Penelitian
IAIN Walisongo

M. Mukhsin Jamil, M.Ag.
NIP. 19700215 199703 1003

Kata Pengantar :

Genap 5 tahun tahun lalu, tepatnya pada hari Senin, 25 Agustus 2005, di rumah sakit Pondok Indah Jakarta, Allah telah memanggil kembali hambanya, Prof. Dr. Nurcholish Madjid atau yang akrab disapa Cak Nur dalam usia 66 tahun. Bangsa Indonesia jelas telah kehilangan salah seorang tokoh multidimensi yang cerdas dan bijak.

Meskipun secara umur fisik, Cak Nur sudah meninggalkan kita semua. Namun, umur usia Cak Nur yang sesungguhnya akan tetap berlangsung sepanjang sejarah bangsa Indonesia. Ide, gagasan, pemikiran, dan perjuangan Cak Nur akan tetap hidup dan tumbuh menyertai dinamika kehidupan bangsa. Cak Nur sebagai “lembaga” dan “tradisi pemikiran” tidak akan mati. Bahkan insya-Allah akan semakin mendapatkan tempat dalam sejarah perjalanan pemikiran, intelektualisme, dan dinamika kehidupan bangsa di masa depan.

Oleh karena itu, manfaat kehadiran Cak Nur masih akan tetap terjaga. Sebagaimana ditunjukkan oleh para tokoh besar terdahulu, orgng yang baik akan tetap mendatangkan faedah meskipun sudah meninggal. Berbeda diametral dengan orang jahat yang kehadirannya justru mendatangkan mudlarat bagi orang lain. Orang yang baik ditangisi kepergiannya. Sementara orang yang kurang baik

“ditangisi” kehadirannya. Sekali lagi, selamat jalan Cak Nur, selamat jalan guru bangsa.

Cak Nur memang telah menjadi simbol kaum intelektual Indonesia bahkan hingga kini. Jika pada masa-masa pra dan awal kemerdekaan, simbol kaum terpelajar dari kalangan Islam itu melekat pada diri H. Agus Salim dan Mohammad Natsir. Maka, pada masa sepeninggal mereka, simbol itu disandang oleh Cak Nur. Dalam konteks ini, posisi individual Cak Nur, mempunyai resonansi yang sangat kuat dalam menumbuhkan atmosfer intelektual di lingkungan komunitas muslim Indonesia. Pemikiran dan karya intelektualisme Islam di Indonesia, tanpa bermaksud menyanjung dan melebih-lebihkan, Cak Nur bisa disebut sebagai sisi intelektual muslim modernis *par excellence*.

Penelitian ini dimaksudkan untuk mengenal sekaligus mengenang lebih jauh tentang kehadiran Cak Nur dalam sejarah pemikiran politik Islam di Indonesia, selamat membaca !

Semarang, April 2010

Daftar Isi :

Halaman Judul	i
Surat Keterangan	ii
Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v
Abstrak Penelitian	vii

BAB I :

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Perumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian	8
D. Kajian Kepustakaan	8
E. Metode Penelitian	13
F. Sistematika Pelaporan	14

BAB II :

NEGARA DAN PARTAI POLITIK ISLAM DI INDONESIA

A. Tiga Paradigma Politik Islam tentang Negara ..	17
B. Partai Politik Islam di Tanah Air 36

BAB III :

MENGENAL LEBIH DEKAT DENGAN CAK NUR

A. Mengenal Sosok Nurcholish Madjid	48
B. Peta Pemikiran Nurcholish Madjid	95
C. Sketsa Perjalanan Cak Nur	103

BAB IV :

MAKNA DAN RELEVANSI IJTIHAD POLITIK CAK NUR

- A. Latar Belakang Pemikiran Politik Cak Nur 107
- B. Makna Penolakan Cak Nur tentang Konsep
Negara Islam 118
- C. Nasib Parpol Islam dan Relevansi Ijtihad Politik Cak
Nur 148

BAB V :

KESIMPULAN

- A. Kesimpulan 155
- B. Saran dan Penutup. 158

Daftar Kepustakaan.

Biografi Penulis.

Abstrak Penelitian :

Tak ada gagasan yang berdiri sendiri di atas angin. Setiap gagasan baru yang muncul, selalu merupakan respon atas situasi sosial historis tertentu. Maka, takkala Cak Nur dan kawan-kawannya melontarkan ijhtihad politiknya dalam slogan : "Islam Yes Partai Islam No" di tahun 1970-an itu, harus tetap dipahami pula sebagai bentuk respon intelektual terhadap kondisi sosial politik umat Islam kala itu yang berada pada posisi periferial.

Dengan mempertimbangkan dari berbagai analisis sosio-historis dari gagasan pembaharuan Cak Nur di bidang politik, bisa disimpulkan bahwa dalam merespon kehidupan politik di tanah air, nampaknya Nurcholish Madjid lebih memikirkan nilai-nilai perpolitikannya, bukan pada tingkat kelembagaanya seperti partai atau negara. Maka dari itu, ia banyak bicara tentang nilai-nilai yang dipandangnya universal, seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu dielaborasi oleh Cak Nur dengan berbijak pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks di tanah air, Nurcholish lalu menerjemahkannya dengan ungkapan yang sangat terkenal itu: *"Islam yes, partai Islam, no!"* Dengan begitu, sesungguhnya wajar saja bila Cak Nur menolak konsep "negara Islam" seperti yang pernah diperjuangkan oleh partai Masyumi pada masa Orde

Lama dengan sosok M. Natsir sebagai pemimpinnya yang sangat berpengaruh. Karena perjuangan seperti itu telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai “identik” dengan Islam itu sendiri.

Setelah 40 tahun semenjak dilontarkannya oleh Cak Nur, tepatnya pada 3 Januari 1970, slogan ijtihad politik "Islam Yes, Partai Islam No" tersebut terasa masih sangat relevan, lebih lebih di era multi partai seperti sekarang ini. Lihat saja, sekarang orang-orang Islam tidak hanya ada dalam partai Islam saja. Tetapi telah menyebar ke semua partai politik yang ada. Di Golkar, di PDIP, di partai-partai lainnya, semacam Partai Demokrat, Hanura, maupun Partai Gerindra, banyak tokoh dan intelektual Islam yang merasa nyaman di dalamnya.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah :

Keberadaan almarhum Nurcholish Madjid atau yang lebih dikenal dengan panggilan Cak Nur dalam wilayah intelektual Indonesia, tidak disangsikan lagi sebagai salah satu pemikir modern dalam wacana pemikiran Islam di Indonesia. Di satu sisi kehadirannya mampu mendobrak tatanan baru pola pemikiran Islam dengan menghadirkan suasana baru ketika berhadapan dengan teks-teks Islam. Dan di sisi lainnya, secara genial ia mampu memadukan gagasan yang ada dalam berbagai tradisi yang berbeda. Padahal dalam wacana pemikiran Islam di Indonesia, Cak Nur-demikian panggilan akrab Prof. Dr. Nurcholish Madjid-sebenarnya memiliki sedikit para pendahulu yang berkecimpung dalam bidang yang sama. Sebut saja diantaranya adalah Mukti Ali, Deliar Noer, Harun Nasution, dan Munawwir Sadzali-meskipun diantara mereka dan Nurcholish terdapat jurang waktu cukup panjang-namun, dari sekian tokoh yang disebut itu, tidak banyak yang pemikiran-pemikirannya kerap kali direspon secara luas oleh masyarakat melebihi

Nurcholish, baik yang pro maupun kontra.¹

¹ Setidak-tidaknya ada dua tulisan Nurcholish Madjid yang kemudian mengundang respon yang luas dan masyarakat, baik yang pro maupun yang kontra. *Pertama*, tulisan Nurcholish Madjid yang berjudul “Sekularisasi Ditinjau Kembali” yang dimuat dalam buku *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1986, hlm. 259. Istilah “sekularisasi” itulah yang akhirnya mengundang kehebohan, dan karena kesimpangsiuran pengertian istilah itu, maka tidak kurang dari 100 tulisan pada tahun 1970-an telah terbit menyambut gagasan Nurcholish Madjid melalui surat kabar *Abadi*, *Kompas*, *Mercu Suar*, *Indonesia Raya*, majalah *Panji Masyarakat*, *Angkatan Baru*, *Mimbar Demokrasi*, *Forum*, *Tempo*, dan lain sebagainya. *Kedua*, tulisan yang disampaikan oleh Nurcholish Madjid di Taman Ismail Marzuki (TIM), Jakarta tanggal 20 Oktober 1992 dalam rangka memperingati 20 tahun pembaharuan pemikiran Islam dengan mengambil judul “Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang”, dimuat dalam buku Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995, hlm. 120. Tulisan ini walaupun sebenarnya merupakan penulisan kembali tema-tema Nurcholish ketika baru datang dari Chicago, dengan tekanan “Soal Kehidupan Keagamaan di Masa Depan, ternyata masih membuat polemik berkepanjangan. Dimulai dengan laporan utama majalah *Media Dakwah* (Desember 1992), yang mencari asal-usul pemikiran Nurcholish Madjid di TIM itu, kemudian polemik pun melebar sehingga muncul debat-polemik “mengadili” Nurcholish Madjid (laporan lengkapnya lihat *Media Dakwah*, Januari 1993). Media-media lain seperti *Tempo*, *Panji Masyarakat*, *Humor*, *Matra*, *Detik*, *Forum Keadilan*, *Amanah*, *Estafet*, *Salam* pun terlibat dalam kontribusi memahami gagasan-gagasan Nurcholish Madjid tersebut.

Itulah sketsa sekilas tentang Nurcholish Madjid (Cak Nur), yang untuk masyarakat Indonesia kala itu, dikatakan oleh Fachry Ali², bagaikan sebuah fenomena. Sifat fenomenal tokoh ini dapat dilihat pada fakta bahwa dengan kekuatan pribadi dan pemikirannya, Nurcholish Madjid mampu melahirkan pengaruh terhadap perubahan-perubahan tertentu di dalam masyarakat Indonesia. Pengaruh dan perubahan-perubahan itu bersifat institusional dan literer. Secara institusional, hasil dari pengaruh kekuatan pribadinya itu bisa terlihat wujud dan kinerja spesifik organisasi HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) di masa kepemimpinannya dan beberapa periode setelah itu. Tapi, pengaruh institusional yang paling mencolok dari Nurcholish adalah Yayasan Paramadina. Melalui lembaga ini, Nurcholish meletakkan pengaruhnya bukan saja pada sosialisasi pemikiran-pemikirannya, melainkan juga pada terbentuknya sebuah komunitas tertentu-walau masih samar-samar-yang menjadi pendukungnya dari kalangan santri kota.

² Lihat tulisan Fachry Ali, "Intelektual, Pengaruh Pemikiran dan Lingkungannya: Butir-butir Catatan untuk Nurcholish Madjid", dalam buku Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. xxi-xxv.

Secara literer, kehadiran Nurcholish telah memperkaya khazanah literatur intelektual di negara kita. Ini ditandai bukan saja oleh publikasi pemikiran-pemikirannya sendiri, melainkan juga berbagai “studi diri dan pemikirannya”. Untuk menyebut sekedar sebagai contoh, sebut saja misalnya studi yang hampir bersifat klasik tentang Nurcholish Madjid pernah dilakukan oleh Muhammad Kamal Hassan (1982) untuk disertasinya di Columbia University, dengan judul *Indonesian Muslim Intellectual Responses to the Issue of Modernization*. Lalu diikuti oleh Viktor Tanja (1983), *HMI dan Kedudukannya di tengah-tengah Gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia* (diterbitkan oleh Sinar Harapan). Kemudian studi yang boleh dikatakan sebagai model baru tentang Nurcholish dilakukan oleh Greg Barton (1995) dari Monash University Australia dengan judul, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia* (diterbitkan oleh Paramadina: Jakarta, 1999). Demikian pula studi model terbaru tentang Nurcholish dilakukan pula oleh Masykuri Abdillah dari Universitas Hanburg, Jerman, untuk penelitian disertasi-nya (1995) dengan judul, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*.

Banyaknya studi maupun penelitian tentang Nurcholish, baik melalui pemikiran-

pemikirannya maupun publikasi studi tentangnya seperti disebut di atas, ini telah dengan sendirinya melahirkan tentang dinamika intelektual di negara dan masyarakat kita. Sebab, melalui karya-karya itu, kita bukan saja mendapat bahan untuk memahami dunia intelektual Indonesia, melainkan juga memberikan landasan bagi perdebatan dan pengalaman intelektual lebih lanjut bagi generasi-generasi mendatang.

Namun tentu saja, untuk mengukur sejauh mana pengaruh kehadiran Nurcholish secara lebih tepat di dalam struktur intelektual masyarakat kita masih membutuhkan studi yang lebih mendalam. Nah, studi yang dilakukan dalam penelitian ini tidak dimaksudkan untuk ke arah sana, tetapi hanya memfokuskan diri untuk melakukan studi/kajian tentang relevansi ijtihad politik Cak Nur yang terumuskan dalam slogan "Islam Yes, partai Islam : No !".

Cak Nur memang telah menjadi simbol kaum intelektual Indonesia. Jika pada masa-masa pra dan awal kemerdekaan, simbol kaum terpelajar dari kalangan Islam itu melekat pada diri H. Agus Salim dan Mohammad Natsir. Maka, pada masa sepeninggal mereka, simbol itu disandang oleh Cak Nur. Dalam konteks ini, posisi individual Cak Nur, mempunyai resonansi yang sangat kuat dalam menumbuhkan atmosfer

intelektual di lingkungan komunitas muslim Indonesia. Pemikiran dan karya intelektualisme Islam di Indonesia, tanpa bermaksud menyanjung dan melebih-lebihkan, Cak Nur bisa disebut sebagai sisi intelektual muslim modernis *par excellence*.

Kapasitas intelektual Cak Nur memang terbilang istimewa. Ia bukan saja menguasai secara sangat mendalam tradisi ilmu-ilmu ke-Islaman klasik, sehingga dengan fasih berbicara mengenai banyak hal yang berkaitan dengan khasanah keilmuan Islam tradisional, melainkan juga mempunyai dasar-dasar yang kukuh di bidang tradisi ilmu-ilmu sosial modern (baca: Barat), sehingga mahir meng-artikulasikan gagasan-gagasan yang berkaitan dengan dinamika sosial dan per-kembangan masyarakat. Tentu saja kemampuan tersebut, merupakan kombinasi sempurna untuk bisa menyuarakan ide-ide pembaharuan di kalangan umat Islam. Cak Nur mempunyai otoritas intelektual yang bisa dipertanggungjawabkan, untuk berbicara tentang masalah-masalah strategis, baik yang berkaitan dengan tema keagamaan maupun tema-tema sosial-politik kemasyarakatan. Kombinasi dua kemampuan itulah yang melahirkan sinergi, sehingga bisa menopang gerakan pembaharuan

Islam di Indonesia.³

Di tengah-tengah hiruk pikuk politik nasional waktu itu, Cak Nur (sapaan akrab dari Nurcholish Madjid), kata Mohammad Sobary, kerap kali tampil bagai “dewa air” yang tugasnya memadamkan kebakaran di tingkat wacana yang tiap saat memanas.⁴ Jadi ada tokoh-tokoh politik yang tugasnya menjadi sejenis provokator untuk memanas-manasi keadaan, seseorang, atau suatu kelompok-karena ingin mengambil keuntungan dari sana-dan Cak Nur sering tampil bijaksana.

Artikulasi politik Cak Nur bagus, idiom-idiomnya demokratis, dan tak pernah ia mengancam seperti teman-teman sejawatnya. Terhadap Pak Harto dulu Cak Nur tak mengancam, apalagi terhadap mantan presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Masih menurut Sobary, “Cak Nur itu tahu politik, dan bisa berpolitik dengan penuh keagungan, sedang para politisi kita, pada umumnya-maaf saja-tidak”.⁵

B. Perumusan Masalah :

³ Lihat Jalaluddin Rakhmat, (et. all), *Tharekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembabaru sampai Guru Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 390.

⁴ Mohamad Sobary, “Gus Dur: Fenomena Sebuah Kitab Kuning”, *Harian Kompas*, 28 Juni 2000, hlm. 80.

⁵ *Ibid.*

Berdasarkan beberapa latar belakang pemikiran di atas, maka pokok persoalan yang hendak dikaji dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Apa yang melatarbelakangi Cak Nur pada tahun 1970-an menawarkan ijtihad politik dalam slogan "Islam : Yes, partai Islam : No" ?
2. Bagaimanakah pandangan Cak Nur tentang hubungan antara Islam dan negara ?
3. Sejauh relevansi ijtihad politik Cak Nur tersebut dalam konteks perpolitikan umat Islam saat ini ?

C. Tujuan Penelitian :

Berpijak dari pokok-pokok masalah di atas, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui latarbelakang munculnya ijtihad politik Cak Nur dalam semboyan *Islam yes, partai Islam, no!*.
2. Untuk mengetahui pemikiran Cak Nur tentang hubungan antara Islam dan negara Islam.
3. Untuk mengetahui/menguji relevansi ijtihad politik Cak Nur tersebut dalam konteks perpolitikan umat Islam Indonesia saat ini.

D. Kajian Kepustakaan

Seperti telah disebutkan di atas, bahwa selama ini kajian dan penelitian tentang

pemikiran Nurcholish Madjid telah banyak dilakukan orang, baik di dalam maupun di luar negeri.

Berikut ini adalah beberapa studi/tulisan yang membahas seputar pemikiran sosial-politik Nurcholish Madjid. Diantaranya, adalah *Neo Modernisme Islam Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999) yang ditulis oleh A. Amir Aziz. Dalam buku tersebut dikaji respon Nurcholish Madjid yang diyakini oleh penulis sebagai pemikir neo-modernis Islam di Indonesia kelas wahid seputar masalah: wacana negara kebangsaan, ide tentang pluralisme, dan wacana demokrasi.

Terdapat pula penelitian tentang Aksi dan Pemikiran Politik Nurcholish Madjid, yaitu berjudul *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Wacana Mulia, 1998) yang ditulis oleh Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim. Dalam buku itu juga, dikaji beberapa pemikiran empat tokoh tersebut tentang berbagai hal, termasuk di dalamnya dikaji tentang respon empat tokoh tersebut perihal wacana negara Islam di Indonesia.

Adapun studi model terbaru tentang Nurcholish pernah dilakukan pula oleh Masykuri

Abdillah dari Universitas Hanburg, Jerman untuk penelitian disertasinya (1995) dengan judul. *Responses of Indonesian Muslim Intellectual to the Concept of Democracy (1966-1993)*. Di dalam buku tersebut, dikupas berbagai respon intelektual Muslim Indonesia, termasuk di dalamnya adalah Nurcholish Madjid, seputar masalah demokrasi. Menurut kesimpulan Masykuri, semua intelektual Muslim Indonesia menerima istilah demokrasi dan mendukungnya sebagai sistem yang harus dijalankan. Posisi Nurcholish Madjid dalam merespon tentang ide-ide demokrasi, disimpulkan oleh Masykuri tergolong bersikap akomodatif, meskipun ia tetap juga menyampaikan gagasan-gagasan kritisnya.

Buku yang ditulis oleh Sdr. Nur Khalik Ridwan yang diberi judul *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur* (Yogyakarta: Galang Press, 2002) mungkin bisa dibilang sebagai buku terbaru yang “menelanjang secara kritis tentang pemikiran pluralisme Nurcholish Madjid tersebut. Menurut Khalik, bicara tentang pluralisme di Indonesia, tentu tak lepas dari sosok Cak Nur (panggilan akrab Prof. Dr. Nurcholish Madjid). tokoh yang dianggap sebagai guru bangsa ini merupakan salah satu tokoh yang konsisten membangun paradigma pemikiran sosial-keagamaan yang toleran, inklusif, dan pluralis dalam masyarakat Indonesia yang majemuk.

Beberapa gagasan Cak Nur seperti deformulasi politik Islam dengan slogan: *Islam Yes, Partai Islam: No*, dan pentahbisannya atas Pancasila sebagai *kalimatun sawa'* merupakan gagasan yang sangat maju. Gagasan ini meski mulanya kurang mengenakan sebagian muslim Indonesia, namun toh akhirnya gagasan Cak Nur itu mendapat simpati dari banyak kalangan Islam di Indonesia. Dan Cak Nur diakui sebagai tokoh penting di negeri ini, disamping Gus Dur, dalam upaya membangun wacana pluralisme di tanah air. Begitu kuatnya pengaruh gagasan pluralisme Cak Nur ditengah-tengah basis pendukungnya Muslim menengah perkotaan itu, akibatnya gagasan pluralismenya itu telah menjadi logosentrisme yang tak pernah dikritik lagi. Untuk itulah, lalu Khalik menulis buku ini guna membongkar logosentrisme pikiran Cak Nur tentang pluralisme itu.

Sementara penelitian tentang pemikiran politik Nurcholish Madjid, pernah juga dilakukan oleh Maksun dari IAIN Walisongo Semarang dengan judul *Oposisi dalam Wacana Politik Islam: Studi atas Gagasan Nurcholisb Madjid tentang Oposisi Loyal terhadap Pemerintah* (Puslit IAIN Walisongo, 2001). Dalam buku hasil penelitian tersebut, Maksun berkesimpulan bahwa dalam wacana politik Islam, konsep oposisi loyal yang ditawarkan oleh Cak Nur tersebut sangat

bersesuaian dengan etika politik Islam yang mencita-citakan suatu masyarakat yang egaliter menuju terbangunnya masyarakat *baldatun tayyibatun wa rabbun ghafur*.

Dari berbagai studi maupun penelitian yang pernah dilakukan orang tentang Nurcholish Madjid sebagaimana dipaparkan di atas, hemat penulis, belum ada yang secara fokus menelaah tentang paradigma yang secara utuh menggambarkan tentang pemikiran politik Nurcholish Madjid. Sebab, selama ini kajian maupun studi yang ada, rata-rata hanya membahas salah satu saja dari serpihan pemikiran politik Nurcholish Madjid.

Maka dengan tetap merujuk dari beberapa studi/literatur yang telah ada di atas, menurut hemat penulis, penting sekali membahas tentang Paradigma Pemikiran Politik Nurcholish Madjid. Sebab, sebagai tokoh yang oleh majalah *Tempo* dijuluki sebagai “lokomotif gerbong pembaharuan pemikiran Islam di tanah air, Cak Nur, begitu ia biasa dipanggil, tidak pernah ketinggalan untuk selalu mengemukakan gagasan “menarik” dalam berbagai bidang, termasuk yang terpenting kaitannya dengan penelitian ini, adalah bidang politik Islam.

E. Metode Penelitian :

Jenis penelitian ini adalah *library-research* dengan bentuk deskriptif-analitis dengan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan karena fokus penelitian ini menitikberatkan pada kajian konseptual yang berupa butir-butir pemikiran dan bagaimana pemikiran itu tersosialisasikan.

Langkah selanjutnya adalah mengumpulkan bahan kepustakaan yang berupa buku-buku dan makalah-makalah atau artikel yang ditulis sendiri oleh Nurcholish Madjid. Karena wilayah kajian yang digeluti Cak Nur sangat luas, gagasan yang mereka tuangkan kemudian dipilah-pilah dan diseleksi mana diantaranya yang merupakan tema mayor dan mana yang sekedar tema minor. Pokok-pokok pikiran yang orisinil dari Cak Nur dikategorikan sebagai sumber primer, sedangkan yang ditulis oleh orang lain tentang pemikiran Cak Nur dan konsep-konsep yang ia kembangkan, dikategorikan sebagai sumber sekunder.

Selain itu, juga digunakan kajian biografis, ini untuk mengetahui kehidupan Nurcholish dalam hubungannya dengan masyarakat lingkungannya yang mungkin menjadi faktor internal maupun eksternal yang melatarbelakangi maupun mempengaruhi gagasannya.

Dalam menganalisis data, penulis akan

menggunakan metode analisa data kualitatif yang bertumpu pada titik tolak hermeneutik, yaitu suatu cara pendekatan yang melihat secara tajam latar belakang obyek penelitian. Kemudian menginterpretasikannya secara penuh atas fakta-fakta pemikiran dan pandangan subyek penelitian. Pendekatan ini digunakan untuk memahami latar belakang pemikiran seorang tokoh yang berada dalam ruang dan waktu yang berbeda dengan masa dimana peneliti berada. Dengan metode ini diharapkan dapat mengetahui bagaimana dan sejauh mana hubungan pemikiran-dalam hal ini pemikiran Nurcholish Madjid dengan latar belakang serta situasi dan kondisi yang menyertainya.

F. Sistematika Pembahasan :

Penulisan laporan penelitian ini disusun menjadi lima bab, sebagai berikut :

Bab ke-1, adalah Pendahuluan. Uraian dalam bab pendahuluan ini akan membahas Latar belakang pentingnya penelitian tentang pemikiran politik Nurcholish Madjid, Pokok Masalah, Tujuan penelitian, Kajian Kepustakaannya Metode Penelitian, dan Sistematika Pembahasan.

Bab ke-2, merupakan kajian teoritis tentang Paradigma Islam tentang Negara dan Partai Politik Islam di Indonesia. Oleh karena itu, dalam bab kedua ini akan ditelaah tentang

berbagai paradigma politik Islam menyangkut perihal ada atau tidaknya konsep “negara Islam”, disusul sub judul tentang Nasib Partai Politik Islam di Tanah Air

Bab ke-3, merupakan kajian biografis tentang Nurcholish Madjid. Kajian ini penting, karena untuk mengetahui kehidupan Nurcholish dalam hubungannya dengan masyarakat lingkungannya yang mungkin menjadi faktor internal maupun eksternal yang melatarbelakangi maupun mempengaruhi gagasannya. Oleh karena itu, dalam bab ini akan ditelaah dua hal; Mengenal Sosok Nurcholish Madjid dan Peta Pemikiran Nurcholish Madjid.

Bab ke-4, dalam bab ini akan ditelaah secara kritis tentang pemikiran Nurcholish Madjid dalam merespon persoalan politik yang menghangat pada masa Pemerintahan Orde Baru, yaitu menyangkut tentang pencarian bentuk relasi yang ideal antara Islam dengan “negara” tuntutan demokrasi dan demokratisasi, serta wacana oposisi. Oleh karena itu, dalam bab ini akan dijabarkan empat sub bab, yaitu: Latar Belakang Sosiologis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid, Makna Penolakan Cak Nur tentang Konsep Negara Islam, dan Nasib Parpol Islam dan Relevansi Ijtihad Politik Cak Nur.

Bab ke-5 adalah Bab Penutup. Oleh karena itu dalam bab ini akan mencakup uraian tentang

kesimpulan dan saran.

Selanjutnya di bagian akhir dalam laporan penelitian ini akan disertakan pula Daftar Kepustakaan dan Biografi Penulis.

BAB II

NEGARA DAN PARTAI POLITIK ISLAM DI INDONESIA

A. Tiga Paradigma Politik Islam tentang Negara

Pencarian konsep tentang negara merupakan salah satu isu sentral dalam sejarah pemikiran politik, tidak terkecuali dalam pemikiran politik Islam. Dalam pemikiran politik Islam setidaknya terdapat tiga paradigma hubungan antara agama dan negara. Pertama : agama dan negara tidak bisa dipisahkan; kedua, agama dan negara berhubungan secara simbiotik; dan ketiga, paradigma sekularistik,¹ yaitu sebuah paradigma yang mengajukan adanya pemisahan antara agama dan negara.

Paradigma pertama mengajukan konsep tentang bersatunya agama dengan negara. Agama (Islam) dan negara, dalam hal ini, tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik

¹ Lihat M. Din Syamudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 2/Vol.1V/Tahun 1993, hlm. 4-9. Lihat pula Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara : Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, Jakarta : UI-Press, 1990, hlm. I

dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Illahi (*divine sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.

Paradigma yang pertama ini dianut oleh kelompok Syi'ah. Paradigma pemikiran politik Syi'ah memandang bahwa negara (istilah yang relevan dengan hal ini ialah *imamah* atau kepemimpinan) adalah lembaga keagamaan dan mempunyai fungsi keagamaan. Menurut pandangan Syi'ah, berhubung legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad, legitimasi politik harus berdasarkan legitimasi keagamaan yang dalam hal ini hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi.

Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan "kedaulatan Tuhan", negara, dalam perspektif Syi'ah, bersifat teokratis. Negara teokrasi mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di "tangan Tuhan" dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*syari'ah*). Sifat teokratis negara dalam pandangan syiah dapat ditemukan dalam pemikiran ulama politik Syi'ah. Imam al-Khomeini misalnya, menyatakan bahwa, "Dalam negara Islam, wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan, tiada seorang pun berhak menetapkan

hukum, dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan".²

Paradigma "penyatuan" agama dan negara juga menjadi anutan kelompok "Fundamentalisme Islam" yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Paradigma Fundamentalisme Islam menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan.³ Menurut salah seorang kelompok ini, al-Maududi (w. 1979), syari'ah tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. "Syari'ah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan, tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang"⁴.

Negara Islam yang berdasarkan syari'ah itu, dalam pandangan al-Maududi, harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu : bahwa ia mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad, memiliki status "wakil

²Imam Khomeini, *Islam and Revolution : Writings and Declarations of Imam Khomeini*, (terjemahan dan anotasi oleh Hamid Algar), Berkeley, 1981, h1m. 55. Lihat pula Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara ...", op. cit., hlm. 6.

³ Din Syamsudin, loc. cit.

⁴ Abu A'la al-Maududi, "Political Theory of Islam", Dalam Khursyid Ahmad (ed.), *Islamic Law and Constitution*, Lahore : 1967, hlm. 243..

Tuhan", dan menerapkan musyawarah.⁵ Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut kedaulatan yang sesungguhnya berada pada Tuhan. Negara berfungsi sebagai kendaraan politik untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan, dalam statusnya sebagai wakil Tuhan. Dalam perspektif demikian, konsepsi al-Maududi tentang negara Islam bersifat teokratis, terutama menyangkut konstitusi negara yang harus berdasarkan syariah, tapi Maududi sendiri menolak istilah tersebut dan lebih memilih istilah teo-demokratis, karena konsepsinya memang mengandung unsur demokratis, yaitu adanya peluang bagi rakyat untuk memilih pemimpin negara.

Paradigma kedua memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.

Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan, umpamanya, dalam pemikiran al-Mawardi (w. 1058), seorang teoritikus politik Islam terkemuka pada masa klasik. Para bagian pertama dari karyanya yang

⁵ Ibid., h1m. 165-168

terkenal, *al-Ahkam al-Sultaniyah*, al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk merumuskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.⁶ Pemeliharaan agama dan mengatur dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Dalam konsepsi al-Mawardi tentang negara, syari'ah (baca : agama) mempunyai posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Dalam ungkapan lain, al-Mawardi mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti disyariatkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. Dengan demikian, menurut analisa Din Syamsudin, al-Mawardi sebenarnya mengenalkan sebuah pendekatan pragmatik dalam menyelesaikan persoalan politik kala dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama.⁷

Seorang pemikir lain yang dapat disebut sebagai membawa paradigma simbiosis antara agama dan negara adalah al-Ghazali (w. 1111). Dalam bukunya, *Nasihat al-Mulk*, al-Ghazali,

⁶ Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al Sultaniyah*, Beirut ; tth., hlm. 5.

⁷ Din Syamsudin, op. cit., h1m 7.

antara lain, mengisyaratkan hubungan paralel antar agama dan negara, seperti dicontohkan dalam paralelisme nabi dan raja. Menurut al-Gazali, jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, maka Dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka "kekuatan Illahi" (*fair-i izadi*). Keduanya memiliki tujuan yang sama : yakni kemaslahatan manusia (*maslahat zandag-hani*).⁸

Konsep *fair-i izadi*, yang menjadi dasar simbiosis agama dan negara dalam pemikiran al-Gazali, mempunyai akar sejarah dalam pemikiran pra-Islam Iran. Konsep ini mengandung arti kualitas-kualitas tertentu yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin atau kepala negara, seperti pengetahuan, keadilan dan kearifan. Kualitas-kualitas demikian diyakini bersumber dari Tuhan dan bersifat "titisan" (pre-ordained). Dengan menegaskan muatan *fair-i izadi* dalam kepemimpinan negara, al-Ghazali mungkin bermaksud menegaskan dimensi keagamaan dalam lembaga negara. Jika demikian adanya, maka al-Gazali, seperti halnya al-Mawardi, menurut kesimpulan Din Syamsudin, berarti juga telah mengenalkan suatu pendekatan realistik dalam melakukan rekonsiliasi antara idealitas

⁸ Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *Nasihah al-Mulk*, Teheran : 1317 H, h1m.10.

agama dan realitas penyelenggaraan negara.⁹

Paradigma ketiga bersifat "sekularistik". Paradigma ini menolak, baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiosis antara agama dengan negara. Sebagai gantinya, paradigma "sekularistik" mengajukan paradigma pemisahan antara agama dan negara. Salah seorang pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq, seorang cendekiawan muslim dari Mesir. Pada tahun 1925, Ali Abd. al-Raziq menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Dalam risalah yang sempat menimbulkan kontroversial tersebut, al-Raziq menyimpulkan bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apa pun dengan sistem pemerintahan kekhalifahan. Kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *al-Khulafa' al-Rasyidun*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tapi sebuah sistem yang duniawi.¹⁰ Selanjutnya, al-Raziq menjelaskan sendiri pokok pandangannya bahwa :

"Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mendesakkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tapi Islam telah

⁹ Lihat Din Syamsudin, loc. cit.

¹⁰ Ali Abd al-Raziq, *Islam wa Usul al-Hukm*, Beirut ; 1966, hlm. 42.

memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial dan ekonomi yang kita miliki, dan dengan mempertimbangkan sosial dan tuntutan zaman".¹¹

Argumen utama Ali Abd. Al-Raziq adalah bahwa kekhalifahan tidak mempunyai dasar, baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits. Kedua sumber Islam tersebut tidak menyebut istilah Khatab dalam pengertian kekhalifahan yang pernah ada dalam sejarah. Lebih dari pada itu, tidak ada petunjuk yang jelas dalam al-Qur'an dan al-Hadits yang menentukan suatu bentuk sistem politik (baca : sistem negara) untuk didirikan oleh umat Islam. Ali Abd. Al-Raziq menolak keras pendapat bahwa Nabi Muhammad pernah mendirikan suatu negara Islam di Madinah. Menurutnya, Nabi Muhammad adalah semata-mata utusan Tuhan, bukan seorang kepala negara atau pemimpin politik.¹²

Dengan argumen-argumen tersebut, Ali Abd. Al-Raziq sebenarnya tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam tidak menganjurkan pembentukan suatu negara. Tapi sebaliknya, Islam memandang penting kekuasaan politik.

¹¹ Lihat Muhammad `Imarah, *al-Islam wa Usul al-Hukm li Abd al-Raziq*, Beirut 1972, h1m. 90.

¹² Ali Abd. al-Raziq, op. cit., h1m. 42

Namun hal ini tidak berarti bahwa pembentukan negara atau pemerintahan itu merupakan salah satu dasar Islam.¹³ Atau dalam ungkapan lain, kekuasaan politik diperlukan oleh Umat Islam, tapi bukan karena tuntutan agama, melainkan tuntutan situasi sosial dan politik itu sendiri.

Di Indonesia sendiri, secara historis para pemimpin muslim pernah pula berusaha menjadikan Islam sebagai dasar negara, yaitu ; pertama kali menjelang persiapan kemerdekaan tahun 1945, dan kedua kalinya di Majelis Konstituante 1956-1959, namun kedua-keduanya tidak berhasil.¹⁴ Kemudian, tidak lama setelah pergolakan tahun 1965-1966, banyak pemimpin muslim berharap kembali bahwa Islam akan mendapatkan kekuatan politik yang besar. Para pemimpin itu terlibat dalam pembahasan tentang arah ideologi negara, tetapi sejak awal mereka menegaskan bahwa mereka mendukung Pancasila sebagai falsafah negara. Tujuan mereka yang sebenarnya adalah agar hukum Islam diimplementasikan, dan karena itu mereka menuntut Piagam Jakarta, 22 Juni 1945 diberi

¹³ Ibid, hlm. 81-83

¹⁴ Mengenai kedua usaha ini, lihat buku Endang Syaifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Jakarta : Rajawali Press, 1986, dan A. Syafli Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta : LP3ES, 1987.

status resmi. Selama sidang MPRS bulan Maret 1968, NU dan Parmusi berusaha agar Piagam Jakarta disahkan sebagai Pembukaan UUD 1945, tetapi usaha ini tidak berhasil.¹⁵

Allan Samson mengamati bahwa pada awal zaman Orde Baru, ada tiga pandangan mendasar mengenai Piagam Jakarta yang diperjuangkan oleh berbagai kelompok Islam.

1. Pernyataan bahwa Piagam Jakarta "mengilhami" UUD 1945 dapat diterima tanpa berusaha mendefinisikan atau menyempurnakannya lagi. Karena itu, isu ini harus dikurangi dengan lebih hati-hati, mungkin untuk menghindari terulangnya perdebatan sengit. Dengan demikian, kepuasan simbolis harus diberikan sebagian bukan seluruhnya.
2. Piagam Jakarta harus dijadikan sebagai Pembukaan UUD 1945 (yang secara esensial akan berarti mengembalikan anak kalimat yang telah dihapus dari dokumen tersebut). Hal ini akan menjadi simbol kewenangan Islam dimana syari'ah akan diakui secara resmi oleh

¹⁵ Allan A. Samson, "Conceptions on Politics, Power and Ideology in Comtemporery Indinostia", dalam Karel D, Jackson dan Lucian W. Pay (ed.), *Political Power and Communication in Indonesia*, (Berkeley, LA : Univercity of California, 1978, hlm. 221-223. Lihat pula Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna : Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi*, Jogjakarta : Tiara Wacana, 1999, hlm. 58-59.

negara.

3. Piagam Jakarta harus menjadi legislasi dalam pasal 29 UUD, dengan cara demikian akan memberi kekuatan hukum pada syari'ah dan menandai tanggungjawab negara untuk melaksakannya.¹⁶

Pandangan yang pertama diterima oleh kepemimpinan politik NU, yang lebih suka mempertahankan birokrasi keagamaan dari pada memprovokasi konfrontasi ideologis. Sebaliknya, para reformis Masyumi-Parmusi memilih pilihan kedua atau ketiga, yang menyatakan pengakuan negara dan kemungkinan pelaksanaannya atas hukum Islam. Namun, para reformis Masyumi-Parmusi kemudian disisihkan oleh para akomodais Parmusi yang didukung oleh pemerintah.¹⁷ Berbicara pada bulan Juli 1968 di Malang tentang "Pembangunan Masyarakat Islam", pembicara dari MPRS, Jendral AH. Nasution, misalnya, menolak ide pendirian negara Islam, tetapi dia menyetujui tuntutan umat Islam untuk mengesahkan Piagam Jakarta. Hal ini di kemudian hari memperbolehkan komunitas agama untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai dan norma agama masing-masing. Menanggapi tuntutan semacam itu, kelompok sekuler dan non-muslim serta pemerintah mencurigai bahwa umat Islam dan

¹⁶ Masykuri Abdillah, Ibid. h1m. 59. 17Ibid, h1m. 222

¹⁷ Ibid., hlm 222

partai-partai Islam sedang berusaha mendirikan negara Islam. Pemerintah memutuskan bahwa berbagai usaha untuk mendirikan negara Islam di Indonesia akan dianggap sebagai subversif. Karena, kecurigaan semacam itu, para tokoh muslim menegaskan kembali bahwa mereka mendukung Pancasila sebagai falsafah negara dan tidak akan mendirikan negara Islam. Mereka menjelaskan bahwa sesungguhnya tidak begitu perlu memperdebatkan persoalan tentang keabsahan Piagam Jakarta. Karena sepenuhnya dokumen ini telah disetujui oleh Dekrit Presiden Soekarno, 5 Juli 1959, yang kembali pada UUD 1945. Dalam konsederan Dekrit ini disebutkan bahwa "Piagam Jakarta telah mengilhami UUD 1945 dan menyatu dengan konstitusi ini".¹⁸

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa setelah tahun 1969 tidak ada lagi diskusi berkaitan dengan Islam sebagai ideologi alternatif di Indonesia, walaupun berbagai studi ilmiah terus mendiskusikan teori-teori Islam dan negara secara umum, termasuk persoalan "apakah Islam merupakan ideologi apa tidak ?" atau "apakah Islam memiliki sistem politik apa tidak?". Banyak buku tentang teori politik atau sejarah politik Islam yang diterjemahkan ke dalam bahasa

¹⁸ B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1971, hlm. 160. Lihat juga Masykuufi Abdillah, op. cit., h1m. 60

Indonesia, tidak hanya buku-buku yang ditulis oleh para tokoh fundamentalis, seperti Abu A'la al-Maududi, Sayyid Qutub, Abdul Qadir Auda, tetapi juga buku-buku yang ditulis atau disunting oleh para orientalis Barat, seperti Montgomery Watt, John L. Esposito, dan lain-lainnya. Disamping itu, sejumlah intelektual muslim di Indonesia juga menulis berbagai artikel tentang masalah ini. Tidak seperti kaum "fundamentalis" muslim yang cenderung berpikir idealistik- atau utopis, serta beberapa tokoh modernis muslim yang cenderung opologis, intelektual-intelektual muslim di Indonesia pada umumnya mengungkapkan ide-ide mereka dengan cara yang lebih kritis dan realistik. Ide-ide mereka kadangkala merupakan kajian kritis dan analitis terhadap persoalan ideologi Islam atau sistem politik Islam, dan kadang-kadang juga karena merespon berbagai kebijakan pemerintah serta tema-tema internasional. Ide-ide ini terutama dikemukakan dalam rangka memberikan pandangan keagamaan terhadap kebijakan pemerintah yang merupakan kewajiban sebagai umat Islam yang taat, karena seluruh perilaku mereka harus didasarkan pada ajaran Islam atau sekurang-kurangnya tidak bertentangan.¹⁹

Pada masa awal Orde Baru, Nurcholish

¹⁹ Masykuri Abdillah, loc. cit.

Madjid bisa dibilang adalah intelektual Muslim pertama yang mempersoalkan kedudukan negara Islam. Dalam artikelnya tahun 1972, dia bahkan mengkritik ide "Negara Islam" sebagai "apologi" terhadap ajaran Islam. Menurutnya, apa yang disebut dengan "negara Islam" sebenarnya tidak dikenal dalam sejarah. Buktinya, Nabi Muhammad sendiri baru dimakamkan tiga hari setelah wafat, akibat umat ribut soal suksesi. Karena pola suksesi yang tidak jelas, maka yang terjadi adalah ketidakjelasan. Dengan demikian, masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam. Mengenai munculnya gagasan negara Islam atau Islam sebagai negara tidak lain merupakan kecenderungan apologetis.²⁰ Apologi ini menurut Nurcholish muncul dari dua kecenderungan. Pertama, banyak umat Islam percaya bahwa Islam bukan agama seperti Kristen, Hindu dan Budha, yang banyak berkaitan dengan aspek-aspek spiritual. Islam adalah agama *al-din* (tanpa terjemahan) yang mencakup seluruh aspek kehidupan : politik, ekonomi, kemasyarakatan, budaya dan lain-lain, dan karena itu Islam mirip dengan ideologi modern Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain sebagainya. Kedua, beberapa kaum muslimin banyak yang dipengaruhi oleh pemikiran "legalisme", yakni

²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung : Mizan, 1987, h1m. 253.

apresiasi serba legalis kepada Islam, artinya Islam dipandang semata-mata sebagai struktur dan kumpulan hukum. Jadi, konsep negara Islam dalam pandangan Nurcholish adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama. Negara merupakan segi kehidupan duniawi yang dimensinya rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah segi lain yang dimensinya spiritual dan pribadi. Karena itu, tidak heran bila Nurcholish menolak bila Islam dipandang sebagai ideologi. Sebab, pandangan langsung kepada Islam sebagai ideologi bisa berarti merendahkan agama itu setaraf dengan berbagai ideologi yang ada di dunia.²¹

Tentu saja, pendapat Nurcholish yang semacam itu telah memicu kritik dari umat Islam yang taat, termasuk dari teman dekat Nurcholish sendiri, yakni Endang Saifuddin Anshari. Menurut Anshari, adalah benar menyatakan bahwa al-Qur'an tidak menyebutkan "negara Islam" atau Daulah Islamiyah, tetapi menolak bahwa al-Qur'an mencakup prinsip-prinsip pemerintahan dan masyarakat sungguh merupakan distorsi yang besar. Ia setuju bahwa pada dasarnya Islam bukan ideologi, tetapi merujuk pada ideologi Islam

²¹ Nurcholish Madjid, "Cita-cita Politik Kita" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (peny.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Lappenas, 1983, hlm. 4

dimungkinkan yakni sebagai ideologi yang berorientasikan dan didasarkan pada Islam. Ideologi Islam tidak identik dengan Islam itu sendiri. Sebagai perbandingan, Islam bukanlah filsafat, tetapi ada filsafat Islam, yakni filsafat yang berorientasi pada Islam; hal yang sama, filsafat Islam tidak identik dengan Islam itu sendiri.

Pada tahun 1983-1984 perdebatan tentang hubungan antara agama dan negara menghangat lagi, ketika pemerintah mengusulkan untuk menjadikan Pancasila sebagai "azas tunggal" bagi organisasi massa, termasuk bagi organisasi-organisasi keagamaan, yang berarti menghapus azas Islam dalam organisasi itu. Mereka yang menolak Pancasila sebagai azas tunggal berargumentasi bahwa agama merupakan dasar hidup bagi umat Islam, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, organisasi-organisasi Islam seharusnya tidak menggunakan azas lain selain Islam. Safrudin Prawiranegara, salah seorang yang menolak Pancasila sebagai azas tunggal, bahkan mengirim surat kepada Presiden, menyatakan bahwa keutuhan Pancasila sebagai azas tunggal tidak sesuai dengan semangat UUD 1945, karena pasal 28 UUD menjamin kebebasan bagi setiap warga untuk berkelompok dan mengeluarkan pendapat.²²

²² Taufiq Abdullah, dkk., *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Majelis Ulama Indonesia, 1991, hlm. 458.

Berbeda dengan Syafrudin, Nurcholish Madjid yang menerima Pancasila sebagai azas tunggal, mengatakan bahwa dimensi politik dalam sejarah Islam suatu kebetulan dan bukan esensi keimanan Islam. Karena itu, Madjid lebih suka mendefinisikan masyarakat Islam sebagai suatu kultur ketimbang ekspresi politik yang dikontrol oleh kekuasaan.²³ Pendapat Madjid ini secara tak langsung menyatakan bahwa umat Islam tak harus mengakui Islam sebagai azas negara atau azas organisasinya. Mereka dapat menentukan yang sebaliknya selama negara mengakui eksistensi keimanan Islam.

Berbagai organisasi Islam yang besar juga merespons terhadap usulan Pancasila sebagai azas tunggal. NU, misalnya, menerima Pancasila sebagai dasar negara dan kemudian tahun 1983 Pancasila sebagai azas tunggal karena umat Islam Indonesia, termasuk warga NU, telah mengambil bagian dalam merumuskan ideologi negara ini; dan nilai-nilainya yang diformulasikan sebagai azas negara, dibenarkan dalam Islam.²⁴ Disamping itu, NU menerima Pancasila melalui pendekatan fiqh. Menurut NU, kebutuhan hidup dalam masyarakat atau negara merupakan sesuatu yang harus diterima. Eksistensi negara mengharuskan

²³ Baca : Tempo, 29 Desember 1984, hlm. 78. Lihat pula Masykuri Abdillah, op. cit., hlm. 68.

²⁴ Taufiq Abdullah, dkk, op.cit., hlm. 460

adanya kepatuhan pada pemerintah yang bertindak seperti mesin untuk mengatur kehidupan rakyat. Berbagai perilaku atau keputusan yang salah yang dilakukan oleh kekuasaan, tidak berarti bahwa harus ada perubahan dalam sistem pemerintahan. Konsekwensi pandangan semacam itu adalah pengakuan terhadap negara yang sudah berdiri dan penolakan terhadap sistem alternatif sebagai jawaban atas persoalan utama yang dihadapi oleh bangsa. Dengan demikian, cara-cara yang telah digunakan untuk memperbaiki masalah-maslah ini bersifat gradual. Pendapat yang mempersoalkan negara yang akan melahirkan penolakan jika seluruh tradisi pengetahuan agama yang dianut oleh NU telah melegitimasi penolakan semacam itu. Contoh untuk ini, termasuk "fatwa tentang jihad" yang dikeluarkan oleh *Hadratus Syaikh* NU, KH. Hasjim Asj' ari di awal perang kemerdekaan, yang mendukung bentuk negara baru Republik Indonesia.²⁵

Alasan di atas juga mengakibatkan NU menolak eksistensi "Negara Islam Indonesia" yang didirikan oleh Kartosuwiryo 1948, dan sejak awal ulama NU menganggap Kartosuwiryo sebagai pemberontak yang harus dibasmi. Kerena alasan ini pula, mereka mengakui kepala negara Republik

²⁵ Masykuri Abdillah, op. cit., hlm. 69.

Indonesia sebagai pemimpin sementara dengan kekuasaan penuh (*waliyul amri ad-daruri fi a-syaukah*). Posisinya dianggap sementara, karena dia tidak dipilih oleh ulama yang berkompeten dalam permasalahan-permasalahan publik (*ahl al-hal wa al'aqd*), tetapi dengan proses yang lain, sehingga pemilihan tak dapat diterima sepenuhnya menurut tuntunan fiqh. Pendekatan fiqh secara menyeluruh untuk memecahkan berbagai persoalan negara ini mengakibatkan NU lebih mudah menerima keputusan pemerintah mengenai azas Pancasila bagi kehidupan organisasi.²⁶

Sementara itu, pandangan Muhammadiyah tentang azas Pancasila didasarkan pada pendapat Ki Bagus Hadikusumo, yang mengatakan bahwa umat Islam Indonesia menerima Pancasila, karena pengertian sila pertama (Ketuhanan yang Maha Esa) adalah tawhid. Lebih dari itu, dalam kenyataannya Muhammadiyah berbuat dan melaksanakan program-programnya di negara ini berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Muhammadiyah dan anggota-anggotanya melakukan setiap usaha untuk memperbaiki kehidupan rakyat serta untuk mempertahankan negara dan masyarakat Indonesia melalui penegakan dan pengamalan

²⁶ *Ibid*

Islam sesuai dengan ajaran dari al-Qur'an dan Sunnah.²⁷

B. Partai Politik Islam di Indonesia

IRONI politik, melihat fenomena partai Islam dalam sejarah demokrasi di Indonesia. Bagaimana tidak, sejarah politik memperlihatkan nasib partai Islam dalam perjalanan demokrasi Indonesia melalui pemilu kurang menguntungkan. Dalam Pemilu 1955 dari enam parpol Islam yang ikut berlaga yakni Masyumi, NU, PSII, Perti, PPTI, dan AKUI, akumulasi suara yang berhasil diperoleh 43,9 persen dari total suara sah. Perolehan suara tersebut justru semakin kecil dalam pemilu-pemilu berikutnya. Lihat saja pada Pemilu 1971 dengan empat partai Islam terkumpul 27,1 persen.

Pun demikian dalam era Orde Baru di mana PPP sebagai satu-satunya partai Islam selama lima kali pemilu (1977, 1982, 1987, 1992, 1997) range suara tidak lebih dari 16-30 persen. Setali tiga uang dengan pemilu-pemilu sebelumnya, Pemilu 1999 terkumpul 17,8 persen dari 16 parpol Islam yang turut berpartisipasi, minus PKB dan PAN yang dalam konsep penulis merupakan partai nasionalis meski berbasis umat Islam.

²⁷ Taufiq Abdullah, dkk., op. cit. hlm. 461

Dalam Pemilu 2004 lalu, nasib parpol Islam sedikit lebih beruntung dengan 21,17 persen suara dari 5 parpol Islam yang ada. Hal ini tidak lepas dari fenomena PKS dengan perolehan 7,34 persen setelah dalam Pemilu 1999 hanya mencapai 1,36 persen. Kalaupun diakumulasikan dengan PKB dan PAN akumulasi suara ketujuh partai tersebut tidak lebih dari 40 persen.²⁸

Terhadap fakta politik di atas, tampaknya ada sejumlah penyebab buruknya nasib politik partai Islam. Hemat penulis ada sejumlah penyebab mengapa partai islam gagal memperoleh dukungan mayoritas dari pemilih.

Pertama, fragmentasi partai-partai dalam kekuatan-kekuatan kecil. Banyaknya parpol Islam relatif kurang menguntungkan bagi konsolidasi suara umat Islam. Suara umat Islam kemudian terpecah dalam partai Islam yang secara kuantitatif relatif banyak terlebih dalam Pemilu 1999, namun secara substantif partai-partai tersebut tidak jauh berbeda dengan mengusung Islam sebagai ideologi.

Meskipun dalam era Orde Baru PPP merupakan satu-satunya partai Islam akan tetapi

²⁸ baca Wahid Abdurrahman dlm http://www.wawasandigital.com/index.php?option=com_content&task=view&id=27477&Itemid=62

pada saat yang sama politik pembangunan Orde Baru telah berhasil merubah pola pikir umat Islam yang lebih mengedepankan substansi dari sekadar simbolisme keislaman. Modernisasi orde baru juga berhasil menciptakan intelektual muslim yang nampaknya cenderung berpikir sekuler termasuk dalam ranah politik. Intelektual muslim inilah yang kemudian membawa gerbong masa kearah liberalisasi pilihan politik umat Islam hingga saat ini.

Perubahan orientasi politik dari formalisme ke arah substansi semakin ditunjang dengan kebijakan Orde Baru yang mengakomodasi kepentingan umat Islam melalui pembangunan organisasi yang berperan sebagai kanalisasi politik intelektual muslim semisal ICMI. Dari organisasi tersebut kemudian kepentingan-kepentingan umat Islam dinilai mampu terakomodasi dengan mudah, terlebih pada saat yang sama mampu berperan sebagai kendaraan politik dalam mencapai jabatan-jabatan strategis di pemerintahan.

Kedua, meminjam pendekatan antropologi politik Clifford Geertz yang mengkategorikan priyayi, abangan, dan santri, umat Islam di Indonesia nampaknya mayoritas merupakan Islam abangan. Adalah Islam secara sosiologis dan statistik bukan Islam secara ideologis. Hal ini menjadikan estimasi elit politik

Islam bahwa secara otomatis umat Islam akan mendukung partainya kurang relevan. Partai Islam bukan pilihan politik muslim abangan yang justru lebih nyaman menjatuhkan pilihan politiknya kepada partai-partai nasionalis yang mengusung Pancasila sebagai ideologi. Fakta ini nampak dari pemilih partai-partai nasionalis seperti Golkar, PDIP, dan Demokrat, yang notabenehnya mayoritas adalah umat Islam.

Ketiga, dalam perkembangannya partai islam gagal memberikan .warna pembeda. dengan parpol lainnya kecuali formalisme ideologi islam maupun formalisme dalam bentuk .identitas. (bendera, baju, dan simbolsymbol lainnya). Ideologi islam yang diformalkan oleh partai islam gagal dibumikan dalam bentuk program dan kegiatan yang mampu menjadi pembeda yang cukup distingtif. Progam, kegiatan, dan strategi partai Islam nyaris tidak ubahnya dengan partaipartai lainnya. Perlahan namun pasti hal ini berhasil membangun pengetahuan politik pemilih khususnya umat islam akan parpol islam yang miskin kreatifitas dalam membumikan ideologi islamnya.

Di samping dalam ranah kebijakan program dan kegiatan partai, ideologi Islam di mata publik nampaknya juga tidak berhasil ditonjolkan oleh elit politik dari partai Islam. Harapan akan munculnya suri taulan dari elit

politik Islam yang berbeda dengan elit lainnya belum berhasil ditunjukkan. Bahkan sialnya lagi, elit politik Islam terkadang menampilkan perilaku politik yang tidak Islami. Sejumlah kasus korupsi, nepotisme, dan oligaraki elit dapat dijadikan bukti akan persepsi tersebut.

Persepsi miring ini semakin diperparah dengan kurang dewasaan elit politik Islam dalam menyikapi perbedaan pandangan politik yang terkadang menjadi pemicu terjadinya konflik horizontal di masyarakat. Dalam Pemilu 1999 misalnya, di Pekalongan dan Magelang di mana terjadi konflik fisik antarpendingukung partai Islam dengan partai Islam lainnya adalah satu contoh.

Bagaimana kemudian nasib politik partai Islam dalam Pemilu 2009 nanti (*what next*). Secara kuantitatif ada 6 partai yang secara formal menjadikan Islam sebagai ideologi yakni; PKS, PMB, PPP, PBB, PBR, dan PKNU. Selanjutnya meski secara formal berideologi Pancasila, basis massa mereka harus diakui berasal dari umat Islam dan memiliki keterikatan dengan ormas Islam; PKB dan PAN misalnya.

Tampaknya tidak mudah bagi partai Islam dalam bersaing dengan partai-partai nasionalis untuk keluar sebagai pemenang. Melihat partai-partai nasionalis juga mulai sadar akan kekuatan umat Islam yang harus diakomodasi setidaknya

dengan menggandeng para intelektual muslim dalam struktur kepartaian. Hal itu terlihat dari pelebaran sayap partai nasionalis dengan membentuk sayap partai yang ditujukan untuk menarik simpati umat Islam. PDIP misalnya dengan Baitul Muslimin Indonesia yang kemudian berhasil menarik intelektual-intelektual muslim.

Jika tidak ada perubahan strategi dalam partai Islam nampaknya nasib partai-partai tersebut tidak akan jauh beda dengan pemilu-pemilu sebelumnya. Belajar dari Pemilu 2004, hasil penelitian Lembaga Survey Indonesia memperlihatkan akan keberhasilan PKS bahwa keputusan politik mayoritas pemilih untuk menjatuhkan pilihan politiknya pada PKS ternyata bukan karena PKS sebagai partai Islam (18 persen responden) namun karena program dan platform yang dimilikinya (53 persen responden).²⁹

Karenanya pembumian ideologi Islam dalam platform, program dan diderivasikan menjadi kegiatan merupakan kunci awal keberhasilan partai Islam untuk menarik simpati politik dari pemilih khususnya pemilih dari kalangan floating mass yang jumlahnya cukup signifikan. Pendekatan kepada floating mass

²⁹ Ibid.

termasuk pemilih rasional membutuhkan lebih dari sekadar bahasa ayat suci, namun program yang bersentuhan langsung dengan kebutuhan dasar mereka. Berbeda dengan pemilih Islam ideologis- tradisional yang selama ini juga menjadi basis massa partai Islam. Pendekatan kepada floating mass diperlukan bagi upaya partai Islam untuk melebarkan sayap basis massanya sehingga bisa meningkatkan perolehan suara.

"Masa depan politik Islam sudah habis. Partai Islam pun tak efektif lagi. Jadi, bubarkan saja partai Islam, lalu bikin partai Islam satu saja. Percuma saja, meskipun berlambang Kakkah, bulan bintang, politik Islam kian pragmatik."

KUTIPAN tersebut berasal dari KH Cholil Ridwan, ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang disampaikan kepada *Sabili* (No 26 Tahun XVI 16 Juli 2009/23 Rajab 1430), majalah Islam bertiras lumayan besar. Nyata sekali kekecewaan KH Cholil Ridwan terhadap partai politik (parpol) Islam.

Tentu masih banyak dari kalangan Islam lainnya yang memiliki perasaan seperti KH Cholil Ridwan. Perasaan kecewa yang kemudian berlanjut pada gugatan merupakan hal yang wajar mengingat harapan yang demikian besar terhadap parpol Islam.

Parpol Islam, setidaknya di mata KH Cholil Ridwan, tidak cukup hanya dilihat pada identitas

formalnya seperti penggunaan lambang yang dipandang sakral oleh masyarakat Islam. Kakbah, misalnya. Lebih dari sekadar persoalan simbolis, parpol Islam di antaranya sangat diharapkan menjadi wadah aspirasi bagi masyarakat Islam yang berjumlah hampir 90 persen di antara keseluruhan populasi di Indonesia.

Di mata KH Cholil Ridwan, harapan itu bisa diwujudkan jika nanti masyarakat Islam hanya memiliki satu parpol sebagai fusi dari parpol-parpol Islam yang ada sekarang ini. Harapan KH Cholil Ridwan tersebut akan berbenturan dengan fragmentasi masyarakat Islam. Jadi, wacana satu parpol Islam merupakan mimpi yang sulit menjadi kenyataan.

Mengikuti pandangan klasik bahwa banyak parpol merupakan kelanjutan belaka dari banyaknya preferensi masyarakat seperti ideologi, budaya, dan keagamaan, wajar pula jika masyarakat Islam memiliki beragam parpol. Dengan demikian, PKS, PAN, PPP, dan PKB merupakan kelanjutan alamiah dari perbedaan pada level preferensi keagamaan masyarakat Islam.

Yang terpenting bagaimana tiap-tiap parpol Islam tersebut pintar melakukan pencitraan atau yang biasa disebut dengan *positioning* di hadapan masyarakat Islam yang sudah terfragmentasi.

Contohnya, PKB harus bisa meyakinkan kalangan *nahdliyin* dari mana PKB berasal.

Sayangnya, hasil pemilu legislatif pada 9 April lalu justru menunjukkan keadaan sebaliknya. Secara kasatmata, *positioning* parpol Islam tidak lagi istimewa, bahkan di hadapan pemilih tradisional sendiri. PAN, PPP, dan PKB masih tergolong beruntung karena mampu meloloskan puluhan wakilnya menduduki kursi DPR, kendati tidak sebanding dengan energi yang dikeluarkan.

Yang mengesankan adalah PBR dan PBB. Pada Pemilu 2004, PBR masih memiliki wakil di DPR. Tapi, pada pemilu legislatif tahun ini, tidak ada satu pun wakil dari PBR maupun PBB. Sebab, perolehan suara mereka di tingkat nasional tidak memenuhi ketentuan *parliamentary threshold* yang hanya 2,5 persen.

Penyusutan tersebut pada gilirannya menurunkan daya tawar parpol Islam saat pelaksanaan pilpres 8 Juli lalu. Posisi parpol Islam terlihat semakin lemah setelah konflik internal menyeruak ke permukaan seperti yang dialami PAN. Konflik internal parpol berlambang matahari itu jelas tidak bisa dilepaskan dari perolehan kursi di DPR yang jauh dari memuaskan.

Padahal, PAN telah berusaha melakukan pencitraan sebagai partai yang semakin inklusif, tidak seperti pada era kepemimpinan Amien Rais

yang dikesankan terlalu condong ke Muhammadiyah.

Kian tipisnya suara parpol Islam, ditambah konflik internal, mengakibatkan posisi parpol Islam hanya mampu menjadi partai lapis kedua (*second party*) -bahkan ada yang sekadar menjadi penggembara- dalam peta koalisi pilpres lalu. Ibarat gerbong kereta api, parpol Islam hanya menempati kelas ekonomi, bukan kelas bisnis, apalagi VIP.

Kondisi parpol Islam yang terpuruk pada pemilu legislatif kian diperparah oleh integritas moral elitennya. Sebagai parpol Islam, seharusnya mereka dapat mencitrakan sebagai parpol dengan berkarakter moral yang kuat. Tapi, sejak koalisi antarpol baru sebatas wacana, hingga tercapainya kesepakatan seperti tergambar pada komposisi parpol pendukung tiga pasangan capres-cawapres yang ikut serta pada pilpres 8 Juli lalu, karakter moral parpol Islam tidak jauh berbeda dari parpol yang secara kategoris bisa disebut sekuler.³⁰

Tentu naif kalau pendirian parpol, tidak terkecuali parpol Islam, tidak dimaksudkan sebagai instrumen meraih kekuasaan. Hanya,

³⁰Syamsul Arifin, "Parpol Islam Pasca Pilpres 2009", Sumber : Jawa Pos (Opini), Rabu, 15 Juli 2009.

pertanyaannya, bagaimana kekuasaan tersebut dapat diraih ?

Pada konteks ini, sikap elite parpol Islam patut dikritik karena tidak mampu mengelola "perebutan" kekuasaan secara lebih elegan. Ada elite parpol Islam yang marah-marah seperti ingin menarik diri dari koalisi setelah jagoannya tidak digandang sebagai cawapres. Bahkan, elite tersebut tidak segan-segan melakukan politisasi simbol-simbol agama dengan membuat pencitraan, untuk tidak mengatakan menghakimi, bahwa salah seorang cawapres tidak mencerminkan aspirasi umat Islam.

Sementara itu, ada juga elite parpol Islam yang membiarkan dirinya larut dalam kepribadian terbelah (*split personality*). Di satu sisi, partainya didorong ke salah satu pasangan capres-cawapres, sedangkan di sisi lain kadernya dibiarkan merapat ke pasangan lain.

Bagaimana fenomena itu bisa dijelaskan? Hanya ada satu penjelasan. Elite parpol Islam telah sedemikian jauh larut dalam aktivitas politik pragmatis, artifisial, serta tidak berkarakter. Daripada hanya menjadi parpol lapis kedua, mengapa elite parpol Islam tidak mengusahakan suatu koalisi yang berbasis Islam?

Inilah pertanyaan yang terus mengemuka, kendati pilpres baru saja usai. Masyarakat Islam akar rumput, tampaknya, tidak ikhlas jika jumlah

suara dari seluruh parpol Islam pada pemilu legislatif yang mencapai hampir 30 persen terbuang sia-sia.

Bagaimana hal itu bisa terwujud ? Rekapitalisasi merupakan jawabannya. Dengan rekapitalisasi, parpol Islam perlu memperkuat kembali modal yang dimiliki. Salah satu modal yang kian tergerus pada banyak parpol Islam seperti yang tergambar pada perilaku elitnya adalah modal sosial (*social capital*). Yakni, kesediaan bekerja sama dan membentuk jaringan antarelite dan parpol berdasar prinsip saling percaya (*trust*).

BAB III

MENGENAL LEBIH DEKAT DENGAN CAK NUR

A. Mengenal Sosok Nurcholish Madjid

Pada usianya yang tergolong amat muda, Nurcholish Madjid sudah mengguncang wacana pemikiran Islam di tanah air. Berangkat dari dunia pesantren yang tradisional, ia justru menyadarkan masyarakat Indonesia modern akan pentingnya keberanian intelektual untuk menyuarakan moralitas politik. Dan, belakangan ia menganggap berpolitik tidak mungkin tanpa keberanian, kejujuran dan keikhlasan untuk selalu menerima kritikan dari man apa pun. Di antara jalan berliku menuju demokrasi yang banyak kerikil, ia malah tampil menggelindingkan isu oposisi dengan resiko ia berhadapan dengan alergi wacana kekuasaan terhadap daya bias kata itu. Cak Nur, demikianlah Prof. Dr. Nurcholish Madjid biasa dipanggil oleh karib kerabat dan orang-orang yang mengagumi ataupun kelompok pengkritik ide-idenya.

Ia dilahirkan di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur, 17 Maret 1939 bertepatan dengan 26 Muharram 1358 H. Ia dibesarkan dari latar keluarga pesantren. Ayahnya bernama Abdul

Madjid) seorang kyai jebolan pesantren Tebuireng, Jombang yang didirikan dan dipimpin oleh pendiri Nahdhatul Ulama, *Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari*. Karena itu, tak heran bila Abdul Madjid amat dekat dengan KH. Hasyim Asy'ari. Hubungan antara murid dan sang guru ini kemudian semakin erat barangkali karena beberapa alasan. *Pertama*, Kiai Madjid merupakan santri kinasih Hasyim Asy'ari, tokoh karismatik yang mempelopori lahirnya NU.¹ *Kedua*, Abdul Madjid sendiri pernah dinikahkan dengan Halimah, seorang wanita keponakan gurunya. Tentang hal ini, Cak Nur sendiri pernah mengisahkannya, "Waktu itu Kyai Hasyim sendiri yang menginginkan ayah menjadi mantunya".² Tapi, demikian diungkapkan Cak Nur, pernikahan tersebut tidak membuahkan keturunan. Karena alasan inilah mereka kemudian "berpisah" secara baik-baik. Hasyim Asy'ari menganjurkan ayah untuk menikah dengan ibu saya sekarang. Demikian Cak Nur menuturkan hingga ayahnya

¹ Keterangan ini seperti dituturkan sendiri oleh Nurcholish Madjid kepada majalah *Editor*, edisi 15 Desember 1990, hlm. 70-74. Lihat pula dalam Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Bandung: Zaman Wana Mulia, 1998, hlm. 121-122.

² Wawancara Dedy Djamaluddin Malik dengan Nurcholish Madjid di Bandung, pada 13 Desember 1989, dimuat dalam buku Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Ibid.*, hlm. 123.

berkenalan dengan ibunya. Ibu Cak Nur sendiri adalah putri Kiai Abdullah Sadjad dari Kediri, yang juga teman baik Kiai Hasyim Asy'ari.

Sketsa singkat latar belakang keluarga Cak Nur di atas cukuplah untuk menunjukkan bahwa ia terlahir dari sub kultur pesantren.³ Di kawasan Jawa yang-menurut Geertz-menyimpan ketegangan simbolik antara berbagai kekuatan, Cak Nur tumbuh sebagai pribadi dan meresapi masa kecilnya. Tak heran dalam menghirup ketegangan-ketegangan kultural antara penghayatan seseorang anak manusia dengan perubahan yang menyertai dinamika masyarakat Jawa, saat itu sedikit banyak juga ikut mempengaruhi visi Cak Nur di kemudian hari. Melewati masa mudanya, Cak Nur, misalnya, merupakan salah seorang yang menjadi saksi dari pelbagai ketegangan kultural yang mewarnai Jombang kala itu. Seperti kita tahu, Jombang secara geografis berada di daerah jantung Islam Jawa. Sebagai jantung Islam, ia menyerap dan

³ Sebuah sub kultur minimal harus memiliki keunikannya sendiri dalam aspek-aspek berikut: Cara hidup yang dianut, pandangan hidup dan tata nilai yang diikuti, serta hirarki kekuasaan intern tersendiri yang ditaati sepenuhnya. Ketiga persyaratan minimal ini, terdapat dalam kehidupan pesantren, sehingga di rasa cukup untuk mengenakan predikat sub kultur pada kehidupan itu. Lihat Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1998, hlm. 43.

menyalurkan perbagai gejala masyarakat tempat Cak Nur melewati masa kecilnya.

Cak Nur sendiri pernah mengungkapkan kegiatannya kala itu, “Yang menjadi sumber kebencian saya terhadap komunitas lain”, demikian ujar Cak Nur dalam suatu kesempatan kepada *Editor*, Abanganisme zaman itu, menurut pengakuannya adalah PKI dan PNI Merah, yang siap menggilas anak-anak santri. Sebagai anak yang dibesarkan dalam tradisi pesantren dengan muatan kultural Jawa, perlahan Cak Nur kecil tumbuh sebagai seorang pribadi. Ia mereguk pemahaman agama dari dunia tempat agama tidak hanya diterima sebagai bagian ritualisme tapi juga ketika keberagamaan begitu dipengaruhi ‘oleh kultur lokal. Menurut pengakuan Cak Nur, ia pertama kali belajar agama lewat ayah dan ibunya sendiri. Kebetulan mereka berdua memang mendirikan Madrasah sendiri pada tahun 1948 dan Cak Nur adalah salah seorang murid di Madrasah tersebut. Selain itu, Cak Nur kecil juga mengikuti Sekolah Rakyat (SR) di kampungnya.

Selanjutnya, setamat Sekolah Rakyat, 1952, ia dimasukkan ayahnya ke pesantren Darul ‘Ulum, Rejoso, Jombang. Namun, di Darul ‘Ulum Cak Nur hanya bertahan selama dua tahun. Ada dua alasan, yang menurut Cak Nur, mengapa ia hanya bertahan dua tahun “nyantri” di sana. *Pertama*, karena alasan kesehatan dan *kedua*, karena

alasan idiologi atau politik.

Namun nampaknya alasan politiklah yang agaknya cukup menarik sikap Cak Nur tersebut. Seperti kita tahu, pada tahun 1952 NU keluar dari Masyumi dan sejak itu NU berubah peran dari *jam'iyah* keagamaan menjadi partai politik. Ayah Cak Nur sendiri bersamaan aktif di organisasi tradisional keagamaan NU dan partai politik di bawah pengaruh modernisme Islam, Masyumi. Ketika NU berpisah secara politis dengan Masyumi tahun 1952, ayahnya tetap memilih Masyumi, dan akhirnya mengirimkan anaknya dari pesantren tradisional ke pesantren modern yang masyhur, yaitu Gontor.⁴

Saat itu, ayah Cak Nur, yang kebetulan aktifis berat Masyumi merasa 'kecewa' pada NU, ketika organisasi itu keluar dari Masyumi dan membentuk partai politiknya sendiri. Karena olah sang ayah inilah, santri kecil Cak Nur sering diledek teman-temannya yang NU sebagai 'anak Masyumi kesasar'.⁵

⁴ Lihat R. William Lidle, *Islam, Politik, dan Modernisasi*, diberi pengantar oleh Taufiq k Abdullah, Jakarta: Sinar Harapan, 1997, hlm. 13-14.

⁵ Seperti dituturkan sendiri oleh Nurcholish Madjid, "Begitu tamat SD, sesuai tradisi keluarga, saya dimasukkan pesantren Danil Ulum Jombang. Waktu itu NU cakar-cakaran dengan Masyumi (1955), saya masuk pesantren NU, sehingga jadi ejekan santri lain. "Ini anak Masyumi kesasar", begitu kata mereka, saya sedih sekalif. Lihat Nurcholish Madjid, *Dialog*

Mengingat masa itu, Cak Nur pernah menuturkan, “ayah sendiri dimusuhi oleh para kiai di Jombang. Karena situasi seperti ini, lalu saya minta agar ayah pindah saja ke NU”. Namun usul putranya ini ditolak sang ayah dengan alasan, yang bisa berpolitik itu Masyumi, bukan NU. Demikian Cak Nur mengenang. Lagi pula, demikian Cak Nur sambil menyitir kata-kata yang pernah diucapkan sang ayah, bahwa KH. Hasyim Asy’ari sendiri pernah berifatwa bahwa Masyumi merupakan satu-satunya wadah aspirasi umat Islam Indonesia. Sayang memang, karena Hasyim Asy’ari sudah lebih dulu wafat pada 1948, sehingga tidak sempat menyaksikan NU yang kemudian berubah “baju” menjadi partai politik karena ‘ketegangan⁹ dengan Masyumi pada 1952.

Sikap tegas ayah Cak Nur yang tetap memilih jalur politik di Masyumi dan jalur ibadah di NU, membuat Cak Nur tak tahan untuk berlama-lama di Darul ‘Ulum. Meskipun di sana Cak Nur merupakan salah seorang murid yang berprestasi, namun Cak Nur kecil tak mungkin lagi bisa betah di pesantren tersebut. Ia minta agar ayahnya bisa memindahkannya ke sekolah lain. Kemudian pada tahun 1955, Cak Nur dipindahkan ke pesantren Darussalam |Gontor. Asumsi sang ayah, Gontor merupakan pesantren Masyumi.

Keterbukaan: Artikulasi dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 161.

Rupanya di Gontor Cak Nur merasa lebih cocok. Dan menurut pengakuan Cak Nur, Gontor sendiri banyak memberi bekas kepadanya. Bagi Cak Nur, Gontor inilah yang memberi inspirasi kepadanya mengenai modernisme dan non sektarianisme. Pluralisme di sini cukup terjaga. Para santri boleh ke NU atau Muhammadiyah. Karena suasana seperti ini, Cak Nur merasa begitu cocok belajar di Gontor. Dan di pesantren ini pula, Cak Nur sempat menunjukkan kembali bahwa ia merupakan seorang yang pantas diperhitungkan. Ia kembali menjadi salah. seseorang siswa terbaik dengan meraih juara kelas, sehingga dari kelas satu ia bisa loncat ke kelas 3 SMP.

Menurut kesimpulan Greg Barton⁶ -seorang sarjana Australia yang pada 1995 melakukan penelitian tentang “Islam Libeal di Indonesia”- menyebutkan bahwa Gontor adalah unsur lain yang cukup berpengaruh terhadap perkembangan intelektual Cak Nur. Ia berumur 16 tahun saat masuk Gontor dan selesai ketika berumur 21 tahun. Tepatnya pada tahun 1960, Nurcholish Madjid menyelesaikan studinya di Gontor dan untuk beberapa tahun ia mengajar di bekas al-mamaternya itu.⁷ Jika diukur dengan masa

⁶ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 74-75.

⁷ Kurikulum Gontor ditempuh untuk jangka waktu enam tahun dengan tiga tahun yang terakhir mempelajari metode

sekarang, pendidikan di Gontor ketika Nurcholish Madjid *nyantri* di akhir tahun 1950-an, pola pendidikan yang di kembangkannya dapat dianggap sebagai pendidikan yang progresif. Dan jika dilihat dari ukuran saat itu, gaya pendidikan yang dipelopori oleh pondok Gontor adalah sangat revolusioner. Kurikulum Gontor menghadirkan perpaduan yang liberal, yakni tradisi belajar klasik dengan gaya modern Barat, yang diwujudkan secara baik dalam sistem pengajaran maupun mata-pelajarannya. Bahasa dan kepustakaan Arab-yang merupakan kurikulum utuh di setiap pesantren-ternyata juga diajarkan di Gontor, tetapi diberikan dalam praktek pengajaran yang modern, dan praktek pengajaran tersebut ternyata tidak dikenal di lingkungan tradisi pesantren pada umumnya. Para santri yang belajar di pesantren Gontor, tidak hanya diproyeksikan mampu menguasai Arab klasik, tetapi juga bahasa Inggris, dengan alasan bahwa bahasa Inggris merupakan bahasa yang dibutuhkan dalam mencari ilmu untuk masa sekarang.

pengajaran. Maka sangat lazim alumni Gontor masih menetap di pesantren paling tidak untuk satu tahun lagi untuk mengajar. Adapun kelangsungan ekonomi para guru di pesantren ini sepenuhnya ditanggung oleh pesantren, bahwa guru-guru mendapat jatah makan dan rumah pondokan, tidak lebih. Lihat Greg Barton, *Ibid.*, hlm. 75.

Pendidikan di Gontor inilah yang menjadi andalan bagi kelanjutan belajar Nurcholish Madjid yang ditempuh sebelumnya dengan ayahnya, sehingga menghasilkan keluasaan wawasan yang dijadikan bekal saat pergi ke Jakarta pada tahun 1961. Memiliki bakat akademik yang luar biasa, Nurcholish Madjid tanpa ragu dapat melanjutkan pendidikannya ke jenjang perguruan tinggi dan mencapai karir yang menjanjikan. Padahal semasa kanak-kanak, ia berkeinginan menjadi insinyur kereta apt dan mendalami fisika serta matematika (Apa dan *Siapa 1985-1986*), sehingga elektronika merupakan salah satu hobinya. Dan dia juga berhasrat besar mengejar karir di bidang ilmu-ilmu terapan.⁸

Cak Nur mengakui bahwa di selama Gontor ia selalu meraih prestasi yang cukup baik. Dan kecerdasan Cak Nur ini rupanya ditangkap pula oleh pimpinan pesantren KH. Zarkasyi. Sehingga pada tahun 1960, ketika Cak Nur menamatkan belajarnya, sang guru bermaksud mengirim Cak Nur ke Universitas al-Azhar, Cairo. Tetapi karena di Mesir saat itu sedang terjadi krisis terusan Suez yang cukup kontroversial itu, keberangkatan Cak Nur sampai tertunda. Sambil menunggu keberangkatannya ke mesir itulah Cak Nur memanfaatkan untuk mengajar di Gontor selama

⁸ *Ibid.*, hlm. 74.

satu tahun. Namun waktu yang ditunggu-tunggu untuk berangkat ke Mesir ternyata tak kunjung tiba.

Belakangan terbetik berita bahwa kala itu di Mesir sulit memperoleh Visa, sehingga tidak memungkinkan Cak Nur pergi ke Mesir. Cak Nur sendiri, memang sempat kecewa. Tapi Pak Zarkasyi bisa menghiburnya dan rupanya tak kehilangan akal. Lalu ia mengirim surat ke IAIN Jakarta, dan minta agar murid kesayangannya bisa diterima di lembaga pendidikan tinggi Islam bergengsi tersebut. Maka berkat bantuan salah seorang alumni Gontor yang ada di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Cak Nur kemudian diterima sebagai mahasiswa meskipun tanpa menyandang ijazah negeri.

Perjuangan Pak Zarkasyi tampaknya tak sia-sia. Pada tahun 1961, Cak Nur hijrah menembus “hutan” pembangunan Jakarta dengan menyimpan harapan untuk melanjutkan pendidikannya. Kemudian di IAIN Ciputat itu, ia akhirnya diterima di fakultas Adab. Pada saat menjadi mahasiswa itu pula, Cak Nur berkenalan dengan organisasi yang dari sana nanti ia mengguncang pemikiran Islam di tanah air dan dari situ pula gebrakan pemikiran Islam memancar dan berbinar-binar di langit intelektual Indonesia. Ciputat nampaknya langsung atau tidak, disukai atau tidak, telah ikut mempengaruhi

wajah wacana Islam Indonesia dan Cak Nur beserta kawan-kawannya telah menempati posisi unik dengan ide-ide pembaharuannya yang kontroversial di tahun 1970-an.

Itulah sebabnya setiap berbicara tentang Islam di Indonesia, nama Cak Nur tak bisa tidak meski ikut dibicarakan. Cak Nur sendiri tidak hanya sebagai tokoh pemicu pembaharuan pemikiran Islam yang memancing polemik di tingkat elite intelektual Islam, tapi Cak Nur sendiri perlahan tapi pasti telah menjelma menjadi teks atau *discourse* pembaharuan itu sendiri.

Lantas, bagaimanakah dan dimanakah kegelisahan intelektual Cak Nur bermula? Kita tidak tahu pasti. Namun ada perjalanan hidup yang memancar dari benturan-benturan seseorang dengan kenyataan-kenyataan subtil yang melingkari biografi hidupnya. Dan itu pun, dialami oleh Cak Nur! Sejak awal Cak Nur adalah seseorang yang begitu tertarik dengan urusan organisasi. Dan tampaknya sesuai dengan masanya, pribadi yang suka bereksplorasi seperti Cak Nur lebih berjodoh dengan *Himpunan Mahasiswa Islam* (HMI), organisasi yang dibesarkan sekaligus yang membesarkannya. Di organisasi tersebut Cak Nur sangat aktif. Setiap jenjang organisasi dilaluinya dengan semangat. Karirnya di HMI dimulai dari komisariat, lalu menjadi ketua umum HMI Cabang Jakarta, hingga

sampai akhirnya berhasil menjadi ketua umum PB. HMI selama dua periode berturut-turut yakni pada tahun 1966-1968 dan 1968-1970. Di kemudian hari cara pandang Cak Nur yang unik terhadap persoalan-persoalan ke-Islaman dalam konteks keindonesiaan telah mengantarkannya sebagai salah seorang pemikir neo-modernis Islam terkemuka.⁹

Dan, rupanya format pemikiran Cak Nur juga terkristalkan sejak ia aktif di HMI, dan bahkan membuat ia sanggup menjadi ketua umum selama dua periode yang jarang terjadi. Sejak ia aktif di HMI, ia telah berhasil memoles wajah HMI sehingga menjadi menawan.

Ketika menjabat sebagai ketua IV Badko HMI Jawa Barat, Cak Nur merasa melihat sesuatu yang kurang dalam pengkaderan HMI. “Pada waktu itu”, tutur Cak Nur, “soal keorganisasian dan politik, banyak diberikan”. Hanya waktu itu, Cak Nur mencontohkan ada satu materi menarik yang diberikan oleh Mar’ie Muhammad, yang pernah menjabat sebagai Dirjen pajak yang kemudian Menteri Keuangan itu. Pada setiap *training*, HMI, Mar’ie sering membawakan materi ke-Islaman yang didasarkan pada buku Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, yang terbit pada tahun 1930-an. “Menurut saya, buku tersebut cukup menarik,

⁹ Dedy Djamiluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *op. cit.*, hlm. 124-128.

tetapi setelah dipelajari cukup jauh, ternyata saya kecewa, karena isinya apologetik' demikian tambah Cak Nur.¹⁰

Bisa dipahami mengingat latar belakang terbitnya buku tersebut, dalam pandangan Cak Nur, dimaksudkan untuk bisa membendung paham komunisme yang pada waktu itu sedang mendapat tempat di sebagian masyarakat. Tetapi, justru karena kekecewaan terhadap buku itulah, Cak Nur kemudian menyusun *Dasar-Dasar Islamisme* yang belakangan memberikan inspirasi dan mendasari pemikirannya seperti dituangkan di dalam NDP (Nilai Dasar Perjuangan) yang dibuat bersama kawan-kawannya yang lain di HMI. Dan, NDP ini di kemudian hari dipandang orang sebagai ideologinya HMI.¹¹ Agaknya, dari pemikiran dan tulisan itulah yang ikut membawa

¹⁰ Ciri terpenting pemikiran apologetik ialah keseratan ideologinya, hasratnya yang tak terbendung untuk membenarkan suatu paham atau aliran dengan hanya mengangkat pokok-pokok argumen yang dipandang paling kuat pada paham atau aliran untuk diperhadapkan dengan pokok-pokok argumen paling lemah dari paham atau aliran lainnya". Lihat Muchtar Pabottingi (ed.), *Islam antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan-Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986, hlm. 211.

¹¹ Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP) merupakan peta dan orientasi pemikiran, sikap dan perilaku yang membentuk visi ideologis anggota Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) untuk mencapai tujuan kader-kader organisasinya.

posisi Cak Nur ke puncak kepemimpinan di PB. HMI. Tak ayal, kalau para tokoh di Masyumi semacam KH. EZ. Muttaqien misalnya, melihat sosok Cak Nur saat itu lebih menampilkan diri sebagai figur “Natsir Muda”, sehingga pencalonannya sebagai ketua umum PB. HMI mendapat dukungan penuh dari para tokoh Masyumi.¹²

Pada saat aktif di HMI itulah, “Natsir Muda” ini banyak membaca bermacam-macam buku. Dan, kebetulan pada waktu itu, menurut Cak Nur, beban kuliah di IAIN tidak banyak menyita waktu, sehingga waktu luang yang tersedia masih bisa dimanfaatkan untuk membaca. Di samping melahap buku-buku ke-Islaman semacam karya-karya al-Maududi, Hasan al-Banna, Cak Nur juga banyak membaca karya-karya filsafat, sosilogi dan politik seperti karya Karl Marx, Karl Meinheim, Arnold Toynbee, dan para pemikir terkemuka lainnya.

Hobi membaca Cak Nur ini memang sudah sejak awal tumbuh. Cak Nur pernah berkisah bahwa percintaanya dengan buku ini telah ikut mempengaruhi perkembangan kreatifitas pemikirannya. Membaca buku baginya merupakan hobi. Setiap ada kesempatan ia selalu membaca. Tentang membaca buku ini Cak Nur

¹² Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *op. cit.*, hlm. 125.

pernah berkisah:

“Karena membaca buku bagi saya merupakan hobi. Setiap man tidur saya selalu membaca dan ini saya warisi dari ayah saya. Waktu kecil saya sering tidur di samping ayah, sebelum tidur ia selalu membaca sambil merokok. Cara ayah mensosialisasikan kebiasaan membaca pada saya tersebut, terulang pada anak-anak saya (kecuali tidak sambil merokok).”¹³

Menyinggung soal perjumpaannya dengan tulisan-tulisan Hasan al-Banna, Abu A’la al-Maududi atau Sayyid Qutub, Cak Nur lantas berkomentar: “Tulisan Hasan dan Banna dan tokoh-tokoh *ikhwan al-Muslimin* lainnya, hanyalah tulisan-tulisan pidato yang bersifat bombastis.”¹⁴

Karena itu, tak heran pada saat awal perkembangan pemikirannya, ia sedikit sekali mengutip ayat-ayat al-Qur’an atau Hadits yang justru cukup kental mewarnai tulisan-tulisan dari ketiga pemikir Muslim yang disinggung di atas. Selain itu, semula Cak Nur juga cukup intens mengformulasikan pemikirannya lewat bahasa Inggris dan Arab.

Selanjutnya, di latarbelakangi aktifitas yang

¹³ Lihat Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim, “*Aku, Buku, dan Energi Kenangan*”, *Republika*, 3 Juli 1994, hlm. 12

¹⁴ Baca: *Editor*, edisi 19 September 1987, hlm. 80-85.

intens di HMI itu pula, tak heran kalau pada tahun 1967-1969, Cak Nur juga terpilih sebagai presiden PEMIAT (Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara), lalu menjadi asisten Sekjen IIFSO (*International Islamic Federation of Student Organization*), Selain itu, Cak Nur juga sempat meniti karir di dunia pers sebagai orang nomor satu di TOiajalah *Mimbar*, 1971-1974, sembari memberi kuliah di IAIN Ciputat.

Saat Cak Nur menjadi presiden PEMIAT, Malaysia ditarik menjadi salah satu anggota organisasi regional tersebut. Ketika menjabat sebagai ketua umum Mahasiswa Islam Asia Tenggara itu pula, Cak Nur pertama kalinya berkesempatan ke luar negeri, yakni Malaysia.

Selanjutnya pada tahun 1968, ia juga diberi kesempatan bertandang ke Amerika Serikat guna memenuhi undangan program “profesional muda dan tokoh masyarakat” dari Kedubes Negeri Paman Syam tersebut. Dalam catatan harian “Ahmad Wahib”,¹⁵ direkam sebagaimana latarbelakang keberangkatan Cak Nur ke Amerika, yang menurut salah seorang pejabat Kedubes AS, sekedar memperlihatkan apa yang ia benci selama ini.

Memang, pada sekitar 1966-1968,

¹⁵ Lihat Djohan Eftendi dan Ismed M. Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1982, hlm. 161.

pemikiran Cak Nur, cenderung | mencurigai Barat. Gagasan modernisasi dan westernisasi yang banyak diperkenalkan kaum intelektual “sekuler” pada awal orde baru, diberi respon agak negatif oleh Cak Nur. Sikapnya yang demikian bahkan sempat juga direkam kawannya, A. Wahib sebagai berikut:

“Pada training ideo-politer Oktober 1967 di Pekalongan yang saya dan Mansyur ikuti bersama-sama anggota PB. HMI dan wakil-wakil Badko seluruh Indonesia, pada waktu itu Nurcholish tampil dengan prasarannya tentang modernisasi. Dalam ceramahnya itu, ia mengingatkan akan bahayanya westernisasi, sekularisme dan sekularisasi dan sebagainya.¹⁶

Sikap yang serupa ditunjukkan pula ketika berlangsung seminar di Bandung yang salah seorang pembicaranya adalah Cak Nur sendiri. Nada-nada negatif tersebut kembali dikisahkan oleh Wahib sebagai berikut :

"Pada Pebruari 1968, di Bandung diadakan seminar tentang Garis-Garis Besar Perjuangan HMI yang diikuti oleh orang-orang PB dan pribadi-pribadi dari Badko-Badko. Dari Jawa Tengah dan Jawa Timur

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 157.

datang di antaranya adalah Dawam, Djohan dan saya. Waktu itu, terjadi pertentangan dalam diskusi yang sangat keras antara Nurcholish dan Djohan. Dalam sikap menghadapi kebudayaan Barat, Djohan tidak kuatir dengan westernisasi. Malahan menganggapnya sebagai keperluan yang tidak hanya di bidang ilmu dan teknologi, tapi juga dalam bidang mentalitas. Sedang Nurcholish sangat anti Barat dan menunjukkan kejelekan-kejelekan dan bahaya-bahaya kebudayaan Barat".¹⁷

Agaknya, dalam konteks semacam itulah, mengapa awal kehadiran ketokohnya Cak Nur sering dijuluki sebagai "Natsir Muda". Ia ibarat sosok M. Natsir pada tahun 1930-an, demikian kritis terhadap barat. Sikap Natsir semacam inilah yang kemudian di bawanya ke dalam kancah polemik pemikiran dengan Bung Karno yang bersejarah itu.

Selama satu bulan di Amerika, Cak Nur mengaku dengan uang saku yang tersedia dia bisa bergerak secara lebih leluasa. Saat di AS itulah ia banyak melakukan pengamatan dan diskusi-diskusi. Sepulang dari Amerika, ia langsung mampir ke kawasan Timur Tengah, diantaranya Arab Saudi, Irak dan Kuwait, selama empat bulan.

¹⁷ *Ibid.*

Disana juga ia banyak melakukan diskusi. “Hasilnya”, kata Cak Nur, “saya kecewa”. Pasalnya ia menyatakan: “Saya membandingkan dunia yang berbalikan. Amerika jauh lebih religius dibandingkan dengan negara Islam yang saya saksikan.”¹⁸

Rupanya pertemuan Cak Nur dengan kebudayaan AS itu cukup berbekas. Dan, setidaknya dari sanalah Cak Nur seakan memperoleh ilham yang mewarnai gagasan-gagasannya terutama saat ia menggulirkan “*Nilai-nilai Dasar Perjuangan*” (NDP) HMI pada 1969. Pada kongres HMI di Malang NDP disahkan, dan di sana Cak Nur terpilih kembali sebagai Ketua Umum PB HMI untuk kedua kalinya.

Sepulang dari AS dan setelah menyaksikan sekilas negara-negara Timur Tengah itu, rupanya ada bekas yang mengendap sebagai gejolak pada diri Cak Nur. Pembenturan emosi seorang anak manusia dengan kenyataan-kenyataan dunia berbeda yang disaksikannya di kawasan yang tampaknya terasa asing dari tempat ia dilahirkan. Perubahan pada diri pribadi Cak Nur ini meskipun belum konsisten, sudah mulai tampak pada kongres HMI di Malang.¹⁹

Dan orang-orang baru begitu terkejut

¹⁸ Baca: *Editor, loc. cit.*

¹⁹ Baca: “Laporan Utama”, *Tempo*, edisi 14 Juni 1986, hlm. 60-62.

terhadap gebrakan Cak Nur ketiga pada 3 Januari 1970 ia menyajikan makalah yang jadi judulnya begitu “dinging tetapi secara substansial cukup meriuhkan perbincangan intelektual: “Masalah Integrasi Umat dan Keperluan Pembaharuan Pemikiran Islam”, yang disampaikannya pada acara halal bi halal HMI, PIT, PERSAMI dan GPI. Isi makalah yang kemudian segera saja memancing reaksi keras, baik dari kalangan intern HMI maupun para pemuka umat saat itu. Akibatnya, terjadilah polemik seru antara para pemikir muda Islam pembaharuan dengan para pemikir Islam seniornya.²⁰

Sejak saat itulah, julukan “Natsir Muda” yang diletakkan pada sosok Cak Nur mulai kehilangan keotentikannya. Ia dipandang oleh

²⁰ Perlu dicatat bahwa reaksi keras terhadap pemikiran pembaharuan Islam Nurcholish Madjid telah memicu diskursus pemikiran di kalangan elit ulama muslim saat itu. Periode ini, barangkali bisa dijadikan contoh ketika pertempuran diskursus begitu hidup. Perbedaan pemikiran justru melahirkan sejumlah karya yang memperkaya khazanah pemikiran Islam, saat kekuatan logika tidak dihadapi dengan logika kekuatan, tetapi dengan menawarkan gagasan-gagasan alternatif sebagai *counter-discourse*. Contoh yang baik sebagai reaksi terhadap gagasan pembaharuan Cak Nur, misalnya seperti pernah ditulis oleh H.M. Rasyidi dalam karyanya: *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977; atau Endang Saifuddin Anshari, *Kritik atas Paham dan Gerakan Pembaharuan Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973.

sebagian komunitas umat tak lagi menampakkan sebagai kader yang dapat melanjutkan misi perjuangan umat sebagaimana yang menempel pada sosok karismatik M. Natsir. Demikian setidaknya, persepsi para tokoh Masyumi kala itu. Bahkan, ada yang menuduh Cak Nur lebih keras lagi, yaitu sebagai “agen Barat”.²¹

Kemudian, di penghujung puncak kontroversi yang melelahkan energi umat itu, perhatian Cak Nur pun mulai tercurahkan pada upaya pendalaman pemikiran ketimbang urusan organisasi. “Selesai menjabat Ketua Umum PB HMI yang kedua pada 1971, saya lebih banyak menulis”, demikian Cak Nur mengisahkan.²²

Tahun 1973, Fazlur Rahman dan Leonard Binder berkunjung ke Indonesia untuk pertama kalinya, mencari peserta yang tepat untuk program seminar dan lokakarya di University of Chicago yang didanai oleh Ford Foundation. Pada awalnya mereka berminat mengundang HM. Rasyidi, pengkritik utama pemikiran pembaharuan Nurcholish Madjid, namun dengan pertimbangan usia terlampau tua, pilihan ke HM. Rasyidi dibatalkan. Leonard Binder kemudian

²¹ Saat itu para tokoh Masyumi dan kelompok Islam “garis keras lainnya”, cenderung menilai Cak Nur sebagai “peniru Barat” dalam cara berpikir. Karena itu, dengan mudah mereka menyebutnya sebagai “agen Barat”.

²² Baca: *Editor. loc. cit.*

mendorong Nurcholish Madjid-meski masih muda-untuk menjadi peninjau dalam program seminar dan lokakarya setengah tahun ini. yang akan diselenggarakan di Univercity of Chicago pada tahun 1976 kelak. Raybum Smith, pegawai Ford Fondation yang bertempat di Jakarta bekerja sama dengan Leonard Binder mendesak Nurcholish Madjid untuk terlibat dalam program tersebut. Namun untuk memenuhi persyaratan, Nurcholish Madjid harus menjadi PNS, dan akibatnya ia harus dilantik sebagai tenaga peneliti LIPI. Dan saat-saat itu Nurcholish Madjid sama sekali tidak melakukan hubungan dengan Fazlur Rahman, bahkan tidak mengetahui apa yang dikerjakan oleh Fazlur Rahman.

Di University of Chicago, Nurcholish Madjid meminta pada Leonard Binder agar ia dapat kembali lagi dengan status mahasiswa setelah penelitian di Chicago ini berakhir. Tetapi ia harus kembali dulu ke Jakarta untuk mengambil bagian dalam kampanye 1977. Pada bulan Maret 1978, Nurcholish Madjid kembali lagi ke Amerika Serikat mengambil program pasca sarjana di Univercity of Chicago, dan di sana Fazlur Rahman mengajaknya untuk mengambil penelitian di bidang kajian ke-Islaman (di bawah bimbingannya) daripada kajian ilmu politik (di bawah bimbingan Leonard Binder) yang sejak awal memang telah direncanakan oleh Nurcholish Madjid. Nurcholish Madjid akhirnya

bisa merampungkan penelitian disertasinya dalam rangka memperoleh gelar Ph. D dengan nilai *cumlaude* tahun 1984, dengan judul: *Ibnu Taimiyah on Kalam and Falsa fall: A Problem of Reason and Revelation in Islam* (Ibnu Taimiyah dalam Ilmu kalam dan Falsafah: Masalah Akal dan Wahyu dalam Islam).²³

Dan selama di universitas Chicago tepatnya dari tahun 1978-1984, Cak Nur secara leluasa bisa berjumpa dengan kepustakaan Islam klasik dan Islam abad pertengahan yang begitu luas dan kaya, langsung di bawah mentor ilmuwan neo-modernis asal Pakistan, yakni Prof. Fazlur Rahman. Pada saat itulah benih pemikiran neo-modernis mulai dicerap Cak Nur dan pengertian baru mengenai pemikiran dan praktek neo-modernis ini pun tampaknya terus terakumulasi selama ia menempuh pendidikan S-3 nya itu. Fazlur Rahman barangkali bisa disebut sebagai “guru” utama yang penting dalam pematangan intelektual Cak Nur. Namun demikian, diantara sekian banyak tokoh yang mempengaruhi pemikirannya, Cak Nur merasa berhutang budi kepada almarhum Buya Hamka. “Saya berterimakasih sekali kepada Buya”, ungkap suatu

²³ Cerita panjang tentang liku-liku Nurcholish belajar di Amerika yang sebagian dikutip di atas, adalah seperti ditulis oleh Greg Barton, *op. cit.*, hlm. 85.

saat Cak Nur kepada *Editor*²⁴ Lebih lanjut Cak Nur menuturkan kisahnya:

“Pada tahun 1963, saya pernah menerjemahkan tentang fiqih Umar dari satu majalah terbitan Arab. Hasil terjemahan tersebut, lalu dikirimkan ke majalah *Gema Islam* yang dipimpin oleh Hamka sendiri. Ketika tulisan itu dimuat, dan mendapat komentar bagus dari Hamka. Sebagai mahasiswa waktu itu, saya senang sekali, karena tulisan saya dapat dimuat di sebuah majalah yang punya pengaruh besar di zamannya.”²⁵

Sejak saat itulah tulisan-tulisan Cak Nur banyak menghiasi majalah I *Gema Islam*. Tradisi menulisnya semakin berkembang tak kala ia bertempat tinggal di Masjid Agung al-Azhar. Kebayoran Baru, Jakarta. Sebuah bilik di masjid tersebut sengaja disiapkan Hamka untuk tempat tinggal perantau muda ini. Jasa Buya jelas tak terlupakan bagi Cak Nur, mengingat kedatangannya di Jakarta tak dibekali dengan bekal yang cukup. Lebih dari itu, Cak Nur mengenang Buya Hamka, “Beliau tempat saya berdiskusi dan menyelesaikan problem pribadi.”²⁶

Di al-Azhar, Cak Nur Muda tidak saja

²⁴ Baca: *Editor*, edisi 15 Desember 1990, hlm. 40.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid* hlm. 76

menempa ketrampilan menulis, ia juga berlatih dalam hal keahlian berbicara di depan umum. Menurut pengakuannya, jasa H. Amiruddin Siregar yang menjadi Sekjen pertama Majelis Ulama Indonesia (MUI) itu, sangat besar dalam hal yang satu ini. Jika Amiruddin ceramah, ia selalu diajaknya kemanapun ia pergi. “Sejak itu saya sering muncul di podium”, demikian kenang Cak Nur.²⁷

Diakuinya pula, minatnya untuk tampil di depan umum, sudah sejak lama dibina. Sejak masih di Rejos, Jombang, Cak Nur amat tertarik dengan *Teknik Pidato*, sebuah buku yang bergambar sampul Pak Ismail. Kemudian aktifitasnya di HMI, saat ia menginjak usia 23 tahun, sangat membantu mematangkannya dalam hal ikhwal teknik silat lidah itu. Memang di antara para aktifis HMI yang senior sering berkata pada anggotanya jika ingin menguasai musik atau ingin huru-hara, masuklah di organisasi PMB (Persatuan Mahasiswa Bandung) atau Damas (Daya Mahasiswa Sunda), tapi jika kamu ingin jago “ngomong”, masuklah ke HMI. Slogan ini tampaknya tidak terlalu berlebihan. Mereka yang saat itu cukup aktif di HMI bisa merasakannya, termasuk tentu saja Cak Nur.

Selain itu, ditambah dukungan luasnya

²⁷ Lihat Dedi Djamiluddin Malik, *op. cit*, hlm. 124-128.

bacaan disertai ketrampilannya menulis dan berpidato itulah, Cak Nur bisa dipercaya teman-temannya untuk menjadi orang nomor satu di HMI selama dua periode. Lebih lanjut, bahkan sosok Cak Nur dinilai oleh banyak orang telah sanggup memerankan diri sebagai penarik gerbong umat Islam Indonesia.²⁸

Cak Nur adalah cermin bagaimana sosok aktifis Islam yang dibesarkan sekaligus membesarkan HMI telah berhasil memadukan dua hal sekaligus: kemampuan menulis dan retorika yang dingin di depan publik yang mungkin saja begitu emosional menangkap penafsiran-penafsiran keagamaan yang berwajah liberal yang sering dilontarkannya. Tampaknya proses pematangan tulisan Cak Nur juga menunjukkan perbenturan pribadinya dengan persepsi terhadap kenyataan sosial-politik yang dihadapinya. Barangkali bisa disebut bahwa fondasi awal dunia intelektual Cak Nur muncul pada awal tahun 1970-an tak kala ia tak tahan menyaksikan ketegangan relasi antara Islam dan negara, di satu sisi, dan di sisi lain, harapan akan bentuk relasi ideal di antara kedua kekuatan yang dalam keyakinannya akan bisa mengisi masa transisi proses pembentukan format politik pembangunan yang direkayasa oleh

²⁸ Lihat laporan utama *Tempo*, *op. at.*, hlm. 12

pemerintahan Orde Baru.

Itulah sebabnya, renungan Cak Nurmuda, seperti tampak lewat tulisan-tulisannya di harian seperti *Pos Bangsa*, *Tribun*, dan *Mimbar* sekitar tahun 1970-1980 merupakan contoh dari pengumpulan pemikiran dalam merespon teori pertumbuhan yang diperdebatkan di awal masa pembangunan politik-ekonomi Orde Baru. Juga dari tulisan-tulisan Cak Nur pada kurun itu, kita bisa melihat bagaimana komitmen intelektual muda yang hadir dalam kapasitasnya sebagai pembela kaum lemah, sebelum ia menjadi teolog dan filosof Islam saat ini.

Mengenai corak tema tulisannya pada awal 1970-an, Cak Nur sendiri pernah berkomentar:

“Tema yang cukup dominan dalam kumpulan tulisan ini adalah pembelaan kaum lemah. Masa-masa ketika tulisan itu dibuat adalah masa-masa negara kita mencari format yang tepat dan mantap dalam politik, masa-masa yang paling menentukan dalam pertumbuhan Orde Baru. Dalam kemelut pertukaran ide dan cita-cita yang mewarnai masa-masa itu, merupakan kewajiban setiap warga masyarakat untuk mencoba urun rembuk. Tidak terkecuali, mungkin malah lebih-lebih lagi, para mahasiswa yang waktu itu memang banyak berperan bersama yang

lain”.²⁹

Gagasan Cak Nur Muda, memang sudah mulai mengelindingkan isu-isu demokrasi, keadilan sosial, kebebasan berbicara dan berfikir, toleransi beragama, dunia intelektual, dan masalah figur pemimpin yang diyakininya ideal, baik menurut pandangan Islam ataupun berdasarkan kriteria demokrasi modern. Namun, yang paling dominan pada masa itu adalah kentalnya gagasan Cak Nur tentang persamaan manusia dan pembelannya terhadap kaum lemah. Inilah yang menjadi awal formasi pemikirannya dan tampaknya di kemudian hari akan ikut mewarnai gagasan-gagasan moralitas politik Cak Nur yang disemangati oleh nilai keimanan seorang Muslim.

Keprihatinan Cak Nur terhadap nasib kaum lemah yang sudah sejak awal muncul, misalnya, bisa kita lihat dari salah satu tulisannya berjudul: “Kaum Buruh Seluruh Indonesia, Bersatulah! Tulisan itu tampaknya akan tetap relevan dalam konteks Indonesia mutakhir saat persoalan nasib buruh kecil dan kaum pinggiran merupakan agenda kebangsaan yang belum sepenuhnya tuntas. Dalam tulisan itu, Cak Nur antara lain mengajukan sejumlah pertanyaan kritis:

“Pragmatisme Orde Baru-yang meskipun

²⁹ *Ibid.*, hlm. 13-14.

belum tentu setiap orang menyetujui istilah itu, tapi toh sudah dipraktekkan-adalah non ideologis. Oleh sebab itu, penilaian ideologis terhadap kehidupan perburuan di Indonesia tidak dibenarkan. Apalagi dunia ini justru merupakan daerah penggarapan ideologi yang berbeda dengan Pancasila, yaitu Marxisme-Leninisme. Tetapi toh orang tidak dapat dicegah untuk senantiasa mempertanyakan : siapakah sebenarnya buruh itu? Bagaimana kedudukan mereka dalam sistem masyarakat sekarang ? Apa peranan mereka dalam produksi? Bagaimana nasib kemanusiaan mereka? Apa kepentingan mereka yang azasi untuk diperjuangkan? dan Bagaimana caranya serta apa alatnya yang tersedia ? dan dihubungkan dengan proses akhir-akhir ini: Apa tujuan penyatuan organisasi buruh itu dalam rangka pembangunan nasional”³⁰

Saat pulang dari Chicago, pada tahun 1984, dengan menggondol gelar doktornya, tampaknya Cak Nur membawa harapan tidak hanya bagi dirinya, tapi juga bagi komunitas Muslim yang sempat diguncang dengan ide-ide pembaharuannya. Di Chicago, seperti telah disebutkan di atas, Cak Nur telah berhasil

³⁰ Lihat *Editor*, edisi 15 Desember 1999, *op. cit.* hlm. 77

mempertahankan disertasinya tentang: *Ibnu Taimiyah on Kalam and Falsafah: Problem of Reason and Revelation in Islam*. Pada saat yang hampir bersamaan, terbit pula buku pertama Cak Nur yang merupakan karya terjemahan dan diberi kata pengantarnya sendiri, yaitu *Khazanah Intelektual Islam*, diterbitkan Bulan Bintang, Jakarta bekerjasama dengan Yayasan Obor Indonesia.

Dan sepulang dari AS itulah, agaknya kita bisa melihat mulai mengkristal semacam perubahan atau katakanlah perluasan wawasan ke-Islaman Cak Nur. Ia-sebagaimana terlihat dalam beberapa bukunya-menjadi lebih apresiatif terhadap tradisi klasik Islam dibanding sebelumnya. Pada tahun 1987, terbit pula bukunya yang lain-kumpulan tulisan Cak Nur selama 20-an tahun-yaitu *Islam, Keindonesiaan dan Kemodernan*, diterbitkan oleh penerbit Mizan, Bandung. Lewat buku ini kita bisa melihat bagaimana pergolakan pemikiran Cak Nur dalam mengaitkan persoalan ke-Islaman dalam konteks keindonesiaan.

Tulisan-tulisan Cak Nur yang lain yang tak kalah pentingnya juga terkoleksi dalam bunga rampai karya Gloria Davis, *What is Modern Indonesia? 1979*. Di situ Cak Nur menyumbangkan tulisannya dengan topik: "The Issues of Modernization among Muslims in Indonesia". Di

kesempatan lain, ia juga telah menuangkan gagasan tentang: "Islam in Indonesia: Challenges and Oportunities" yang ikut menghiasi kumpulan karangan Cyriac K. Pullapilly, *Islam in The Contemporary World*, terbit tahun 1980.

Meskipun memang hingga pertengahan 1980-an, dalam perkara buku, Cak Nur belumlah seproduktif kawan seangkatannya, Endang Saefuddin Anshary misalnya-rival polemiknya dulu-yang sudah menghasilkan karya puluhan buku Islam. Untuk itu, Cak Nur pernah mengemukakan alasannya: "Waktu saya habis untuk melayani umat. Ada saja undangan ceramah di masjid-masjid, susah sekali menolaknya."³¹

Namun demikian, berbagai tulisan Cak Nur memang acap kali bisa dijumpai dalam berbagai surat kabar, majalah dan jurnal-jurnal Islam lainnya, di samping memang ia banyak sekali memberi ceramah. Bahkan padat ah un 1990-an ini bisa dikatakan sebagai "boom-nya penerbitan tulisan-tulisan Cak Nur bersamaan dengan gencarnya Paramadina yang dirintisnya memasuki dunia penerbitan Islam yang tampaknya saat ini dinilai memiliki prospek yang cerah."³²

³¹ *Ibid.*, hlm. 79-80.

³² Sampai kini Paramadina telah menerbitkan rangkaian karya - sebagian besar kumpulan tulisan - Nurcholish Madjid, misalnya, *Islam, Doktrin dan Peradaban (1992); Pintu-pintu*

Secara ringkas, beberapa karya tulis Cak Nur yang telah diterbitkan bisa dilacak dalam beberapa buku di bawah ini:

1. *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).
2. *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1988).
3. *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992).
4. *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1993).
5. *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1994).
6. *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995).
7. *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995).
8. *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997).
9. *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997).
10. *Perjalanan Religius Umrah dan Haji* (Jakarta:

Menuju Tuhan (1994); Islam: Agama Kemanusiaan (1995); Masyarakat Religius; Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan (1997); Kaki Langit Peradaban Islam (1997), dan terbitan buku khusus atau bunga rampai yang berisi pemikiran para intelektual Muslim yang tampaknya sering terlibat dalam diskusi yang diselenggarakan oleh Paramadina.

Paramadina, 1997).

11. *Bilik-Bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 1997).
12. *Dialog Keterbukaan* (Jakarta: Paramadina, 1998).
13. *Cita-cita Politik Islam Era Re formasi* (Jakarta: Paramadina, 1999).
14. *Pesan-Pesan Taqwa Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2000).
15. *Dialog Ramadhan bersama Cak Nur* (Jakarta: Paramadina, 2000)

Kembali menyinggung mengenai tokoh-tokoh yang dikaguminya, tampak Cak Nur punya idolanya sendiri. Seperti kita maklumi, kekaguman seseorang kepada seorang tokoh bisa menjadi bagian penting dalam pembentukan format intelektualnya. Pada sosok idola itu, seseorang menjadikannya sebagai rujukan untuk bertindak atau mensikapi sesuatu. Kekaguman pada beberapa perilaku sang idola yang membekas dalam ingatan seseorang itu pula paling tidak kita bisa menganggap munculnya “ideologi sang intelektual yang setidaknya bisa ikut berbicara kalau kita bermaksud menghidupkan kembali masa lalunya untuk kepentingan masa kini dan latar belakang identitas sosialnya.

Melihat sosok Cak Nur, seperti pernah

diungkapkan Fachry Ali³³ saat mengupas pemikiran intelektual Muslim terkemuka ini, berarti harus melihat daya intelektualnya. Proses ini secara menentukan berawal dari pemisahan NU dan Masyumi pada tahun 1955. Latar belakang orang tua Cak Nur yang pro Masyumi, sedikit banyak berpengaruh pada Cak Nur muda, sehingga Cak Nur pun sebenarnya menjadi seseorang yang sangat berhutang budi kepada Natsir.³⁴

Pendidikannya di Jawa Timur yang tampaknya amat kondusif bagi pengembangan intelektualnya yang reformis itu, ternyata juga telah meningkatkan akselerasi Cak Nur muda yang sangat cerdas itu untuk mengembangkan daya intelektuannya. Cak Nur muda yang cerdas, demikian Fachry Ali, begitu melesat setelah dipertemukan dengan kesadaran yang lebih luas. Cak Nur begitu cepat memasuki alam pikiran, sehingga muncul sebagai tokoh nasional dengan gagasan yang rekonstruktif.³⁵ Rupanya potensi kecerdasan dan kepekaan sosial Cak Nur muda

³³ Lihat tulisan Fachry Ali, "Intelektual, Pengaruh Pemikiran dan Lingkungannya: Butir-butir cat at an untuk Nurcholish Madjid", dalam buku Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, *op. cit.*, hlm. Xxv.

³⁴ Lihat Fachry Ali, "Nurcholish Madjid, Sosok Naif tetapi Simbol Moral Berpolitik", Kompas, 4 Juli 1997, hlm. 10

³⁵ *Ibid.*

yang dibentuk oleh masa lalunya ini benar-benar telah ikut menjadi ideologi pemikiran yang mempengaruhi kiprah Cak Nur dikemudian hari. Cak Nur, misalnya, dengan begitu yakin berpendapat bahwa berpolitik itu menuntut keberanian, termasuk keberanian moral.

Rupanya pada kata “keberanian” inilah kita harus melihat akar formasi sikap intelektual Cak Nur. Soetjipto Wirisardjono, ketika berbicara tentang “Ideologi Cendekiawan Muslim”,³⁶ menyebut bahwa salah seorang tokoh idola

Cak Nur adalah “pamannya”. Paman Cak Nur adalah salah seorang tokoh masyarakat santri yang tinggal di sebuah desa di Jombang, Jawa Timur yang dipandang gagah berani saat itu. Setiap kali bercerita tentang keberanian pamannya itu, wajah Cak Nur terlihat berseri-berseri.

Lantas, pada hal apakah keberanian sang paman sehingga tidak hanya membanggakan seorang seperti Cak Nur, tapi juga bagi masyarakat santri di kawasan itu. Apakah gerangan yang dilakukan oleh paman Cak Nur yang dianggap gagah berani di depan simbol kekuasaan? Pasalnya menurut Soetjipto, beliau cuma berani memacu kereta kudanya melintas di depan di depan pendopo kabupaten-simbol

³⁶ Baca: *Forum Keadilan*, edisi khusus, tahun V, April 1996, hlm. 20-26.

kekuasaan di Jawa tahun 1950-an. Keberanian itu membuat santri-santri pengikutnya bangga luar biasa. Barangkali inilah contoh yang paling sederhana dari munculnya penentangan kekuasaan feodal dari seorang Muslim yang menganggap bahwa yang sakral itu hanya Sang Khalik, karena itu menurut Soetjipto: “Setiap kali saya harus menafsirkan langkah Cak Nur, rujukan saya yang pertama adalah latarbelakang pembentukan kepribadian tokoh yang satu itu dari akar budaya santri Jombang-nya”.³⁷

Namun, selain kepada pamannya, Cak Nur tentu mengagumi kepada orang yang paling dekat dengannya, yakni ayahnya sendiri, Kiai Madjid.³⁸

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ini diakui sendiri oleh Nurcholish Madjid, bahwa yang paling kuat mempengaruhinya adalah figur ayahnya. Dia seorang ‘alim, tamat pesantren Tebuireng, yang dekat sekali dengan kakeknya Abdurrahman Wahid, KH. Hasyim Asy’ari, mantan Rois Akbar NU. Sementara ibunya, adalah anak aktifis SDI (Serikat Dagang Islam) di Kediri. Ayah dan Ibu Madjid secara kultural berasal dari NU, tapi ketika NU bergabung dengan Masyumi, Nopember 1945, ayah Nurcholish Madjid bergabung dengan Masyumi. Dan waktu NU keluar dari Masyumi tahun 1952, ayah Nurcholish Madjid tak kembali lagi ke NU, karena berpegang pada semacam fatwa dari KH. Hasyim Asy’ari bahwa Masyumi adalah satu-satunya partai Islam di Indonesia yang syah. Ini seperti dituturkan oleh Nurcholish Madjid dalam wawancara dengan wartawan *Kompas*, Sudirman Tebba, dkk. Tanggal 3 Nopember 1985. Lihat Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, *op. cit.*, hlm. 161.

Tentang ayahnya dalam suatu wawancara Cak Nur pernah berkomentar: “Saya mirip ayah, Religius, Moralis, dan selalu ingin tahu”, ujarinya kepada *Editor*. Kepada beberapa tokoh pejuang nasional seperti KH. Agus Salim dan Bung Hatta yang kapasitas kecendekiaan dan ke-Islamannya cukup kuat, Cak Nur pun merasa mengaguminya. Selanjutnya, tentang Hatta-Wakil Presiden RI yang pertama itu-pengaruhnya kepada Cak Nur lebih menonjol ketimbang Agus Salim. Selain itu, Cak Nur juga menyebutkan beberapa nama yang dikaguminya seperti Muhammad Asad lewat tafsir *al-Qur’an-nya*.³⁹

Fazlur Rahman-gurunya di Chicago — belakangan sangat mempengaruhi corak pemikiran Islam Cak Nur. Ini seperti pengakuan Cak Nur sendiri bahwa Fazlur Rahman-lah yang secara langsung mempengaruhi pemikirannya.⁴⁰ Terhadap sosok Fazlur Rahman, gurunya, Cak Nur sendiri pernah mengatakan kekagumannya yang mendalam:

“Dalam penampilannya yang sederhana dan gaya hidup yang lugu dan sepi ing pamrih seperti layaknya seorang yang amat paham cita-cita dan ajaran Islam, Fazlur Rahman

³⁹ Lihat Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *op. cit.* hlm. 121-122

⁴⁰ Wawancara Dedi Djamaluddin Malik dengan Nurcholish Madjid, *loc. cit.*

bukan saja seorang manusia yang amat menarik, tapi juga seorang guru yang banyak membangkitkan ilham. Pengetahuannya yang luas dan mendalam tentang ajaran Islam-baik dalam bidang pengembangan pemikiran, perkembangan sosial politik dan kebudayaan pada umumnya-serta kemampuan yang dengan amat cermat membaca khazanah klasik Islam yang baginya merupakan refleksi dari berbagai isi kitab suci. Fazlur Rahman selalu mampu menyajikan kepada muridnya bentangan pandangan yang luas dan variasi yang kaya raya, sambil dengan penuh kebebasan mempersilahkan setiap orang untuk membuat keputusan pilihannya sendiri. Ia mendalami *De Anima*-nya Ibn Sina. Dan menulis disertasi tentang suatu segi pemikiran kefilsafatan tokoh yang disebut oleh para filosof Muslim sebagai *al-Syaikh al-Rais* (Guru Ketua) itu. Ia sangat akrab dengan pikiran-pikiran kaum Mu'tazilah yang dilihatnya sebagai reinkarnasi teologis kaum Khawarij yang juga ia pandang kadang dengan sikap kekaguman dan penghargaan yang tinggi kepada semangat "republik" dan egalitarianismenya. Ia mengagumi Ibn Taimimiyah, dan mampu dengan jelas menerangkan segi-segi mana dari ijtihadnya

yang relevan dengan kebutuhan kaum Muslim modern, dan mana pula yang tidak, yang kadang ia sebut sebagai contoh ortodoksi berlebihan yang mungkin tidak perlu. Ia merasa amat risih dengan setiap bentuk otorianisme, lebih-lebih bila hal itu dilakukan oleh seorang atas nama agama. Baginya tidak ada sifat yang lebih absurd, karena kontradiktif pada dirinya sendiri, dari pada penampilan diri seorang sebagai *despot* sambil berlindung di balik post ulat-post ulat ajaran keagamaan.⁴¹

Ketika berbicara tentang gurunya, Cak Nur sepertinya ingin menunjuk-kan sikap dan posisinya. Posisi intelektual dan pemikirannya. Tapi di atas segala-galanya, demikian menurut Fachry Ali, Cak Nur telah berbicara tentang inklusifitas, tentang kebebasan berpikir dan sikap menisbikan kebenaran berpikir dan asumsi kelompok sendiri. Bahwa persepsi tentang “kebenaran” bukanlah sesuatu yang telah selesai, melainkan sesuatu yang harus dikejar secara terus-menerus.

Seperti halnya Fazlur Rahman, gurunya, betapapun kontroversial buah pikiran Cak Nur

⁴¹ Lihat Nurcholish Madjid, *“Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur’an”*, Jurnal *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, hlm. 23.

bagi massa Islam di tanah airnya, ia toh akan tetap melahirkan ilham. Mereka yang mungkin menjadi pemuja atau pengkritik pada wacana pembaharuannya, sedikit banyak akan terketuk hatinya untuk senantiasa meninjau kembali “cara penghayatan” atau “cara mengsikapi” persoalan keagamaan yang memang selama ini mereka pahami dalam konteks masyarakat modern. Memang akan selalu ada saja pihak-pihak yang merasa terguncang tapi juga bukan mustahil akan ada juga di antara umat Islam yang senang karena merasa tercerahkan. Inilah yang mungkin Cak Nur maksudkan sebagai proses yang terus diperjuangkan Oleh “pemikir dengan keberanian intelektual yang menyenangkan” seperti gurunya, Rahman, dalam membawa wacana Islam ke dalam konteks wacana modernisasi dunia kehidupan.

Tak heran kalau kemudian sepulangnya dari Chicago, Cak Nur lebih dikenal sebagai penganjur neo-modernisme dalam aliran pemikiran ke-Islaman di tanah air. Dengan maraknya terjemahan buku-buku karya gurunya itu dan di antara para intelektual Islam Indonesia mulai apresiasif secara kritis mengulas pemikirannya, paling tidak Cak Nur-lah yang ikut bertanggungjawab atas gagasan-gagasan gurunya itu.

Namun, di balik kekaguman terhadap para

pemikir intelektual muslim modern, Cak Nur pun tetap membuktikan niatnya untuk selalu menggali sumber rujukan dari khazanah Islam klasik. Itulah sebabnya ia senantiasa merujuk wacana pemikirannya dengan berbagai sumber lintas dekade pemikiran dari yang sangat klasik hingga ke posmodern, maka tak heran kalau seorang se-neomodernis seperti Cak Nur, dalam pengambilan model ijtihadnya, tetap sangat kagum kepada sosok seperti Umar ibn al-Khattab. Kekaguman kepada Umar, tampak ketika saat ia menerangkan al-Qur'an. "Itulah hakikat terpenting bahwa al-Qur'an adalah mu'jizat yang terbesar. Umar adalah orang yang mempunyai pengalaman mendalam tentang al-Qur'an sebagai mukjizat itu".⁴²

Lebih lanjut Cak Nur menjelaskan, "Umar adalah contoh orang yang karena dengan sepenuh hati percaya kepada Tuhan dan menerima tuntunan moralnya, berhasil secara hampir sempurna. " Bagi Cak Nur, Umar adalah orang yang berhasil menangkap semangat menyeluruh hukum Islam, termasuk bunyi teks ayat, demikian komentar Cak Nur dalam salah satu tulisannya.⁴³

⁴² Lihat Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hlm. 8.

⁴³ Lihat Nurcholish Madjid, "Pertimbangan Kemaslahatan dalam Menangkap Makna Semangat Ketentuan

Selain itu, ada pula beberapa pemikir yang, di mata Cak Nur, ia merasa apresiatif terhadap gagasan-gagasannya. Misalnya, Dr. Hasan Hanafi, yang terkenal dengan bukunya *At-Turas wa al-Tajdid*, juga Muhammad Abduh dan Ibn Khaldun. Di kalangan pemikir yang bukan Islam, Cak Nur kagum kepada Marshall Hodgson, penulis buku *The Venture of Islam*, yang tiga jilid itu. Dalam bidang ilmu sosial, Cak Nur merasa terkesan oleh ketajaman analisis Robert N. Bellah.

Tahun 1984, ketika Nurcholish Madjid kembali ke Indonesia setelah enam tahun belajar di Chicago, beberapa teman serta pendukungnya mulia mengada adakan pertemuan untuk mendiskusikan tindakan apa yang harus diambil saat Nurcholish Madjid kembali. Pertemuan ini dipimpin oleh Utomo Dananjaya dan diperuntukkan pada sejumlah besar teman-teman dari kelompok-kelompok diskusi pembaharuan pemikiran Islam tahun 1970-an. Mereka berkepentingan sekali bahwa ide-ide reformasi neo-modernis Nurcholish Madjid harus mendapatkan kendaraan organisasi yang tepat, yang memaksimalkan potensi yang bisa membawa perubahan dalam umat Indonesia. Jauh hari sebelum kembali dari Chicago,

Keagamaan: Kasus Ijtihad Umar bin Khattab' makalah disampaikan pada pengajian Paramadina (Jakarta: Seri KKA, 02/Thn. 1.1986), hlm. 3-16.

Nurcholish Madjid telah menerima banyak tawaran jabatan dan posisi dari beberapa lembaga yang telah mapan.

Setelah dipertimbangkan secara matang, diputuskan bahwa lembaga barn, Paramadina,⁴⁴ harus didirikan khususnya untuk perkembangan juga peredaran gagasan-gagasan neo-modernis. Dalam hal ini, kelompok-kelompok yang telah meminta Nurcholish Madjid itu punya alasan untuk merasa kecewa karena penolakan Nurcholish Madjid untuk tawaran mereka. Dan dengan organisasi yang disusun oleh teman-temannya yang terpercaya, Nurcholish Madjid akan bebas untuk mengembangkan ide-idenya. Di atas semua itu, mereka memutuskan, Nurcholish Madjid harus bebas menulis. Utomo Dananjaya menjadi manajer Nurcholish Madjid, dan Nurcholish Madjid sendiri seorang idealis yang gemar buku, mampu menyalurkan sepenuh enerjinya untuk aktifitas intelektual. Nurcholish Madjid masih menjabat, setidaknya secara nasional, anggota staf riset LIPI, dan mengajar di

⁴⁴ Nurcholish Madjid sendiri yang memilih nama *Paramadina* ini. Nama ini disusun, menurut pengertian yang diajukan oleh Nurcholish Madjid, dengan mengambil awalan bahasa Spanyol '*para*'⁹ yaitu 'unggul atau "bermutu tinggi dan digabungkan dengan kata Arab "*madina*" yang berarti 'kota', dan secara lebih luas bisa diartikan 'peradaban'. Lihat Greg Barton, *op. cit.*, hlm. 504.

Fakultas Adab dan kemudian Fakultas Pasca Sarjana IAIN Ciputat, tetapi Paramadina-lah yang bisa dibalang sebagai kendaraan utamanya dan merupakan fokus untuk segala energi intelektualnya. Diputuskanlah bahwa, demi alasan-alasan strategis, Paramadina harus mengkonseiistrasikan diri pada usaha mempengaruhi kelompok yang paling berpengaruh: kelas menengah atas di Jakarta. Diputuskan pula bahwa demi mencapai target tersebut perlu dilakukan kegiatan-kegiatan seperti: kuliah-kuliah umum, seminar-seminar, kelompok-kelompok diskusi serta program-program training. Seminar bulanan berkala diselenggarakan lewat pertemuan di hotel Kartika Chandra (sekarang sering diselenggarakan di Hotel Regent), salah satu hotel berbintang lima di jantung Jakarta.

Dalam waktu yang tidak terlalu lama, Paramadina berhasil diterima di kalangan masyarakat luas kelas menengah atas di Jakarta. Menghadiri pertemuan bulanan di hotel Kartika Chandra kemudian menjadi sesuatu yang terhormat dan menjadi "mode". Tapi tentu saja ada seruan penting dari Paramadina daripada sekedar "mode". Penyelenggaraan kajian ini dilaksanakan di saat masyarakat Indonesia, khususnya kelas menengah, mendambakan untuk belajar agama. Ekspresi Islam yang progresif,

kontekstual secara budaya, yang dihubungkan dengan kegiatan di Paramadina, merupakan ekspresi Islam yang secara kuat diserukan untuk orang-orang kelas menengah ini. Tidak lama kemudian aktifitas pun dikembangkan lagi seperti seminar-seminar kecil, lokakarya intensif, kelompok-kelompok diskusi dan program-program pelatihan, tidak ketinggalan pula program kepastakaan yang kuat. Dari seminar beraladi hotel Kartika Candra tersebut, diterbitkan sen buku kajian bulanan KKA (Klub Kajian Agama).⁴⁵ Terbitan ini merupakan kumpulan makalah yang ditulis oleh seorang intelektual Muslim (dan terkadang non-Muslim) dengan diikuti oleh makalah Nurcholish Madjid, sebab setiap kegiatan KKA terdapat dua makalah, pertama makalah dari pembicara tamu, dan makalah kedua dari Nurcholish Madjid (memang Nurcholish Madjid senantiasa bertanggungjawab untuk terus menulis sebuah makalah KKA). Kemudian makalah-makalah tersebut dijadikan satu dan diterbitkan bersama-sama dalam buku.

Kendati mudah untuk mengkritik bahwa aktifitas Paramadina ini sebagai elitis, tetapi

⁴⁵ Buku yang terbit perdana dari hasil KKA ini adalah *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 1992). Buku ini oleh banyak pengamat dianggap sebagai buku *Masterpiece*-nya Nurcholish Madjid.

menurut Greg Barton,⁴⁶ secara subyektif tetap tampak bahwa strategi tersebut berjalan, dan kini berjalan dengan baik. Pemikiran Nurcholish Madjid lebih berpengaruh dibandingkan sebelumnya, dan bersamaan dengan itu, Paramadina telah memberi sumbangan berarti pada kehidupan intelektual Islam di Tanah Air. Bahkan aktifitas Paramadina ini dilukiskan oleh salah seorang peneliti Belanda. Martin van Bruinessen digambarkan sebagai *“The most liberal forums in Jakarta.”*⁴⁷

B. Peta Pemikiran Nurcholish Madjid

Para ahli dan pengamat umumnya telah mentipologisasikan Cak Nur sebagai pemikir neo-modernis. Berpijak dari konsep Fazlur Rahman, Greg Barton, misalnya, mendefinisikan “neo-modernisme” sebagai “gerakan baru dalam bidang pemikiran Islam yang menampilkan usaha *genuine* untuk mengkombinasikan gagasan-gagasan liberal progresif dengan keimanan keagamaan yang dalam”.⁴⁸ Pola pemikiran neo-

⁴⁶ Greg Barton, *op. cit.*, hlm. 505-506.

⁴⁷ lihat Martin Van Bruinessen, *“Indonesia’s Ulama and Politics: Caught between Legit imasing the Status Quo and Searching Alternatives”*, dalam *Prisma*, No. 49, Turn 1990, hlm. 62.

⁴⁸ Greg Barton, *loc. cit.*

modernis, seperti dikatakan Fachry⁴⁹, berusaha menggabungkan dua faktor penting: Modernisme dan tradisionalisme. Baik tradisi-onalisme ataupun modernisme memiliki kelemahannya masing-masing. Modernisme Islam cenderung menampilkan dirinya sebagai pemikiran yang tegar, bahkan kaku. Sementara di pihak lain, tradisionalisme Islam cukup kaya dengan berbagai pemikiran klasik Islam, tetapi justru dengan kekayaan itu, para pendukung pola pemikiran ini sangat berorientasi pada masa lampau, dan sangat selektif menerima gagasan-gagasan modernisasi. Neo-modernisme Islam berusaha menjembatani, bahkan mengatasi, dua pemikiran konvensional ini. Kecuali itu, seperti dikatakan Greg Barton,⁵⁰ jika modernisme merupakan gerakan intelektual yang sangat konsen terhadap rasionalisme, neo-modernisme mencoba mengambil persoalan-persoalan yang ditinggalkan modernisme sambil mengambil rasionalisme mereka. Ia melakukan pendekatan rasional

⁴⁹ Fachry Ali & Bachtiar Eftendi membuat kategorisasi terhadap berbagai pemikiran Islam yang muncul pada masa Orde Baru, yaitu, (1) neo-modernisme; (2) sosialisme-demokrasi; internasionalisme atau universalisme Islam; dan (4) modernisme. Penjelasan lebih rinci tentang hal ini lihat dalam bukunya, Fachry Ali & Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.

⁵⁰ Greg Barton, *op. at.*, hlm. 68-69.

terhadap kitab suci untuk memperoleh kesimpulan-kesimpulan logis. Dalam konteks pemikiran sosial-politik, sikap akomodatif terhadap modernisme dan tradisionalisme ini berpengaruh terhadap cara pandang kaum neo-modernis dalam melihat hubungan umat Islam dan negara.⁵¹

Di satu sisi, elemen-elemen sosial-politik modern diterima sebagai suatu kenyataan yang tak bisa ditolak, dan tradisi keagamaan yang bersifat lokal, juga dipergunakan dalam usaha menempatkan diri dalam sistem politik yang ditentukan oleh pemerintah, pada sisi lain.

Gejala neo-modernisme Islam di Indonesia, menurut Greg Barton mulai terlihat sejak tahun 1970-an yang dimotori oleh generasi muda terpelajar. Umumnya mereka berpendidikan modern, namun yang pasti mereka adalah generasi yang sudah matang pemikirannya dan dibesarkan oleh berbagai pengalaman. Mereka terdiri dari kaum cerdas yang memiliki pemikiran brilian dan hampir selalu memicu kontroversi. Karena tema-tema yang mereka angkat cukup mendasar, filosofis, dan bernuansa sosial, maka banyak mendapat respon positif. Pendukung neo-modernisme berasal dari kalangan yang menghendaki ditampikannya Islam secara kultural

⁵¹ Fachry Ali & Bachtiar Effendi, *op. cit.*, hlm. 177.

dan berwajah demokratis. Mengingat wacana yang diangkat adalah masalah-masalah yang cukup baru, maka mengakibatkan tergusurnya pola-pola pemikiran Islam lama yang masih bertahan pada tema-tema klasik. Tetapi ada dampak positif yang muncul, yakni mulai berkurangnya ketegangan dan konflik aliran antar masing-masing kelompok, yang pada gilirannya muncul pembaharuan. Ini ditandai dengan mulai pudarnya sekat-sekat pembeda antara tradisionalisme dengan modernisme. Menurut Barton, nama tokoh yang dapat dimasukkan ke dalam kelompok ini adalah Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid, dan Djohan Effendi.⁵² Tampilnya tokoh-tokoh tersebut dinilai oleh banyak kalangan sebagai pembawa angin segar bagi pembaharuan Islam, sekaligus sebagai upaya menutupi segi-segi kekurangan program pembaharuan selama ini. F Kembali terhadap peta pemikiran Nurcholsih Madjid, dalam rangka menjelaskan hubungan antara doktrin dan umat Islam Nurcholish banyak menggunakan sejarah peradaban Islam dan teori sosial modernisasi, terutama yang dikembangkan Weber, dan Parson.⁵³ Yang Nurcholish lakukan dengan teori-

⁵² Gerg Barton, *op.cit.*, hlm. 27

⁵³ Saiful Muzani, "Islam dalam Hegemoni Teori Modernisasi: Telaah Kasus Awal", *Prisma*, No. 1, Tahun XXII, 1993, hlm. 74-78.

teori modernisasi bukanlah penelitian sosial, sebagaimana umumnya ilmuwan sosial, tapi untuk mengelaborasi ajaran Islam (al-Qur'an dan Sunnah) dan reaktualisasi tradisi Islam itu sendiri. Berarti, Nurcholish bekerja pada tingkat meta penelitian sosial, yakni memberikan rekomendasi bagi hasil penelitian sosial yang berparadigma modernisasi dalam mempertanyakan dan menjawab persoalan Islam secara umum.⁵⁴

Tujuan rekomendasi itu, tentu saja agar umat menerima kemodernan dalam arti yang sangat luas. Bagi Nurcholish, makna modernisasi berarti merombak pola berpikir dan tata kerja yang "tidak ' *akiiyab*" dan menggantinya dengan yang ' *akliyah*, karena Tuhan memerintahkan manusia agar menggunakan akalunya.⁵⁵ Dengan demikian, "modernisasi adalah suatu keharusan, malahan kewajiban mutlak. Modernisasi merupakan perintah dan ajaran Tuhan Yang Maha Esa".⁵⁶ Ini berarti makna modernisasi telah bermuatan teologis,

bukan sekedar kenyataan historis. Inilah respon positif, atau meminjam istilah Kamal Hassan, respon akomodasionis pemikiran neo-modernis Nurcholish. Namun, yang sesungguhnya

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 76.

⁵⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban...*, *op. cit.*, hlm. 172

⁵⁶ *Ibid.*

lebih mendasar dari itu, neo-modernisme Islam ini, menurut M. Dawam Rahardjo, adalah “obsesi untuk menjelaskan kaitan antara cita tauhid, di satu sisi, dan persoalan dunia modern, pada sisi lain”.⁵⁷ Dengan kata lain, apa yang sesungguhnya ingin ditekankan oleh Nurcholish, terutama seperti terlihat dalam tulisan-tulisannya adalah bagaimana proyeksi dan aktualisasi iman dalam konteks yang relevan dengan semangat modern.

Modernisasi dan rasionalisasi semacam itu terkait erat dengan gagasan sekularisasi dan desakralisasi. Namun, yang dimaksud oleh Nurcholish dengan sekularisasi⁵⁸ -istilah yang sangat “menghebohkan” ini- bukan penerapan sekularisme, melainkan setiap “perkembangan yang membebaskan”, atau “menduniawikan” nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk “mengukhrawikan-nya. Dengan demikian, kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai dihadapan kenyataan-kenyataan material, moral maupun

⁵⁷ Lihat M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid”, dalam kata pengantar buku Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hlm. 27.

⁵⁸ Penjelasan lebih rinci tentang hal ini, lihat Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, Jakarta: Graffiti Frees, 1993, hlm. 76.

historis, menjadi sifat kaum muslim.⁵⁹ Rasionalisasi yang berkonotasi berpikir ilmiah dimungkinkan apabila dunia sebagai obyek pemikiran ilmiah dibebaskan dari mitos-mitos yang mengsakralkannya. Dengan demikian, ia dapat ditundukkan pada dan direkayasa bagi kepentingan manusia. Desakralisasi, demitologisasi, atau sekularisasi, mengimplisitkan “devaluasi radikal” terhadap obyek-obyek mitologi: diturunkannya nilai-nilai sakral menjadi obyek yang hanya mengandung kegunaan nilai praktis saja.⁶⁰

Dalam kehidupan politik, Nurcholish pun lebih memikirkan segi nilai-nilai perpolitikan, bukan tingkat kelembagaan seperti partai atau negara. Ia banyak berbicara tentang nilai-nilai yang dipandang universal, seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu, dielaborasi dengan berpijak pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks Indonesia, Nurcholisjh menerjemahkan dengan ungkapan yang sangat terkenal “*Islam Yes, Partai Islam, No!*”⁶¹ Dengan

⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, *op. cit.*, hlm. 207.

⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban...*, *op. cit.*, hlm. xxxviii

⁶¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan...*, *op. cit.*, hlm. 205.

begitu, wajar bila Nurcholish menolak konsep “negara Islam” seperti pernah diperjuangkan oleh Masyumi pada masa Orde Lama dengan sosok Mohammad Natsir sebagai pemimpinnya yang sangat berpengaruh. Karena perjuangan seperti itu telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis, ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai identik dengan Islam itu sendiri.

Pada perkembangannya, ternyata pemikiran neo-modernisme Islam telah mendapatkan tempat persemaiannya yang subur di Indonesia. Dengan didukung banyaknya figur yang turut memberikan kontribusi dalam mengelaborasi gagasan, neo-modernisme makin hari makin basis yang nyata di tengah pemikiran keagamaan yang begitu plural pada masyarakat Indonesia. Oleh karena itu tidaklah terlalu berlebihan manakala Azyumardi Azra menyebut neo-modernisme Islam cukup prospektif. Alasannya, karena tema-tema dan inklusifisme secara signifikan akan menandai perkembangan masyarakat mendatang. Ideologi keagamaan neo-modernisme menemukan landasan yang kuat pada pemikiran klasik Islam yang dipadukan dengan analisis-analisis tentang perkembangan sosio-kultural masyarakat, dan bahkan kritisisme yang tajam kepada Barat. Azra kemudian memberi catatan khusus pada kaum

modernis kini dituntut untuk tidak hanya melakukan evaluasi secara lebih jujur terhadap paradigma pemikiran yang dikembangkannya, tetapi mereka juga diharapkan memberi jawaban yang lebih komprehensif dalam berbagai aspek kehidupan umat. Jelasnya, mereka diharapkan untuk terpaku hanya kepada pemikiran-pemikiran yang hanya bersifat teosofis tapi juga merambah pada bidang kehidupan sosial yang lebih luas dengan menekankan dimensi praktisnya.⁶²

C. Sketsa Perjalanan Cak Nur :

- 1967 : ia dijuluki sebagai “Natsir Muda. Selain kapitalisme dan sosialisme, Islamisme ia yakini sebagai idiologi yang bisa tumbuh. Ia sangat kritis terhadap Barat dan dekat dengan Natsir.
- 1968 : ia menulis “Modernisasi adalah rasionalisasi bukan westernisasi yang mendapat sambutan dari kalangan konservatif Islam dan menjulukinya sebagai “Natsir Muda”.
- Oktober 1968 : Council for Leader Specialist mengundang ke AS selama dua bulan. Ia berdiskusi dengan berbagai ahli Islam dan bertemu dengan Sudjatmoko.

⁶² Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*, Bandung: Rosdakarya, 1999, hlm. 152-153.

- Maret 1969 : Raja Faisal mengundangnya ke Saudi . Cak Nur berkesimpulan ada kesenjangan antara idealisme dan realitas di negara Islam. Di Barat ada terlihat ada keseimbangan antara idealisme dan realitas.
- 1966-1970 : menjadi ketua umum PB HMI selama dua periode. Ia juga dipercaya sebagai presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara 1967-1969, disamping sebagai wakil sekjen IIFSO (*International Islamic Federation of Student Organisation*).
- 3 Januari 1970 : Cak Nur menyampaikan makalah “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat” di depan para aktifis HMI, GPI, PII, dan Persami. Dalam makalah tersebut muncul ide sekularisasi dalam arti menduniakan dunia, mengukhrowikan akhirat. Inilah awal ide kontraversial dari Cak Nur yang direspon secara luas oleh publik, baik yang pro maupun kontra.
- 1973 : dalam pidatonya tentang pembaharuan pemikiran Islam, ia menelurkan gagasan tentang “Islam Yes, Partai Islam No!”.
- 1980-an : ia menerjemahkan kalimat syahadat sebagai “tiada tuhan selain Tuhan” (dalam bahasa Inggris : *there is no god, but God*).
- 1988 : menjadi rektor Universitas Paramadina

- 22 Desember 1992 : menyampaikn pidato berjudul “Penyegaran Paham Keagamaan di Kalangan Generasi Muda Mendatang”. Idenya tentang pentingnya pembaharuan kembali menjadi kontroversi dan mendapat kritik.
- April 2003 : mencalonkan menjadi capres dengan 10 platform program unggulannya.
- Juli 2004 : ikut konvensi calon presiden partai Golkar, tapi kemudian mundur seraya mempersoalkan keharusan memberi “gizi” untuk menjadi calon presiden dari partai tersebut.
- 19 Juli-Agustus 2004 mulia dirawat di RS Ghuang Cho, Dongguan, Cina dan menjalani operasi tranplantasi hati.
- 1 Pebruari 2005 : setelah dirawat di RS Universitas Nasional Singapura, ia kembali ke tanah air.
- 29 Agustus 2005, setelah dirawat di RS Pondok Indah Jakarta, Cak Nur kembali ke pangkuan Illahi untuk selama-lamanya.

(Sumber : Republika, Selasa 30 Agustus 2005).

BAB IV

MAKNA DAN RELEVANSI IJTIHAD POLITIK CAK NUR

A. Latar Belakang Sosiologis Pemikiran Cak Nur :

Tak ada gagasan yang berdiri sendiri di atas angin. Setiap gagasan baru yang muncul, selalu merupakan respon atas situasi sosial historis tertentu. Begitu pula dengan gagasan pembaruan pada masa awal Orde Baru itu. Pada mulanya muncul sebagai respon Islam atas gagasan Modernisasi.

Maka, takkala Nurcholish Madjid dan kawan-kawannya melontarkan gagasan pembaharuannya di tahun 1970-an itu, harus tetap dipahami pula sebagai bentuk respon intelektual terhadap kondisi sosial politik umat Islam kala itu yang berada pada posisi periferial. Seperti diketahui, salah satu keputusan penting Orde Baru pada dasa warsa awal pemerintahannya adalah dimulainya era pembangunan, yang berparadigma modernisasi. Kebijakan itu justru disambut dengan hangat oleh lingkungan kelas menengah kota yang tergolong dalam *intelektual nasionalis sekuler*. Sebaliknya, kalangan Islam modernis, terutama pada tokoh seniornya, justru bersikap ragu dan

bahkan berapologi dengan menolak modernisasi karena dinilai sebagai “westernisasi” atau sekularisasi. Sikap seperti ini telah memberikan kesan yang kurang menguntungkan yakni bahwa Islam itu tradisional, anti modernisasi, anti pembangunan dan bahkan anti Pancasila.

Semua itu menyeret umat Islam ke arah proses marjinalisasi dalam modernisasi dan pembangunan. Dan lebih jauh lagi, telah melahirkan konsekuensi-konsekuensi psikologis dan mental bagi umat Islam Indonesia yang kebetulan berposisi sebagai mayoritas. Sementara itu, di sisi lain, angkatan tua golongan modernis, khususnya para pendukung dan simpatisan Masyumi, lebih disibukkan atau terseret ke dalam upaya-upaya untuk mendapatkan legitimasi serta *clearance* terhadap rehabilitasi Masyumi, sebagai “persyaratan” bagi partisipasi politik terhadap Orde Baru dan program pembangunan yang dilaksanakannya. Persyaratan semacam itu dianggap penting karena mereka merasa mempunyai andil dalam perjuangan menegakkan demokrasi dan ikut melawan komunisme pada masa Demokrasi terpimpin. Meskipun memperoleh hambatan dari pemerintah Orde Baru, upaya untuk melahirkan kembali suatu partai Islam pada waktu itu memang dianggap

sebagai simbol "integrasi umat".¹

Bermula dari keinginan kalangan reformis-Masyumi untuk merehabilitasi keberadaan partai ini tetapi tidak diperbolehkan oleh rezim Orde Baru, pemerintah memberi tawaran membuat partai pengganti. Maka muncullah nama Partai Muslimin Indonesia (PARMUSI), yang dalam kongres pertamanya merekomendasikan Mohammad Roem -tokoh moderat Masyumi- sebagai ketuanya. Tadinya dengan kepemimpinan Roem ini, diharapkan PARMUSI dapat merelatifkan gagasan-gagasan lama Masyumi- yang secara ideologis menghendaki kemungkinan pelaksanaan hukum syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya dengan melibatkan negara dalam kontrol agama.² Tapi rupanya walaupun PARMUSI diketuai oleh tokoh moderat dan Jawa, pemerintah *toh* tetap mencurigai, dan tidak juga menyetujuinya. Pemerintah malah merekomendasikan Djarmawi Hadikusumo, yang akomodasionis sebagai pemimpin PARMUSI.

Selanjutnya kalangan militer turut campur

¹ Lihat M. Syafii Anwar, "Sosiologi Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 1/Vol. IV/ tahun 1993., hlm. 46-54.

² Peristiwa ini sebagaimana dikisahkan oleh Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah, Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. VI, Tahun 1995, hlm. 4.

dalam segala tuntutan ideologis yang masih muncul dari PARMUSI ini dengan mendorong tokoh-tokoh akomodasionis lainnya -seperti Mintareja, Agus Sudono, HM. Sanusy, Djaelani Naro, Imran Kadir, untuk merintanggi gagasan-gagasan dari kalangan “fundamentalis” eks Masyumi yang masih cukup dominan dalam PASMUSI. Akhirnya, untuk mengkooptasi sepenuhnya sisa-sisa “fundamentalisme” di PARMUSI, rezim Orde Baru melakukan “kudeta” pada Oktober 1970 dengan mendudukkan HMS. Mintarejo sebagai ketua umum PARMUSI yang baru. Mintaredjo- dalam kepemimpinannya ini-menganjurkan penyesuaian diri pada penguasa sekuler dan pergeseran perhatian agama dari yang bersifat politis menjadi bersifat pribadi.

Terhadap kenyataan politik Islam di awal Orde Baru ini, respon kalangan muda Islam, misalnya Nurcholish Madjid, yang waktu itu adalah Ketua Umum PB. Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), pada mulanya mendukung sepenuhnya usaha rehabilitasi Masyumi tersebut. Sementara kalangan eks-Masyumi pun menaruh harapan, apalagi Nurcholish berasal dari IAIN, sebuah pendidikan tinggi Islam modern. Harapan ini tersimbolisasi dalam label yang diberikan kepada Nurcholish waktu itu sebagai “Natsir

Muda”.³

Belakangan, dukungan Nurcholish terhadap rehabilitasi dan gagasan Masyumi ini pun merosot, khususnya setelah ia dan kawan-kawannya menyadari, bahwa Masyumi tak mungkin lagi direhabilitasi. Apalagi di mata orde baru, partai ini telah didakwa terlibat dalam DI/TII dan PRRI, dua “pemberontakan” yang telah melibatkan perlawanan TNI AD. Sementara memenuhi rehabilitasi Masyumi yang ingin mendirikan negara Islam, bertentangan dengan tujuan pokok orde baru, yang sejak awal ingin membangun sebuah negara nasional.

Sehingga ketika PARMUSI lahir 1968-yang waktu itu diharapkan bisa menjadi alternatif setelah Masyumi ditolak rehabilitasinya- Orde Baru malah tidak lagi membutuhkan legitimasi ideologis dan keagamaan dari anggota-anggota PARMUSI eks Masyumi. Apalagi Orde Baru telah mendapatkannya dari golongan lain (baca: nasionalis sekuler), yang secara politis “lebih aman” dalam merealisasikan gagasan Indonesia modern yang dicita-citakan orde baru sejak awal.

Dengan peristiwa-peristiwa semacam itulah, akhirnya membuat tokoh-tokoh muda Islam, khususnya mereka yang aktif di HMI, merasa perlu merefleksikan kembali bentuk-

³ *Ibid.*

bentuk hubungan Islam dengan negara dalam Indonesia modern di masa depan. Puncaknya adalah pidato Nurcholish Madjid dalam pertemuan halal bi halal organisasi muda Islam 3 Januari 1970, yang berdasarkan analisisnya mengenai keadaan organisasi-organisasi politik Islam, ia merasa yakin, bahwa Islam tak mungkin lagi akan mendapatkan kekuatan politik, jika masih mengharapkannya melalui jalur partai politik yang bersifat praktis itu. Karena itu, demi perkembangan kepentingan umat, ia pun menyerukan-yang menjadi slogan pembaruan politik Islam di Indonesia-*Islam: Yes, Partai Islam: No!*, sebuah seruan de-Islamisasi partai politik, melalui program yang disebutnya “sekularisasi”.⁴

Maka Sejak saat itu, seriuslah dipikirkan bagaimana Islam bisa memberi kontribusi sekaligus menjadi bagian dari kemodernan Indonesia. Muncullah tentang pemikiran-pemikiran tentang Islam yang bisa kondusif dengan perubahan sosial. Secara kronologis, inilah yang menurut Budhy Munawwar-

⁴ Tentang peristiwa diskusi ini dengan segala latar belakangnya, lihat Nurcholish Madjid. “The Issue of Modernization Amin Muslim in Indonesia: From Participant’s Point of View”, dalam Gloria Davis (ed.). *What is Modern Indonesia Culture*, Ohio: Ohio University Centre for International Studies, 1979, hlm. 143-145.

Rachman,⁵ merupakan awal yang menentukan perjalanan panjang pemikiran kaum pembaharu Islam masa Orde Baru yang dimotori oleh Nurcholish Madjid sebagai penarik “gerbong”nya. Apalagi sejak itu, perhatian kelompok ini pun beralih dari “Islam politik” ke “Islam kultural”, berupa gerakan pemikiran yang bersifat kebudayaan.

Kembali terhadap gagasan sekularisasi yang menjadi agenda utama program pembaharuan Nurcholish Madjid di atas. Yang dimaksud oleh Nurcholish dengan sekularisasi⁶ - istilah yang sangat “menghebohkan” ini- bukan penerapan sekularisme, melainkan setiap “perkembangan yang membebaskan”, atau “menduniawikan” nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk “mengukhrawikan”-nya. Dengan demikian, kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai dihadapan kenyataan-kenyataan material, moral maupun historis, menjadi sifat kaum muslim.⁷ Rasionalisasi

⁵ Budhy Munawwar-Rachman, *op. cit.*, hlm. 5

⁶ Penjelasan lebih rinci tentang hal ini, bisa ditelusuri dalam buku Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemic*, Jakarta: Graffiti Frees, 1993.

⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1988, hlm. 207.

yang berkonotasi berpikir ilmiah dimungkinkan apabila dunia sebagai obyek pemikiran ilmiah dibebaskan dari mitos-mitos yang mengsakralkannya. Dengan demikian, ia dapat ditundukkan pada dan direkayasa bagi kepentingan manusia. Desakralisasi, demitologisasi, atau sekularisasi, mengimplisitkan “devaluasi radikal” terhadap obyek-obyek mitologi: diturunkannya nilai-nilai sakral menjadi obyek yang hanya mengandung kegunaan nilai praktis saja.⁸

Dalam kehidupan politik, Nurcholish pun lebih memikirkan segi nilai-nilai perpolitikan, bukan tingkat kelembagaan seperti partai atau negara. Ia banyak berbicara tentang nilai-nilai yang dipandang universal, seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu, dielaborasi dengan berpijak pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks Indonesia, Nurcholish menerjemahkan dengan ungkapan yang sangat terkenal “*Islam Yes, Partai Islam, No!*”⁹ Dengan begitu, wajar bila Nurcholish menolak konsep “negara Islam” seperti pernah diperjuangkan oleh Masyumi pada masa Orde Lama dengan sosok Mohammad Natsir sebagai pemimpinnya yang

⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, hlm. Xxxviii.

⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian..., op. cit.*, 205.

sangat berpengaruh. Karena perjuangan seperti itu telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis, ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai identik dengan Islam itu sendiri.

Kecuali itu, gagasan “sekularisasi Nurcholish Madjid, yang dalam pengertian substatifnya menghasilkan penolakan terhadap partai Islam dan konsep negara Islam, tampaknya menjadi isu sentral sekaligus menghebohkan di awal tahun 1970-an.¹⁰ Ketika itu, tak sedikitpun Cak Nur-demikian panggilan akrabnya-berniat untuk bikin heboh. Agaknya, menurut analisis Dawam Rahardjo, situasi politiklah yang melatarbelakangi berbagai reaksi yang muncul.¹¹ Waktu itu, masih diperjuangkan rehabilitasi Masyumi, disamping yang lain, seperti PSI dan

¹⁰ Istilah ‘sekularisasi’ itulah yang akhirnya mengundang kontroversial, dan karena kesimpangsiuran pengertian istilah itu, maka tidak kurang dari 100 tulisan pada tahun 1970-an telah terbit menyambut gagasan Nurcholish Madjid melalui surat kabar *Abadi*, *Kompas*, *Mercu Suar*, *Indonesia Raya*, majalah *Panji Masyarakat*, *Angkatan Baru*, *Mimbar Demokrasi*, *Forum*, *Tempo*, dan lain sebagainya. Lihat Nurcholish Madjid yang berjudul “Sekularisasi Ditinjau Kembali” dalam buku *Islam Kemodernan...*, *op. cit.*, hlm. 259.

¹¹ Lihat M. Dawam Rahardjo dalam “Kata Pengantar Editorial”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 3/Vol. VI/tahun 1995, hlm. 2

Murba. Dan posisi HMI, sebagai salah satu pendukung Sekretariat Bersama Golongan Karya (Sekber Golkar), menjadi krusial menjelang pemilu. Kecenderungan pimpinan HMI pada waktu itu adalah mengambil sikap independen, tidak hanya terhadap partai-partai Islam, tetapi juga terhadap semua partai. Dan orang melihat sikap HMI itu sangat menguntungkan Golkar. Karena itu, pemikiran “sekularisasi” Cak Nur di awal tahun 1970-an yang disambut dengan penuh kontroversial tersebut menjadi sangat politis.

Menurut analisis Komaruddin Hidayat, Jargon desakralisasi politik yang amat terkenal dari Cak Nur itu: “*Islam Yes, Part a! Islam No*”, secara kontekstual, bukan teologis -doktrinal- bisa berarti bahwa Cak Nur telah melakukan dekonstruksi terhadap ideologi Islam yang telah begitu mengental.¹² Dan tentu, Jurus Cak Nur dan kawan-kawan ini sudah tentu sangat mengecewakan dan melukai para tokoh Islam tua yang justru tengah berjuang untuk menghidupkan kembali Partai Islam (Masyumi).

Dan apakah karena kebetulan seaspirasi, ataukah karena pengaruh pemikiran Cak Nur dan kawan-kawan, yang jelas pemerintah Orde Baru melakukan “de-ideologi” partai Islam, dan

¹² Komaruddin Hidayat, “Pembaruan Islam: Dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi” dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*, No.3/Vol. VI/tahun 1995, hlm. 3.

kemudian diganti dengan Pancasila sebagai satu-satunya azas seluruh orsospol. Secara kultural, hal ini berimplikasi terhadap munculnya dakwah dan suasana ke-Islaman yang lebih leluasa, hingar bingar, ramah dan memperjuangkan Islam tidak selalu harus dikaitkan dengan keharusan memasuki partai atau organisasi Islam. Pendeknya, orang tidak takut menyatakan ke-Islamannya, dan bahkan semua kekuatan politik yang ada merasa berkepentingan untuk diakui teman umat Islam.

Tetapi dalam waktu yang sama, dengan diterimanya Pancasila sebagai satu-satunya azas orsospol, terasa sekali bahwa posisi negara semakin menguat hingga hampir tak ada lagi ruang bagi kekuatan politik rakyat sebagai ideologi kritik terhadap negara. Dan ini barangkali adalah ongkos politik yang harus ditanggung oleh kawan-kawan pembaharu yang dimotori oleh Cak Nur.

B. Makna Penolakan Cak Nur tentang Konsep Negara Islam

Salah satu persoalan krusial yang telah cukup lama memancing debat dan kontroversi, baik di dalam literatur-literatur pemikiran ke-Islaman sendiri maupun dalam kajian politik mengenai Islam dalam dinamika kekuasaan, adalah persoalan bagaimana menata hubungan antara agama dan politik, terutama yang berkaitan dengan ideologi negara berlabel “Islam”. Masalah ini muncul karena sempat menguat anggapan di sebagian anggota masyarakat bahwa, kelompok Islam tetap menyimpan niat terselubung untuk menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam. Secara historis, anggapan ini cukup bisa dimengerti mengingat betapa tajamnya perbedaan yang pernah muncul antara kubu pendukung “Islam politik” dengan kubu “nasionalis sekuler” dalam sejarah perpolitik di tanah air.

Peta persoalan semacam ini oleh kalangan intelektual Muslim di tanah air, coba diamati, dikaji dan disikapi sesuai dengan perspektif ke-Islaman mereka masing-masing. Nurcholish Madjid, bisa dibilang merupakan salah satu tokoh intelektual Islam terkemuka di tanah air yang pernah berupaya mencari pijakan moral-teologis; Bagaimana sesungguhnya Islam bisa “dibumikan” sebagai ajaran moral yang mampu memberikan

makna di dalam proses perubahan politik yang tengah berlangsung dalam dinamika politik bangsa. Salah satu isu pokok yang menjadi wacana (*discourse*) yang menarik dalam persoalan ini adalah, bagaimana kaitan Islam dengan negara; atau bagaimana konsep Islam tentang negara.

Tepatnya pada masa awal Orde Baru, Nurcholish Madjid telah memberikan kontribusi pemikiran penting menyangkut kedudukan negara di mata Islam. Dalam artikelnya tahun 1972, dia mengkritik ide “Negara Islam” sebagai “apologi” terhadap ajaran Islam. Menurutnya, apa yang disebut dengan “negara Islam” sebenarnya tidak dikenal dalam sejarah. Buktinya, Nabi Muhammad sendiri baru dimakamkan tiga hari setelah wafat, akibatnya umat ribut soal suksesi. Karena pola suksesi yang tidak jelas, maka yang terjadi adalah ketidakjelasan. Dengan demikian, masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam.¹³

Gagasan penolakan Nurcholsih Madjid terhadap konsep negara Islam bertolak dari pengertian “hakikat” Islam itu sendiri. Nurcholish kemudian menulis:

... arti apresiasi ketuhanan atau pengalaman keagamaan yang menyangkut

¹³ Baca: Tempo, edisi 2 Desember 1984, hlm. 14-15.

nilai pribadi yang paling dalam... penghayatan agama itu sangat individual, ia harus tumbuh dari pilihan mereka... ia tersimpan secara sempurna dalam lubuk hati atau budi nurani seseorang... tujuan Islam yang sempurna ialah membina pribadi, bersifat individual, dan tidak ada hubungan langsung antara Islam dengan *an sich* dengan negara sebagai lembaga kekuasaan. Karenanya, pikiran yang mengidiologisasikan Islam “merupakan pengakuan tidak langsung akan lebih pentingnya aspek-aspek politik atau lainnya ketimbang aspek spiritual”.¹⁴

Mengenai munculnya gagasan negara Islam atau Islam sebagai negara, menurut Nurcholish Madjid, tidak lain merupakan kecenderungan apologetis.¹⁵

Apologi ini muncul dari dua kecenderungan. *Pertama*, banyak umat Islam percaya bahwa Islam bukan agama seperti Kristen, Hindu dan Budha, yang banyak berkaitan dengan aspek-aspek spiritual. Islam adalah agama *al-din* (tanpa terjemahan) yang mencakup seluruh aspek kehidupan: politik, ekonomi,

243. ¹⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian... op. cit.*, hlm.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 253.

kemasyarakatan, budaya dan lain-lain, dan karena itu Islam mirip dengan ideologi modern Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain sebagainya. *Kedua*, beberapa kaum muslimin banyak yang dipengaruhi oleh pemikiran “legalisme”, yakni apresiasi serba legalis kepada Islam, artinya Islam dipandang semata-mata sebagai struktur dan kumpulan hukum. Jadi, konsep negara Islam dalam pandangan Nurcholish adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama. Negara merupakan segi kehidupan duniawi yang dimensinya rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah segi lain yang dimensinya spiritual dan pribadi. Karena itu, tidak heran bila Nurcholish menolak bila Islam dipandang sebagai ideologi. Sebab, pandangan langsung kepada Islam sebagai ideologi bisa berarti merendahkan agama itu setaraf dengan berbagai ideologi yang ada di dunia.¹⁶ Untuk lebih jelasnya, Nurcholish Madjid memberikan argumen:

Istilah “negara Islam” seperti Republik Islam memang baru muncul setelah Pakistan. Tak ada spontanitas penamaan begitu dari umat Islam sejak awal. Yang secara spontan ada ialah negara *Umawiyah*, *‘Abbasiyah*. Itu rezim, tapi Islam itu

¹⁶ Nurcholish Madjid, “Cita-cita Politik Kita” dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (peny.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Lappenas, 1983, hlm. 4.

taken for granted sebagai sumber nilai dan etik. Sama seperti tak ada sebutan kerajaan Hindu Majapahit, tapi Majapahit saja, walaupun didirikan oleh orang Hindu dengan etika Hindu. Jadi, kalau pun ada sebutan negara Islam, itu lebih dalam pengertian bahwa penunjangnya masyarakat Islam.

Penggunaan istilah negara Islam bagi Pakistan merupakan jawaban terhadap kebutuhan. Dulu *subcontinent* (India) dikuasai orang Islam, padahal mayoritas penduduknya Hindu. Maksud saya, ketika Inggris datang, logis jika sebagai *rulling elite*, orang Islam melawan. Orang Hindu tak begitu kuat resist ensinya, bahkan bekerja bagi mereka tak ada bedanya dikuasai orang Islam atau Inggris.

Ketika India merdeka tahun 1947, orang Islam sadar bahwa tak mungkin lagi berkuasa, karena dari segi pendidikan saja kalah dari orang Hindu. Secara psikologis bisa dimengerti kalau akhirnya mereka merasa perlu mendirikan negara sendiri. Islam lalu dipakai sebagai wujud identifikasi nasional, sehingga Pakistan kemudian disebut sebagai negara Islam. Waktu itu sedang berkecamuk perlawanan kepada imperialisme, kolonialisme, dan di mana-mana muncul identifikasi kenasionalan secara Islam, termasuk

Indonesia.¹⁷

Selanjutnya, Nurcholish berpendapat, bahwa eksistensi negara nasional tidak menjadi persoalan. Tidak ada hubungan kontradiktif antara negara nasional dengan visi ke-Islaman, sebab itu sudah menjadi keharusan sejarah. Pada faktanya, kini tidak mungkin memaksakan suatu bentuk negara universal yang meliputi seluruh dunia Islam. Nurcholish menandakan, nasionalisme memang pernah tampil menjadi semacam saingan agama, karena nasionalisme menjadi pusat pandangan hidup. Lebih jauh Nurcholish berpendapat:

Menurutnya, nasionalisme sebagai paham yang sentral jelas tidak dapat diterima, tetapi seorang muslim menjadi nasionalis adalah tidak apa-apa. Yang ditentang Islam bukanlah nasionalisme, tetapi chauvinisme atau fasisme. Kesemuanya itu menunjukkan bahwa eksistensi negara nasional adalah absah. Nurcholish pada akhirnya menandakan, umat Islam tidak perlu menuntut negara atau pemerintah ini menjadi negara atau pemerintah Islam. Baginya, yang penting adalah isi substansinya, bukan bentuk formalnya.¹⁸

¹⁷ lihat Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 157-158.

¹⁸ Nurcholish Madjid, "Suatu Tatapan terhadap Masa

Tentu saja, pendapat Nurcholish yang semacam itu telah memicu kritik dari umat Islam yang taat, termasuk dari teman dekat Nurcholish Madjid sendiri, yakni Endang Saifuddin Anshari dan HM. Rasyidi. Menurut Anshari, adalah benar menyatakan bahwa al-Qur'an tidak menyebutkan "negara Islam" atau *Daulah Islamiyah*, tetapi menolak bahwa al-Qur'an mencakup prinsip-prinsip pemerintahan dan masyarakat sungguh merupakan distorsi yang besar.¹⁹ Ia setuju bahwa pada dasarnya Islam bukan ideology tetapi merujuk pada ideologi Islam, dimungkinkan yakni sebagai ideologi yang berorientasikan dan didasarkan pada Islam. Ideologi Islam tidak identik dengan Islam itu sendiri. Sebagai perbandingan, Islam bukanlah filsafat, tetapi ada filsafat Islam, yakni filsafat yang berorientasi pada Islam; hal yang sama, filsafat Islam tidak identik dengan Islam itu sendiri.

Sementara, menanggapi pendapat Nurcholish Madjid bahwa konsep "negara Islam" merupakan distorsi terhadap hubungan

Depan Politik Indonesia", dalam *Prisma*, edisi ekstra, 1984, hlm. 31.

¹⁹ Endang Saifuddin Anshary, *Kritik atas Paham dan Gerakan "Pembaharuan"* Drs. Nurcholish Madjid, Bandung: Bulan Sabit, 1973, hlm. 74. Lihat pula Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Jalan: Respon Intelektual Indonesia terhadap Konsep Demokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hlm. 62.

proporsional antara negara dan agama, HM. Rasyidi mengatakan bahwa pendapat tersebut bukanlah pendapat orang yang mempercayai al-Qur'an, tetapi lebih merupakan pandangan Kristiani. Menurut Rasyidi, Madjid tampaknya tidak mengingat prinsip-prinsip politik dalam Islam, seperti musyawarah, aturan-aturan hukum, persamaan hak warga negara, kebebasan beragama, kerjasama internasional, pemerataan kesejahteraan dalam masyarakat dan hukuman bagi perbuatan kriminal. Yang dijelaskan Madjid tentang distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama, lanjut Rasyidi, sebenarnya lebih dekat kepada "Negara Kepausan Roma". Madjid, karena itu, agaknya tidak mengetahui sejarah Nabi Muhammad SAW, Abu Bakar, Umar, dan kalau tidak, ia tidak mengerti sejarah, namun ia menyampaikan pandangan yang menyimpang pada masyarakatnya yang tidak mempunyai pengetahuan luas tentang tradisi Islam.²⁰

Sekalipun gagasan Nurcholish Madjid tentang "tidak adanya konsep negara Islam" cukup mendapat respon yang negatif dari banyak pihak, namun tidak sedikit pula tokoh di tanah air yang memberikan dukungannya terhadap konsep Nurcholish Madjid itu. Sebut saja misalnya Abdurrahman Wahid, atau yang lebih dikenal

²⁰ M. Rasyidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972, hlm. 81-82.

dengan julukan “Gus Dur”. Menurut Gus Dur,²¹ Islam sama sekali tidak memiliki konsep tentang bentuk negara. Yang penting bagi Islam adalah etik kemasyarakatan. Dalam persoalan yang paling pokok yakni suksesi kekuasaan, ternyata Islam tidak mengenal konsep pemerintahan yang definitif (tetap), terkadang memakai istilah *istikhlaf*, *bai’at*, dan *ahl-halli wal aqdi*. Ini menurut Gus Dur menunjukkan kalau Islam memiliki konsep yang baku, pastilah tidak akan terjadi bentuk yang sedemikian beragam.

Memang, siapa pun akan segera memberikan respon yang berlebihan ketika mendapati ada pikiran-pikiran “baru” yang muncul, lebih-lebih bila pemikiran baru tersebut dianggap “melawan arus” dari perjuangan politik yang sedang berkembang di masyarakat. Sebab, perlu diketahui bahwa pikiran Nurcholish Madjid yang telah berani berkesimpulan bahwa tidak ada konsep baku dari Islam tentang negara itu mengemuka justru disaat-saat umat sedang menuntut kepada pemerintah untuk merehabilitasi Masyumi-sebuah partai politik Islam yang pernah berkembang di tanah air-yang diantara ideologisasi partainya adalah menuntut dicantumkan “Islam” resmi sebagai ideologi

²¹ Abdurrahman Wahid, “Merumuskan hubungan Ideologi Nasional dan Agama”, dalam majalah *Aula*, edisi Mei, 1985, hlm. 10.

negara.

Oleh karena itu, guna bisa memahami lebih jauh tentang keabsahan argumen penolakan Nurcholih Madjid terhadap gagasan mewujudkan “negara Islam” di atas, kita perlu menengok kembali terhadap sejarah sosial pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, terutama yang dimotori oleh Nurcholis Madjid pada era 1970-an.

Menurut analisis Komaruddin Hidayat, semangat dari pembaruan dalam slam yang menyeruak kembali ke permukaan pada era 1970-an tersebut sebenarnya adalah upaya revitalisasi peran Islam dalam proses transformasi sosial. Buktinya, jika kita menyimak kembali pikiran-pikiran Nurcholish Madjid kala itu, menyebut bahwa pembaruan itu harus dimulai dari pemahaman dan penghayatan tauhid: bahwa seorang muslim tidak dibenarkan menyembah dan nensucikan obyek apa pun kecuali Allah. Selain Allah adalah profan, tidak suci, idak sakral, dan karenanya seorang muslim hendaknya memandang urusan dunia ini “ke bawah”.²²

Dalam konteks politik, pandangan Cak Nur tentang tauhid yang radikal tersebut sekaligus juga merupakan kritik terhadap perilaku umat Islam kala itu, yang dinilai sudah “mensakralkan” partai Islam. Para tokoh partai, waktu itu,

²² Komaruddin Hidayat, “Pembaruan Islam... *op. cit.*, hlm. 3

berpandangan bahwa secara ideologis-emosional, satu-satunya cara membela Islam adalah dengan jalan masuk dan memperjuangkan partai Islam dan “negara Islam”. Sementara, dalam pandangan Cak Nur, kehidupan partai Islam kala itu tidak lagi mencerminkan dan memperjuangkan aspirasi Islam.

Dari alur argumen inilah, maka muncullah jargon desakralisasi politik yang amat terkenal itu: “*Islam Yes, Partai Islam No*”. Di tengah jargon ini, Cak Nur-secara kontekstual, bukan teologis-doktrinal- mencoba melakukan idekonstruksi terhadap ideologi Islam yang telah begitu mengental. Jurus Cak Nur dan kawan-kawan kala itu sudah tentu sangat mengecewakan dan melukai para tokoh Islam tua yang justru tengah berjuang untuk menghidupkan kembali Partai Islam (Masyumi).

Dari sudut pandang filsafat politik meminjam analisis Mulyadhi Kartanegara, mengemukakan bahwa pemikiran Nurcholish Madjid bertumpu pada etika filsafat *realisme*. Bagi penganut paham ini, pembaharuan harus didasarkan pertama pada realitas, kenyataan yang ada (*das sein*) dan baru kemudian pada ajaran-ajaran yang normatif (*das sollen*). Menurut pemikiran ini, ajaran-ajaran agama yang normatif dan ideal harus disesuaikan penafsirannya dengan keadaan/realitas yang ada, dan bukan

sebagaimana kaum idealis yang ingin mengubah keadaan sesuai dengan ajaran-ajaran yang ideal tadi. Jamaluddin al-Afghani dan juga Iqbal, dengan pahamnya Pan Islamisme, adalah contoh-contoh kaum idealis yang rasional dan telah berhasil merumuskan pikiran-pikirannya secara baik dan menggugah. Tapi mereka tidak cukup realistis, sehingga gagasan-gagasan mereka sulit untuk diterapkan.²³

Mungkin belajar dari kegagalan-kegagalan para pendahulunya, Nurcholish Madjid akhirnya mengubah taktik perjuangannya. Itulah sebabnya ia menerima Pancasila sebagai dasar negara yang dianggapnya sebagai filsafat politik, yang mengatur tata cara bernegara, tapi bukan tata cara beragama. Penerimaannya ini didasarkan pada filsafat etik “realisme”. Dan sikap yang begini ini sudah barang tentu akan bentrok dengan kaum idealis yang mengatakan bahwa Islam punya pandangan totalitas yang tidak memisahkan urusan agama dan politik. Perjuangan kaum idealis adalah bagaimana membangun sebuah negara yang berdasarkan Islam, yang ternyata dalam kancah sejarah Indonesia seringkali mengalami kegagalan. Bagi Nurcholish Madjid,

²³ Mulyadhi Kartanegara, “Dasar-dasar Pemikiran Cak Nur”, dalam Jalaluddin Rakhmat, et all, *Tharekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembaharu sampai Guru Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 234.

pertanyaan utamanya bukanlah bagaimana mengubah negara Pancasila ini menjadi negara berdasarkan pada ajaran Islam, tapi apa dan bagaimana umat Islam bisa memberikan sumbangannya terhadap pembangunan bangsa yang mayoritas Islam.

Memang, konsep tentang negara Islam merupakan sebuah cita-cita universal yang sangat ideal dan menjadi harapan bagi setiap kaum muslimin. Karena ajaran Islam adalah yang terbaik bagi mereka yang menginginkan tegaknya tatanan masyarakat yang adil, damai, dan sejahtera. Namun, dalam implementasinya membutuhkan interpretasi yang lebih sosiologis dan aplikatif, serta fleksibel terhadap dimensi kultural masyarakatnya. Di samping itu, yang paling penting adalah sikap keteladanan para negarawan muslim sebagai *prime mover* dalam menegakkan mekanisme negara sejalan dengan moralitas atau etika Islam. Karena mengingat tingkat pemikiran masyarakat kita baru berada pada tahap simbolik, yakni mereka lebih menekankan perilaku dan praktek para pemimpin daripada gagasan dan ide besar para pemimpin negara. Maka dalam kaitan ini yang menjadi masalah adalah apakah ide tentang negara Islam itu masih dapat untuk diperjuangkan oleh masyarakat muslim dalam konteks perkembangan kontemporer masyarakat Indonesia dewasa ini, dimana setting sosial

masyarakat Indonesia telah bergeser dari era agraris ke era industrialis ? Bahwa masyarakat yang hidup di era industrialis cenderung menggunakan pendekatan yang rasional, empiris, realistik, profesional, atau semua ukuran serba positif dan pragmatis.

Oleh karena itu, menarik analisis yang pernah dibuat oleh Kuntowijoyo. Menurutnya, saat ini umat Islam Indonesia telah bergeser dari tahap konsepsi masyarakat Islam yang Utopia dan ideologis ke tahap masyarakat Islam yang idea.²⁴ Selengkapnya akan dikutip sebagai berikut:

Dalam periode Utopia, para pemimpin bermaksud untuk mendirikan negara Islam berdasarkan apa yang kita inginkan, tanpa melihat kondisi obyektif kita. Kita punya kesatuan yang mitis. Kartosuwiryo dulu juga punya pikiran yang tidak obyektif terhadap umat. Ia menggambarkan umat sebagai umat mitis yang akan menjadi realitas umat tetapi ternyata tidak.

Pada periode Islam sebagai ideologi, Masjumi menginginkan negara Islam teokrasi yang demokratis. Negara Islam seperti itu sebenarnya tidak perlu menakutkan. Tetapi melalui proses sejarah dengan interpretasi yang bermacam-macam menjadi menakutkan. Lalu orang menjadi sangat fobi dengan ideologi.

²⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1997, hlm. 24.

Periode semacam itu sudah berlalu. Perubahan sejarah menghendaki bahwa ideologi seperti yang dinyatakan Masjumi dulu mungkin tidak lagi relevan dalam kondisi objektif sejarah. Bukan tidak relevan dengan kebenaran.

Periode idea. Dulu pada periode ideologi orang tidak tahu persis bagaimana tatanan ekonomi, tatanan negara, dan lain-lain. Orang tidak tahu secara detail apa yang dikehendaki setelah ada negara Islam. Sekarang Islam menjadi idea, maka kita kenal ekonomi Islam, universitas Islam, dan sebagainya. Jadi ideologi yang kita anggap tunggal dan utuh dan kita yakini betul, ternyata tidak bisa bertahan lagi setelah sekarang ada proses spesialisasi ilmu pengetahuan.²⁵

Lebih lanjut Kuntowijoyo menegaskan “dalam keadaan sekarang tidak cukup hanya menyatakan Islam sebagai ideologi. Kita juga perlu ide Islam tentang etika, estetika, pemikiran filsafat, dan lain-lain. Ini tidak bisa tercakup oleh Islam sebagai ideologi, melainkan Islam sebagai ide.

Memahami pemikiran Kuntowijoyo tersebut, tampaknya yang lebih tepat bagi masyarakat Indonesia kontemporer adalah bukanlah negara Islam sebagai sebuah dasar, tetapi adanya visi tentang pengembangan

²⁵ *Ibid.*, hlm. 26.

masyarakat Islam. Atau dalam bahasa Cak Nur, pertanyaan yang penting bukanlah bagaimana mengubah negara Pancasila ini menjadi negara berdasarkan pada ajaran Islam, tapi apa dan bagaimana umat Islam bisa memberikan sumbangannya terhadap pembangunan bangsa yang mayoritas Islam.

Kemudian uraikan berikut ini, akan mencoba menganalisis pemikiran politik Nurcholish Madjid di atas dari sudut paradigma politik Islam, sebagai-mana ditiorisasikan oleh Din Syamsuddin dalam bab ke-2.²⁶ Menurut Din, ada tiga paradigma di kalangan para pemikir politik Islam dalam memandang konsep tentang negara: *Pertama*, antara skripturalistik dan rasionalistik. *Kedua*, antara idealistik dan realistik, dan *ketiga*, antara formalistik dan substantivisik.

Saya hanya akan memanfaatkan dua paradigma dari ketiga tawaran paradigma di atas sebagai pijakan teoritik untuk menganalisis pemikiran politik Nurcholish Madjid, yaitu: *Pertama*, antara paradigma idealistik dan realistik. Pendekatan pertama cenderung melakukan idealisasi terhadap sistem pemerintahan dengan menawarkan nilai-nilai Islam yang ideal. Termasuk dalam kecenderungan ini adalah konsepsi negara

²⁶ Lihat Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No.2/Vol. IV/tahun 1993, hlm. 8-9.

yang bersifat filosofis seperti dikemukakan oleh filsuf-filsuf seperti al-farabi dan al-ikhwan al-Safa. Para filsuf ini mengajukan suatu bentuk negara ideal yang disebut dengan *al-madinah al-fadilah* (negara utama). Namun konsepsi yang bersifat filosofis ini tidak pernah menjadi kenyataan dalam sejarah. Maka termasuk menggunakan pendekatan idealistik ini adalah tuntutan ideologis Masyumi yang hendak memperjuangkan “negara Islam” di Republik ini, walau akhirnya gagal.

Jika kaum idealis cenderung menolak format kenegaraan yang ada, kaum realis cenderung untuk menerimanya. Para pemikir Sunni, seperti al-Mawardi dan al-Ghazali, sebagaimana dikemukakan dalam bab ke-2 di atas, dapat dikategorikan ke dalam kelompok ini, karena orientasi mereka yang bersifat realistik terhadap kenyataan politik. Ada dua kemungkinan implikasi politik dari pemikir politik realistik, yaitu melegitimasi kekuasaan atau mengoreksinya tapi lewat pemberian isyarat pesan moral. Yang pertama dilakukan al-Mawardi, dan yang kedua dilakukan al-Ghazali.²⁷ Nah, Nurcholish Madjid dalam merespon persoalan politik kala itu, dengan belajar dari kegagalan para pendahulunya, nampaknya ia cenderung

²⁷ *Ibid.*, hlm. 9.

menggunakan pendekatan “realistik” ketimbang “idealistik”, sehingga tidak terlalu aneh bila kemudian ia menerima secara final bentuk “negara nasional” yang ada sampai sekarang ini. Sehingga wajar, manakala pemikiran politik Nurcholish Madjid dan kawan-kawan pendukungnya yang menganut azas etika filsafat “realistik” itu, selalu dan akan terus berseberangan dengan kelompok pemikir Islam “idealisis” yang selalu akan memperjuangkan berdirinya “negara Islam”.

Paradigma selanjutnya adalah antara formalistik dan substantivistik. Sesuai dengan arti kata kedua istilah itu, pendekatan formalistik cenderung mementingkan bentuk dari pada isi. Pendekatan ini akan menampilkan konsep tentang negara dengan simbolisme keagamaan, seperti tampak pada model “negara Islam” atau partai Islam. Pendekatan substantivistik, sebaliknya, cenderung menekankan isi dari pada bentuk atau format dari negara itu, tapi memusatkan perhatian kepada bagaimana mengisinya dengan etika dan moralitas agama. Dan seperti sudah sering diungkapkan, bahwa paradigma yang *diugemi* oleh Nurcholish dalam mengartikulasikan suara politiknya di tanah air adalah selalu menggunakan paradigma “*substantivistik*” melihat sesuatu tidak dari bentuk lahiriyahnya, tetapi dari sudut nilai

intrinsik yang melekat di dalamnya. Misalnya, Nurcholish pernah mengaitkan persoalan *civil religion* di Amerika itu dengan pengaruh Islam terhadap Pancasila di Indonesia.

“....Sebutlah Pancasila itu non-Islam. Tapi umat Islam sekarang mengisinya dengan Islam. Contohnya musyawarah. Musyawarah itu ‘kan perintah al-Qur’an. Orang Kristen juga mengatakan kita juga harus musyawarah, tanpa mengatakan itu nilai Islam. Nah, itu yang kita maksud, bahwa Indonesia itu Muslim dalam arti etika. Etikanya itu Islam. Tapi tak perlu kita beri label Islam. Untuk Apa? Pak Idham Cholid dulu mengatakan, lebih baik minyak samin cap babi daripada minyak babi cap onta”.²⁸

Dari sini jelas sekali, bahwa dalam kehidupan politik Cak Nur lebih memikirkan segi nilai-nilai perpolitikan, bukan tingkat kelembagaan seperti partai atau negara. Makanya ia banyak berbicara tentang nilai-nilai yang dipandang universal, seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu, dielaborasi dengan berpijak pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks Indonesia, Nurcholish menerjemahkan dengan ungkapan yang sangat

²⁸ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, *op. cit.*, hlm, 110,

terkenal "*Islam Yes, Partai Islam, No!*"²⁹ Dengan begitu, wajar bila Nurcholish menolak konsep "negara Islam" seperti pernah diperjuangkan oleh Masyumi pada masa Orde Lama dengan sosok Mohammad Natsir sebagai pemimpinnya yang sangat berpengaruh. Karena perjuangan seperti itu telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis, ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai identik dengan Islam itu sendiri.

Sementara itu, tentang integrasi ke-Islaman dengan ke-Indonesiaan, atau meminjam istilah Gus Dur, "pribumisasi Islam", Nurcholish juga mempunyai pandangan yang mirip. Elaborasi yang dilakukannya tergambar jelas lewat gagasan integrasi ke-Islaman dan keindonesiaan. Menurutnya, sekalipun nilai-nilai dan ajaran Islam itu bersifat universal, namun pelaksanaan ajarannya itu menuntut pengetahuan dan pemahaman tentang lingkungan sosio-kultural masyarakat Indonesia secara integral. Lebih jauh Nurcholish Madjid menuturkan:

Kita sebagai kaum Muslim Indonesia setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam juga meyakini hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kita kini

²⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan...*, *op. cit.*, hlm.

dan di sini sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutannya. Penyelesaian yang kita berikan atas persoalan kita di sini dalam kaitannya dengan kewajiban melaksanakan ajaran Tuhan sangat boleh jadi sangat tidak sama dengan penyelesaian yang diberikan oleh bangsa muslim lain atas masalah-masalah mereka, karena itu juga tidak dapat ditiru, meskipun bertitik tolak dari nilai universal yang sama yaitu Islam... Argumen tersebut hanya berarti penegasan bahwa memang sungguh-sungguh ada pola penyelesaian setempat untuk masalah setempat tanpa kehilangan benang merah kesamaan universal antara seluruh kaum muslim di muka bumi. Dan pula, penyelesaian setempat untuk masalah setempat adalah seluruhnya absah dan sepenuhnya Islami.³⁰

Pandangan di atas sangat jelas menunjukkan bahwa integrasi Ke-Islaman dengan keindonesiaan dapat ditangani secara konsepsional oleh visi kaum neo-modernis semisal Nurcholish Madjid. Sebab, ini berbeda sekali dengan visi yang dibangun kalangan neo-fundament alis yang menghendaki diterapkannya secara sempurna doktrin-doktrin Islam, namun tidak dibarengi dengan kerangka konsep yang

³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam doktrin..., op. cit.*, hlm. ixii-ixxiv.

jas. Tidak mengherankan manakala sejak dini kalangan neo-modernis sudah skeptis terhadap masa depan fundamente alisme.

Elaborasi Nurcholish atas integrasi Ke-Islaman dan keindonesiaan semakin konkret ketika ia menjelaskan hubungan Islam dan ideologi Pancasila. Nurcholish Madjid berpendapat bahwa kaum muslim Indonesia dapat menerima Pancasila dan UUD 1945 itu dengan pertimbangan yang jelas. Kedudukan Pancasila dan UUD 1945 sebenarnya mirip dengan kedudukan serta fungsi dokumen politik pertama dalam sejarah Islam, yaitu Piagam Madinah. Selanjutnya, ia menyatakan sebanding dengan sikap kaum muslim Indonesia dalam menerima Pancasila dan UUD 1945, orang-orang muslim yang dipimpin Rasulullah saw itu menerima Konstitusi Madinah adalah juga atas pertimbangan nilai-nilainya yang dibenarkan oleh Islam dan fungsinya sebagai kesepakatan antar golongan untuk membangun masyarakat politik bersama.³¹

Dalam konteks Indonesia, memang Nurcholish sering meng-analogkan Pancasila dengan Piagam Madinah, yaitu sebagai sama-sama suatu *common platform* antar berbagai macam kelompok masyarakat dan agama,

³¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian...*, *op. cit.*, hlm.

walaupun Pancasila itu sebagai etika bangsa baru mantap pada tingkat formal-konstitusional, tapi peragian yang bisa diperoleh dari berbagai sumber-termasuk sumber Islam-akan memperkaya proses pengisian etika politik Pancasila. Selanjutnya Nurcholsih Madjid menuturkan:

Ada sumber-sumber pandangan etis yang meluas dan dominan, yang secara sangat potensial bisa menjadi rasi pandangan etis bangsa secara keseluruhan, dan yang bisa dijadikan bahan pengisian wadah etika Pancasila. Yaitu pertama, etika kebangsaan Indonesia yang perwujudan paling baiknya dan penampakan paling dinamisnya ialah bangsa Indonesia; kedua, etika kemodernan yang merupakan akibat langsung keberadaan kita di abad modern....; ketiga, etika Islam yang sebagai anutan rakyat merupakan agama yang paling luas menyebar di tanah air, dan yang peranannya diakui oleh para ahli sebagai perata jalan untuk tumbuhnya paham-paham maju dan modern di kalangan rakyat kita, khususnya dalam bentuk paham persamaan manusia (egalitarianisme) dan pengakuan serta penghargaan kepada adanya hak-hak pribadi, selain paham hidup menurut aturan dan hukum (pengaruh langsung sistem

syari'ah), dan *weltanschauung* yang lebih bebas dari takhayul.³²

Menurut Nurcholish Madjid, bunyi naskah Piagam Madinah yang merupakan salah satu sumber etika-politik Islam itu-sangat menarik untuk dikaji kembali dalam konteks pandangan etika politik modern, ia memuat pokok-pokok pikiran yang dari sudut pandangan kenegaraan modern pun masih terhitung cukup mengagumkan, sebab dalam piagam ini, untuk pertama kali dirumuskanlah gagasan-gagasan yang kini menjadi pandangan hidup politik modern, seperti kebebasan beragama, hak setiap kelompok untuk mengatur hidup sesuai dengan keyakinannya, kemerdekaan hubungan ekonomi antar golongan, dan lain-lain-yang sekarang terumus jelas secara positif dalam deklarasi universal Hak Azasi Manusia. Atau dengan kata lain, yang paling menakjubkan dari semuanya tentang Piagam Madinah ialah: dokumen tersebut memuat, untuk pertama kalinya dalam sejarah, prinsip-prinsip dan kaedah kenegaraan, dan nilai-

³² Nurcholish Madjid, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid dengan Mohammad Roem*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1997, hlm. 75.

nilai kemanusiaan yang sebelumnya tak pernah dikenal umat manusia.³³

Menurut Nurcholish Madjid, gagasan pokok eksperimen politik di Madinah itu ialah, adanya suatu tatanan sosial-politik yang diperintah, tidak oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama. Jadi tidak oleh prinsip-prinsip yang dapat berubah-ubah sejalan dengan kehendak pemimpin, melainkan oleh prinsip-prinsip yang telah dilembagakan dalam dokumen kesepakatan dari semua anggota masyarakat yang dewasa ini disebut dengan “konstitusi Kenegaraan” seperti UUD.³⁴

Atas beberapa pemikiran di atas, Nurcholish tidak merasa risau ketika pemerintah Orde Baru memberlakukan Undang-Undang Keormasan (UU No. 8/1985) yang antara lain menetapkan keharusan pencatuman Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi kemasyarakatan. Ia menepis kekhawatiran sebagian kalangan Islam yang melihat pemberlakuan UU tersebut akan mereduksi peranan agama. Justru dengan itu, pemanfaatan simbolisme formal agama menjadi kurang. Dengan demikian, idenya yang muncul tahun 1970-an dengan slogan “Islam yes, partai Islam

³³ Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 57-58.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 58.

no!” semakin kukuh dan mendapatkan pembenaran.

Lebih dari pada itu, ada elaborasi orisinal lain, yang awalnya mengundang debat publik, namun akhirnya dapat diterima secara umum, yaitu gagasan Nurcholish tentang Pancasila sebagai ideologi terbuka. Menurutnya, Pancasila dan tafsirnya tidak boleh dikuasai oleh kelompok tertentu, sebab itu akan menjadikannya sebagai ideologi tertutup yang nantinya amat berbahaya. Sebaliknya, Pancasila dapat ditafsirkan seluas mungkin sehingga nantinya dapat menjadi *common platform*. Maka dari itu, siapa saja dapat memberikan sumbangan tentang arti Pancasila. Secara lebih rinci, Nurcholish mengemukakan.

Maka kembali kepada kemampuan mewujudkan nilai-nilai luhur atau keberhasilan; menunjukkan komitmen kepadanya, sebagai sumber legitimasi politik tersebut, kemantapan dan keterbukaan itu, menghendaki adanya persepsi kepada Pancasila sebagai ideologi terbuka. Sebagai rumusan tentang cita-cita nasional yang tinggi itu, Pancasila tidak mungkin dibuatkan penjabarannya sekali untuk selamanya. Pelaksanaan nilai-nilai itu akan menyatu dengan proses, dan proses yang progresif (terus menerus membuat kemajuan) hanya terjadi dan dijiwai oleh semangat keterbukaan. Nilai-nilai yang tercantum dalam Pancasila itu, baik masing-

masingnya secara terpisah maupun keseluruhannya secara utuh, jelas sekali mempunyai dimensi yang universal sifatnya. Karena keuniversalnya itu, Pancasila tidak mungkin diwujudkan-nyatakan dengan semangat nativistis atau atavistik. Ia menghendaki kesediaan yang cukup besar dari bangsa Indonesia untuk menimba dari pengalaman manusia sejadid.³⁵

Dengan demikian sebagai konsekuensinya, untuk perkembangan pertumbuhan dan masa depan Indonesia, umat Islam sebagai mayoritas ditantang untuk dapat memberikan kontribusinya secara maksimal. Dan itu hanya bisa dimungkinkan kalau Islam tampil dengan tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif.

Menurut Nurcholish Madjid, hal itu berorientasi pada empat hal. *Pertama*, tawaran kultural itu tidak semata-mata menunjukkan hal-hal yang sempit dan apatis, misalnya dalam format politik atau ideologi semata, tetapi kultural dalam suatu format yang meliputi semua aspek. *Kedua*, Islam yang tampil dengan tawaran kultural harus responsif terhadap tantangan zaman yang terus berubah. *Ketiga*, Islam yang tampil dengan tawaran kultural harus merupakan dialog dengan tuntutan ruang dan waktu. Dalam kasus

³⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan...*, *op. cit.*, hlm.

Indonesia, Islam tentunya harus berdialog dengan tuntutan kongkrit di Indonesia. Untuk itu, Islam di Indonesia sebenarnya sudah mempunyai modalitas yang cukup penting untuk mempertemukannya antara gagasan ke-Islaman dan keindonesiaan. *Keempat*, Islam di Indonesia harus tampil secara inklusif dengan mengakhiri penampilannya yang eksklusif.³⁶

Dari elaborasi-elaborasi Nurcholish di atas jelas menunjukkan adanya komitmen pengembangan misi ke arah menyatunya Islam dalam tubuh bangsa Indonesia. Dengan demikian, ia telah memberikan sumbangan konseptual yang cukup berarti dan mempunyai dampak sosio-politik yang cukup luas, yakni makin, kohesif dan tuntasnya visi ke-Islaman dalam bingkai wawasan kebangsaan.

Maka dari itu, dengan mempertimbangkan dari berbagai analisis sosio-historis dari gagasan pembaharuan Nurcholish Madjid di bidang politik tersebut, bisa diambil kesimpulan bahwa dalam merespon kehidupan politik di tanah air, nampaknya Nurcholish lebih memikirkan nilai-nilai perpolitikannya, bukan pada tingkat kelembagaannya seperti partai atau negara. Maka dari itu, ia banyak bicara tentang nilai-nilai yang dipandang universal, seperti demokrasi,

³⁶ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, *op. cit.*, hlm. 177.

pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu dielaborasi oleh Nurcholish dengan berbijak pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks di tanah air, Nurcholish lalu menerjemahkannya dengan ungkapan yang sangat terkenal itu: *"Islam yes, partai Islam, no!"* Dengan begitu, sesungguhnya wajar saja bila Nurcholish Madjid, seperti dituturkan di atas, menolak konsep "negara Islam" seperti yang pernah diperjuangkan oleh partai Masyumi pada masa Orde Lama dengan sosok M. Natsir sebagai pemimpinnya yang sangat berpengaruh. Karena perjuangan seperti itu telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai "identik" dengan Islam itu sendiri.

C. Nasib Parpol Islam dan Relevansi Ijtihad Politik Cak Nur :

Setelah 40 tahun semenjak dilontarkannya oleh Cak Nur, tepatnya pada 3 Januari 1970, apakah slogan ijtihad politik "Islam Yes, Partai Islam No" tersebut masih relevan, lebih lebih di era multi partai seperti sekarang ini.

Menurut Usep Fathuddin, sahabat Cak Nur yang mantan Ketua Pengurus Besar (PB) Pelajar Islam Indonesia (PII), "Saya katakan, justeru saat inilah makna ucapan itu benar-benar terasa. Lihat saja, sekarang orang-orang Islam tidak hanya ada dalam partai Islam saja. Tetapi telah menyebar ke semua partai politik yang ada. Di Golkar, di PDIP, di partai-partai lainnya, semacam Partai Demokrat, Hanura, maupun Partai Gerindra, banyak tokoh dan intelektual di dalamnya. Ini membuktikan bahwa mereka memahami benar makna "Islam Yes, Partai Islam No!".³⁷

Masih menurut Usep Fathuddin, ada banyak hikmah dari banyaknya intelektual muslim yang sekarang ini aktif di perbagai parpol "sekuler". Mereka jadi luas pemikirannya. Mereka jadi

37

Baca

dalam

<http://www.jakartapress.com/www.php/news/id/10573/Islam-Yes-Partai-Islam-No-Tetap-Jadi-Polemik.jp>

paham benar apa yang harus dilakukan agar umat Islam dapat bersaing di dunia yang semakin kompetitif. Dan inilah sesungguhnya makna paling dalam dari pemikiran Cak Nur. Karena setelah gagal kita menyatukan umat Islam secara fisik. Yang dapat kita lakukan adalah mencoba menyatukan umat Islam dalam kerangka berpikir yang lebih modern. Kerangka berpikir yang bisa beradaptasi dengan kekinian. Alhamdulillah. Sekarang banyak tokoh dan intelektual Islam yang mengerti, memahami semua itu. Dan bila hal ini terus berkembang, kita yakin Islam akan semakin maju. Islam akan semakin berjaya. Dan umat Islam akan mampu bersaing dengan umat lainnya dalam segala bidang.³⁸

Itulah **IRONI** politik, bila melihat fenomena partai Islam dalam sejarah demokrasi di Indonesia. Bagaimana tidak, sejarah politik memperlihatkan nasib partai Islam dalam perjalanan demokrasi Indonesia melalui pemilu kurang menguntungkan. Dalam Pemilu 1955 dari enam parpol Islam yang ikut berlaga yakni Masyumi, NU, PSII, Perti, PPTI, dan AKUI, akumulasi suara yang berhasil diperoleh 43,9 persen dari total suara sah. Perolehan suara tersebut justru semakin kecil dalam pemilu-pemilu berikutnya. Lihat saja pada Pemilu 1971

³⁸ Ibid.

dengan empat partai Islam terkumpul 27,1 persen.

Pun demikian dalam era Orde Baru di mana PPP sebagai satu-satunya partai Islam selama lima kali pemilu (1977, 1982, 1987, 1992, 1997) range suara tidak lebih dari 16-30 persen. Setali tiga uang dengan pemilu-pemilu sebelumnya, Pemilu 1999 terkumpul 17,8 persen dari 16 parpol Islam yang turut berpartisipasi, minus PKB dan PAN yang dalam konsep penulis merupakan partai nasionalis meski berbasis umat Islam.

Dalam Pemilu 2004 lalu, nasib parpol Islam sedikit lebih beruntung dengan 21,17 persen suara dari 5 parpol Islam yang ada. Hal ini tidak lepas dari fenomena PKS dengan perolehan 7,34 persen setelah dalam Pemilu 1999 hanya mencapai 1,36 persen. Kalaupun diakumulasikan dengan PKB dan PAN akumulasi suara ketujuh partai tersebut tidak lebih dari 40 persen.³⁹

Pada pemilu terakhir tahun 2009, nasib parpol Islam tidak lebih baik dari pemilu-pemilu sebelumnya. Secara kasatmata, *positioning* parpol Islam tidak lagi istimewa, bahkan di hadapan pemilih tradisional sendiri. PAN, PPP, dan PKB masih tergolong beruntung karena mampu

³⁹ baca Wahid Abdurrahman dalam http://www.waw-asandigital.com/index.php?option=com_content&task=view&id=27477&Itemid=62.

meloloskan puluhan wakilnya menduduki kursi DPR, kendati tidak sebanding dengan energi yang dikeluarkan.

Yang lebih mengesankan adalah PBR dan PBB. Pada Pemilu 2004, PBR masih memiliki wakil di DPR. Tapi, pada pemilu legislatif tahun 2009 lalu, tidak ada satu pun wakil dari PBR maupun PBB. Sebab, perolehan suara mereka di tingkat nasional tidak memenuhi ketentuan *parliamentary threshold* yang hanya 2,5 persen.

Penyusutan tersebut pada gilirannya menurunkan daya tawar parpol Islam saat pelaksanaan pilpres 8 Juli lalu. Posisi parpol Islam terlihat semakin lemah setelah konflik internal menyeruak ke permukaan seperti yang dialami PAN. Konflik internal parpol berlambang matahari itu jelas tidak bisa dilepaskan dari perolehan kursi di DPR yang jauh dari memuaskan.

Padahal, PAN telah berusaha melakukan pencitraan sebagai partai yang semakin inklusif, tidak seperti pada era kepemimpinan Amien Rais yang dikesankan terlalu condong ke Muhammadiyah.

Kian tipisnya suara parpol Islam, ditambah konflik internal, mengakibatkan posisi parpol Islam hanya mampu menjadi partai lapis kedua (*second party*) -bahkan ada yang sekadar menjadi penggembara- dalam peta koalisi pilpres lalu. Ibarat gerbong kereta api, parpol Islam hanya

menempati kelas ekonomi, bukan kelas bisnis, apalagi VIP.

Fakta ini barangkali yang menyebabkan seorang tokoh kharismatik semacam KH. Cholil Ridwan sampai-sampai melontarkan gagasan "bubarkan saja parpol Islam" :

"Masa depan politik Islam sudah habis. Partai Islam pun tak efektif lagi. Jadi, bubarkan saja partai Islam, lalu bikin partai Islam satu saja. Percuma saja, meskipun berlambang Kakbah, bulan bintang, politik Islam kian pragmatis."

KUTIPAN tersebut berasal dari KH Cholil Ridwan, ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang disampaikan kepada *Sabili* (No 26 Tahun XVI 16 Juli 2009/23 Rajab 1430), majalah Islam bertiras lumayan besar. Nyata sekali kekecewaan KH Cholil Ridwan terhadap partai politik (parpol) Islam.

Apakah bisa mempercayakan aspirasi umat kepada para politisi beragama Islam dari partai-partai yang tidak berlabel Islam? Menurut saya, yang menjadi masalah dari ketidakpercayaan terhadap partai-partai nasionalis untuk memperjuangkan aspirasi umat adalah kenyataan bahwa kita tidak bisa mempercayai moralitas sekuler. Sebagaimana watak sekulerisme, moralitas sekular amat pragmatis (yang dengan demikian amat mudah korup) dan tidak begitu

bersahabat dengan agama.

Namun ada area abu-abu dalam diskursus ini. Pertama, salah satu dari alasan Kuntowijoyo yang pernah menurunkan artikel bersambung di koran Republika yang mengangkat kembali gagasan Cak Nur di atas. Beliau melontarkan 10 alasan kenapa partai Islam tidak dibutuhkan salah satunya adalah bahwa bila ada partai Islam, maka energi dan sumber daya umat akan terforsir (terfokus) hanya ke bidang politik saja, sehingga bidang-bidang lain seperti ekonomi, pendidikan dan budaya akan kekurangan sumber daya manusia dari kalangan umat Islam. Apalagi saat ini dengan longgarnya aturan untuk mendirikan partai politik menyebabkan banyak tumbuh partai-partai politik baru yang secara ideologis hanyalah "sempalan" dari partai Islam yang sudah ada. Akibatnya, aspirasi umat akan lebih sulit lagi diperjuangkan menilik bahwa semakin terpecahnya partai Islam dan kenyataan bahwa partai-partai Islam baru itu didirikan oleh orang-orang yang keluar dari "partai induk"-nya karena kecewa.

Dan, last but not list, itulah bukti masih relevan sekaligus "ampuhnya" ijtihad politik Cak Nur di atas. Jadi, sekalipun kran memunculkannya partai Islam itu terbuka lebar, terutama sejak era reformasi 1998 yang lalu, tapi fakta politiknya sampai pemilu terakhir 2009 lalu, perolehan suara

partai-partai Islam tidak pernah mengantongi suara diatas diatas 30% dari total mayoritas penduduk Indonesia yang 90% Muslim itu. Yang tetap bisa mendulang suara besar adalah partai-partai "sekuler" seperti Demokrat, Golkar, PDI-P padahal kita ini adalah negara yang mayoritas penduduknya adalah Muslim, inilah IRONI politik kita !.

BAB V

KESIMPULAN DAN PENUTUP

A. Kesimpulan :

1. Berdasar pada data dan analisis terhadap pemikiran Nurcholish Madjid dalam usaha merefleksikan kembali bentuk-bentuk hubungan Islam dan negara dalam Indonesia modern (baca: Orde Baru), penelitian ini menyimpulkan bahwa Cak Nur berpandangan bahwa Islam tak mungkin lagi akan mendapatkan kekuatan politik, jika masih mengharapkannya melalui jalur partai politik yang bersifat praktis itu. Karena itu, demi perkembangan kepentingan umat, Nurcholish Madjid pun menyerukan-yang menjadi slogan pembaruan politik Islam di Indonesia -*Islam Yes, Partai Islam No!*- sebuah seruan de-Islamisasi partai politik, melalui program yang disebutnya "sekularisasi". Gagasan "sekularisasi" Nurcholish Madjid inilah yang membawa implikasi penolakan Madjid terhadap perjuangan menuntut kembali "partai Islam" maupun "negara Islam". Karena perjuangan semacam itu, disamping karena tidak realistis, tapi bahkan terbukti telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau

partai “identik” dengan Islam itu sendiri. Pemikiran politik Nurcholish Madjid itu, bila ditinjau dari sudut filsafat etika, adalah bertumpu pada filsafat etik “realisme”. Itulah sebabnya, Madjid menerima Pancasila sebagai dasar negara yang dianggapnya sebagai filsafat politik, yang mengatur tata cara bernegara, tapi bukan tata cara beragama. Dan, sikap begini ini sudah barang tentu akan bentrok dengan kaum idealis (yang dalam penelitian ini diwakili oleh Endang Saifuddin Anshari dan HM. Rasyidi) yang mengatakan bahwa Islam punya pandangan totalitas yang tidak memisahkan urusan agama dan politik. Perjuangan kaum idealis adalah bagaimana membangun sebuah negara yang berdasarkan Islam, yang ternyata dalam kancah sejarah Indonesia selalu mengalami kegagalan. Sementara bagi Nurcholish dan orang-orang yang sepaham dengannya, pertanyaan utamanya bukanlah bagaimana mengubah negara republik ini menjadi negara berdasarkan pada ajaran Islam, tapi apa dan bagaimana umat Islam bisa memberikan sumbangannya.

2. Dengan mempertimbangkan dari berbagai analisis sosio-historis dari gagasan pembaharuan Cak Nur di bidang politik di atas, bisa diambil kesimpulan bahwa dalam merespon kehidupan politik di tanah air, nampaknya Nurcholish lebih memikirkan nilai-nilai perpolitikannya, bukan

pada tingkat kelembagaanya seperti partai atau negara. Maka dari itu, ia banyak bicara tentang nilai-nilai yang dipandangnya universal, seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu dielaborasi oleh Nurcholish dengan berbujuk pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks di tanah air, Nurcholish lalu menerjemahkannya dengan ungkapan yang sangat terkenal itu: *“Islam yes, partai Islam, no!”* Dengan begitu, sesungguhnya wajar saja bila Nurcholish Madjid, seperti dituturkan di atas, menolak konsep “negara Islam” seperti yang pernah diperjuangkan oleh partai Masyumi pada masa Orde Lama dengan sosok M. Natsir sebagai pemimpinya yang sangat berpengaruh. Karena perjuangan seperti itu telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai “identik” dengan Islam itu sendiri.

3. Setelah 40 tahun semenjak dilontarkannya oleh Cak Nur, tepatnya pada 3 Januari 1970, slogan ijtihad politik "Islam Yes, Partai Islam No" tersebut terasa masih sangat relevan, lebih lebih di era multi partai seperti sekarang ini. Lihat saja, sekarang orang-orang Islam tidak hanya ada dalam partai Islam saja. Tetapi telah menyebar ke semua partai politik yang ada. Di Golkar, di PDIP,

di partai-partai lainnya, semacam Partai Demokrat, Hanura, maupun Partai Gerindra, banyak tokoh dan intelektual di dalamnya.

B. Saran Dan Penutup :

Penelitian ini secara umum berusaha memberikan gambaran yang memadai tentang respon Cak Nur dalam wacana politik di tanah air. Tetapi mengingat persoalan politik itu tidak sederhana, karena mencakup dimensi yang luas dan membutuhkan pendekatan interdisipliner, karena itu mudah-mudahan hasil penelitian ini dapat dijadikan asumsi dasar bagi usaha penelaahan lebih lanjut. Dengan demikian, sangat tepat manakala hasil kajian ini ditindaklanjuti dengan penelitian-penelitian yang lebih spesifik, sehingga pada akhirnya dapat dihasilkan pemikiran neo-modernisme Islam Cak Nur yang lebih detail. Terima Kasih.

DAFTAR KEPUSTAKAAN :

- A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan : Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta : LP3ES, 1987.
- Abdurrahman Wahid, "Merumuskan hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam majalah *Aula*, edisi Mei, 1985.
- Abu a1-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al Sultaniyah*, Beirut ; tth.,
- Abu A'la al-Maududi, "Political Theory of Islam", Dalam Khursyid Ahmad (ed.), *Islamic Law and Constitution*, Lahore : 1967.
- Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *Nasihah al-Mulk*, Teheran : 1317 H.
- Ali Abd al-Raziq, *Islam wa Usul al-Hukm*, Beirut ; 1966.
- Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*, Bandung: Rosdakarya, 1999.
- BJ. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1971

Bosco Carvallo dan Dasrizal (peny.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Lappenas, 1983.

Budhy Munawar-Rachman, “Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah, Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*, No.3, Vol. VI, Tahun 1995.

Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Bandung: Zaman Wana Mulia, 1998.

Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*, No.2/Vol. IV/tahun 1993.

Djohan Eftendi dan Ismed M. Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Editor, edisi 15 Desember 1990

Endang Saifuddin Anshary, *Kritik atas Paham dan Gerakan “Pembaharuan” Drs. Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973.

Endang Syaifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Jakarta : Rajawali Press, 1986.

Fachry Ali & Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.

Fachry Ali, *“Nurcholish Madjid, Sosok Naif tetapi Simbol Moral Berpolitik”*, Kompas, 4 Juli 1997.

Forum Keadilan, edisi khusus, tahun V, April 1996, hlm. 20-26.

Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999.

H.M. Rasyidi dalam karyanya: *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977

HM. Rasyidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

<http://www.jakartapress.com/www.php/news/id/10573/Islam-Yes-Partai-Islam-No-Tetap-Jadi-Polemik.jp>

Imam Khomeini, *Islam and Revolution : Writings and Declarations of Imam Khomeini*, (terjemahan dan anotasi oleh Hamid Algar), Berkeley, 1981.

Jalaluddin Rakhmat, (et. all), *Tharekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembabaru sampai Guru Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001

- Karel D, Jackson dan Lucian W. Pay (ed.), *Political Power and Communication in Indonesia*, (Berkeley, LA : Univercity of California, 1978.
- Komaruddin Hidayat, "Pembaruan Islam: Dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No.3/Vol. VI/tahun 1995.
- Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1997.
- M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1998.
- M. Dawam Rahardjo dalam "Kata Pengantar Editorial", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3/Vol. VI/tahun 1995.
- M. Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 2/Vol.1V/Tahun 1993.
- M. Syafii Anwar, "Sosiologi Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 1/Vol. IV/ tahun 1993.
- Martin Van Bruinessen, *Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legit imasing the Status Quo and Searching Alternatives*", dalam *Prisma*, No. 49,.Juni 1990.
- Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan*

Jalan: Respon Intelektual Indonesia terhadap Konsep Demokrasi, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Media Dakwah, Januari 1993

Mohamad Sobary, "Gus Dur: Fenomena Sebuah Kitab Kuning", *Harian Kompas*, 28 Juni 2000.

Muchtar Pabottingi (ed.), *Islam antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan-Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.

Muhammad `Imarah, *al-Islam wa Usul al-Hukm li Abd al-Raziq*, Beirut 1972.

Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara : Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, Jakarta : UI-Press, 1990.

Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

-----, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", *Jurnal Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993.

-----, "Suatu Tatapan terhadap Masa Depan Politik Indonesia", dalam *Prisma*, edisi ekstra, 1984.

-----, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.

-----, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi dalam*

- Wacana Sosial Politik Komtemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- , *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, hlm. Xxxviii.
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1986,
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1988.
- , *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid dengan Mohammad Roem*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1997.
- , "The Issue of Modernization Amin Muslim in Indonesia: From Participant's Point of View", dalam Gloria Davis (ed.). *What is Modern Indonesia Culture*, Ohio: Ohio University Centre for International Studies, 1979.
- Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, Jakarta: Graffiti Press, 1993.
- R. William Lidle, *Islam, Politik, dan Modernisasi*, diberi pengantar oleh Taufiq k Abdullah,

Jakarta: Sinar Harapan, 1997.

Republika, Selasa 30 Agustus 2005.

Saiful Muzani, "Islam dalam Hegemoni Teori Modernisasi: Telaah Kasus Awal", *Prisma*, No. 1, Tahun XXII, 1993.

Syamsul Arifin, "Parpol islam Pasca Pilpres 2009", Sumber : Jawa Pos (Opini), Rabu, 15 Juli 2009.

Taufiq Abdullah, dkk., *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta : Majelis Ulama Indonesia, 1991.

Tempo, edisi 14 Juni 1986.

Wahid Abdurrahman dalam http://www.wawasan.digital.com/index.php?option=com_content&task=view&id=27477&Itemid=62.

Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim, "*Aku, Buku, dan Energi Kenangan*", *Republika*, 3 Juli 1994.

Biografi Penulis :

Nama lengkap penulis adalah **Mohammad Masrur**, biasa dipanggil "masrur", kelahiran : Blitar, 9 Agustus 1972. Penulis adalah dosen jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang. Selain sebagai staf pengajar, penulis yang kini tinggal di Jl. Karonsih Utara IV/141 Ngaliyan Semarang 50181 (hp. 081 325 174 744 / email : masrur_fu@yahoo.com), juga aktif sebagai staf redaksi jurnal *WAHANA AKADEMIKA* milik Kopertais Wil.X Jateng, dan anggota Dewan Penyunting jurnal *At-Taqaddum* yang diterbitkan oleh UPMA IAIN Walisongo Semarang.

Beberapa karya ilmiah penulis yang pernah terpublikasi antara lain : Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA Kartini, dimuat di Jurnal *TEOLOGIA* Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, Vol.20, Nomor 1, Januari 2009. Prof. Fazlur Rahman (1919–1988): Perintis Metode Tafsir Kontekstual, dimuat di Jurnal *Taqaddum*, (UPMA IAIN Walisongo Semarang), Vol.2, Nomor 1, Juli 2009. Book Review : "Kudeta Makkah : Sejarah yang Tak Terkuak" sebagai reviewer, dimuat di Jurnal *Taqaddum*, (UPMA IAIN Walisongo Semarang), Vol.2, Nomor 2, Nopember 2009. Rekonstruksi Pemikiran Islam Klasik (Kalam dan Tasawuf) Perlukah ? dimuat jurnal *Taqaddum*, (LPMA IAIN Walisongo Semarang), volume.1, Juli 2008. Sufisme Jawa Awal : Pergumulan antara Tasawuf

Ortodoks dan Heterodoks, jurnal *TEOLOGIA*, (Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang), vol.18, 1, Januari 2007. Mengenang Cak Nur : Dari Pembaharu sampai Guru Bangsa, jurnal *Wahana Akademika* (Kopertais wil.X Jateng, Pebruari, 2006). Model Penulisan Tafsir al-Qur'an di Nusantara abad ke-17 – 20, jurnal *Teologia*, (Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo, Vol.16, nomor 2, Juli 2005). *Tarjuman al-Mustafid* : Tafsir al-Qur'an Pertama di Nusantara, jurnal *Wahana Akademika*, (Kopertais wil.X Jateng, Volume 7, nomor 1, Pebruari 2005). Tasawuf dan Islamisasi di Jawa, jurnal *Analisa*, (Balitbang Depag Semarang, Nomor 17, tahun IX, April 2004). Sistem Peguron dalam Tradisi Sufi : Telaah atas Etika Mistik Imam al-Ghazali, Jurnal *Wahana Akademika*, (Kopertais, wil.X Jawa Tengah, Volume 6, Januari – Juni 2004). Syaikh Siti Jenar dan Penyebaran Tasawuf Falsafi di Jawa, jurnal *Dewa Ruci*, (Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa IAIN Walisongo, edisi 8, Januari-Juni 2004). Cak Nur dan Desakralisasi Konsep Negara Islam, jurnal *Teologia*, (Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo, Vol.12, nomor 1, Pebruari 2004).

Beberapa pengalaman penelitian yang pernah dilakukan oleh penulis : Surveyor Baseline Study Independent Monitoring and Evaluation of the MEDP (TA No.:4891-INO) Asian Development Bank (2009) di Kabupaten Cilacap Jawa Tengah. Survey Kesehatan Reproduksi Mahasiswa di Semarang, kerjasama JEN (Jaringan Epidemiologi Nasional) dengan 5 PTS/PTS di

Semarang (2007). Corak Sufisme Jawa : Pergumulan antara Tawasuf Heterodoks dan Ortodoks, Penelitian Individual DIPA IAIN Walisongo (2005). Potensi ZIS/BAZIS di Jawa Tengah untuk Pemberdayaan Masyarakat, kerjasama Balitroh Depag Semarang dengan Balitbang Propinsi Jawa Tengah (2003). Barometer Demokrasi di Indonesia, Penelitian Lemlit (PPIM) UIN Jakarta kerjasama dengan Toyota Fondation (2003). Pemikiran Neo Sufisme Cak Nur, Penelitian Individual DIP IAIN Walisongo (2001).