

# SOSIOLOGI PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM NURCHOLISH MADJID

Oleh M. Syafi'i Anwar

Adalah filsuf dan penyair Muhammad Iqbal yang pernah mengemukakan bahwa “ijtihad” merupakan prinsip gerak dalam Islam. Dengan kalimat seperti itu, Iqbal sepertinya hendak mengingatkan bahwa tanpa ijtihad yang kreatif dan terus-menerus, kaum Muslimin akan dilanda kebekuan berpikir dan mengalami stagnasi. Oleh karena itu, bagi Iqbal “pembauran” sebenarnya merupakan sesuatu yang inheren dan esensial dalam ajaran Islam. Sebab dengan demikian, kata Iqbal lagi, “kita tidak akan memahami al-Qur’an dengan pikiran orang mati”.

Tapi mungkin sudah merupakan “nasib”, pembauran justru ditafsirkan sebagai istilah yang pejoratif, dengan konotasi tertentu yang menimbulkan kecurigaan serta kesalahpahaman di kalangan luas, bukan hanya di kalangan awam tapi juga di kalangan terpelajar. Ini wajar karena pembauran memang menyangkut legitimasi terhadap “otoritas masa lampau”—meminjam istilah Sheila McDonough yang bersumber dari doktrin-doktrin teologi dan fiqih yang dihasilkan oleh generasi-generasi ulama di masa lampau. Pembauran dianggap sebagai penafsiran-penafsiran baru yang menyimpang, bertentangan atau setidaknya berbeda dalam ekspresi dan artikulasi terhadap formulasi teologi atau fiqih tradisional yang sudah mapan.

Demikianlah yang terjadi, misalnya, pada Ibn Taimiyah, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan sebagainya yang

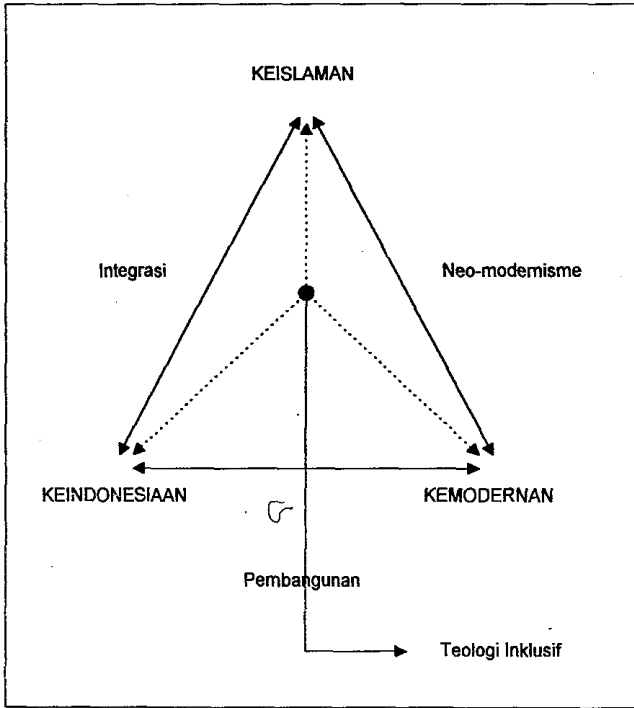
pernah jadi bulan-bulanan kritik dan kecaman. Bahkan tokoh seperti Abduh pun pernah dituduh kafir segala. Dan di Indonesia, seorang Kiai Haji Ahmad Dahlan, pendiri gerakan Muhammadiyah, pernah dituduh sebagai antek-antek pemerintah kolonial Belanda dan diancam akan “dihabisi” riwayatnya. Namun pada akhirnya, kekuatan sebuah ide atau pemikiran tidak akan mampu dibendung dengan ancaman atau tuduhan. Ia hanya bisa ditandingi oleh ide atau pemikiran lain, yang mampu menunjukkan kekurangan atau memberikan alternatif baru terhadap pemikiran yang muncul sebelumnya. Di sini, persoalan “tempat” dan “waktu” (*place and time*) menjadi begitu penting karena berkaitan dengan kemampuan suatu gagasan atau pemikiran dalam menjawab tantangan zaman dan pasang surut gelombang sejarah.

Mungkin itu bisa dijadikan alasan mengapa kita juga perlu mengkaji ulang “pembaruan pemikiran Islam”-nya Nurcholish Madjid, atau yang lainnya. Terutama sekali pemikiran Nurcholish, sesudah melalui rentang waktu selama 22 tahun, pemikiran-pemikirannya memang layak dikaji ulang. Pengkajian ulang atas pemikiran Cak Nur—panggilan akrab Dr. Nurcholish Madjid—dilandasi dengan beberapa alasan. *Pertama*, melihat ada atau tidaknya kesinambungan atau hubungan pemikirannya antara masa yang lalu dengan masa sekarang. Di sini prinsip “waktu” menjadi penting karena berkaitan dengan perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat dan pengaruhnya terhadap tesis-tesis yang pernah dikemukakan oleh Cak Nur. Erat kaitanya dengan waktu adalah perubahan lingkungan dan proses perjalanan intelektual seseorang dalam upayanya mencari kebenaran yang telah menjadi obsesinya. Dengan kata lain, orang mungkin perlu mengkaji pemikiran-pemikiran Nurcholish pada dekade tahun 1970-an dan dekade tahun 1980-an, sesudah kepulangannya dari studi di Universitas Chicago, AS, sampai sekarang. *Kedua*, mengikuti prinsip dialektika perkembangan masyarakat dan gelombang sejarah, dapat dikemukakan pertanyaan tentang sejauh mana implikasi gagasan-gagasannya Cak Nur dalam mengembangkan diskursus intelektual (*intellectual discourse*) pada

masa dan generasi berikutnya. *Ketiga*, apakah sumbangan terpenting dari pemikiran Cak Nur dan para penggagas pembaruan lainnya terhadap persoalan-persoalan mendasar yang dihadapi oleh umat Islam, pemerintah dan bangsa Indonesia secara keseluruhan.

Perlu dikemukakan, telaah ulang terhadap pemikiran Nurcholish di sini lebih banyak menggunakan pendekatan sosiologis, terutama sosiologi agama, maka walaupun dalam tinjauan ini di sana-sini terdapat deskripsi teologis, ia harus dibaca dalam kerangka dan perspektif sosiologis pula. Dalam mengamati sosiologi pembaruan pemikiran Nurcholish Madjid, mungkin akan lebih memadai kalau digunakan pendekatan yang holistik. Sebab dengan pendekatan seperti ini, kita akan memperoleh gambaran yang lebih utuh dan substantif tentang kesatuan gagasan-gagasannya dengan cara menghubungkannya satu sama lain. Kalau diamati dengan seksama dan sabar, pemikiran Nurcholish pada dasarnya merupakan dialektika tiga ide dalam kesatuan, yakni: Keislaman, Kemodernan, dan Keindonesiaan. Kesatuan tiga ide ini memang mirip dengan judul bukunya *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987). Buku keduanya, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992) lebih memperdalam, mempertajam, dan memperkaya khazanah pemikiran Nurcholish. Sebab melalui buku keduanya itulah, pandangan Nurcholish sebagai pemikir neomodernis menampakkan sosoknya secara lebih utuh. Juga metode-metode dan pendekatan yang digunakannya bertambah jelas. Tentu saja dalam memahami pemikiran Nurcholish perlu dilihat juga lontaran-lontaran pemikirannya sebagaimana yang dapat dibaca dalam tulisan, komentar atau wawancaranya baik di media massa maupun dalam ceramah-ceramahnya di berbagai kesempatan. Namun demikian, secara umum pemikirannya dapat dirumuskan dalam konstruksi dialektika dan kesatuan gagasan tentang Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan itu. Dialektika dan kesatuan tiga ide besar itu, melahirkan ide-ide pendukung (*supporting ideas*) yang berfungsinya memperkuat konstruksi seluruh bangunan ide, yakni

“neomodernisme”, “integrasi”, dan “pembangunan”. Adapun yang mempersatukan seluruh konstruksi bangunan ide atau gagasan Nurcholish adalah sebagai berikut:



Sebelumnya perlu dikemukakan, penggambaran di atas lebih merupakan sebuah ikhtiar untuk merumuskan dan mengkonstruksikan permasalahan dengan pendekatan sosiologi yang mungkin tidak bisa menghindari dari spekulasi. Karenanya ikhtiar semacam ini boleh saja disebut sebagai “spekulasi sosiologis” atas pembaruan pemikiran Islam-nya Nurcholish.

### Islam dan Modernitas, Bukan Penghadapan

Bagi Nurcholish, kemodernan atau modernitas di samping merupakan hal yang tak terelakkan juga merupakan keharusan sejarah (*historical necessity*). Jadi bukan merupakan pilihan atau pengha-

dapan. Pandangannya ini berpijak pada sejarah kemanusiaan itu sendiri, yang melihat kemodernan atau modernitas bukan merupakan monopoli suatu tempat atau kelompok manusia tertentu. Sebab sejarah menunjukkan selalu terdapat kemungkinan bagi tempat-tempat atau kelompok manusia lain untuk mengejar dan menyertainya. Dalam ceramahnya di berbagai tempat ia sering menunjuk Jepang sebagai contoh bangsa bukan Barat yang tidak saja berhasil menyertai kemodernan itu sendiri, tapi bahkan telah meluncur dengan kecepatan yang mencengangkan, termasuk bagi orang-orang Barat sendiri.

Upaya meletakkan kemodernan sebagai keharusan sejarah, merupakan suatu konsep atau upaya yang diajukan Nurcholish sebagai respon intelektualnya terhadap modernisasi itu sendiri. Dengan cara ini, Nurcholish tampaknya ingin menumbuhkan rasa percaya diri yang besar kepada umat Islam dalam memberikan respon terhadap modernitas dan modernisasi.

Dengan konsep ini, modernitas atau modernisasi bukanlah penghadapan antara dua tempat: Timur lawan Barat; Asia lawan Eropa; atau yang lebih tidak benar lagi antara dua agama: Islam lawan Kristen. Yang terjadi sebenarnya adalah penghadapan antara dua zaman atau abad, yakni Abad Agraria dan Abad Teknis. Untuk menopang pendapatnya, Nurcholish mengutip pandangan Marshall Hodgson lewat karya monumentalnya *The Venture of Islam*, yang menyatakan bahwa keunggulan dunia Islam selama berabad-abad kejayaannya adalah keunggulan relatif—betapa pun hebatnya—antara sesama masyarakat Abad Agraria. Sedangkan keunggulan Eropa Barat terhadap dunia Islam terjadi dalam makna dan dimensi historis yang lebih fundamental, yakni keunggulan Abad Teknis atas Abad Agraria. Karenanya kesan bahwa Islam adalah tradisional dan Barat adalah modern hanyalah bersifat psikologis. Sebab meskipun terdapat unsur rasionalisme yang kuat dalam modernisme, tapi terdapat bukti yang menunjukkan bahwa masyarakat modern yang ada sekarang juga berkembang dengan mengikuti jalur kultural tradisional tertentu. Sementara masyarakat prateknis, seperti yang

umum terdapat di dunia Islam, meskipun mempunyai otoritas kultural yang lebih kokoh, dalam berbagai hal tertentu tidak kurang rasionalnya dibandingkan dengan masyarakat teknis.

Selain Hodgson, Nurcholish juga sangat apresiatif terhadap pandangan Emest Gellner yang mencerminkan optimisme terhadap Islam dalam menyongsong abad modern. Menurut Gellner, di antara berbagai agama yang ada, Islam adalah satu-satunya agama yang mampu dan tanpa gangguan doktrinal mempertahankan sistem keimanannya pada abad modern ini. Ahli sosiologi agama ini berpendapat, hanya dalam Islamlah pemurnian dan modernisasi di satu pihak dan peneguhan kembali identitas lama umat di lain pihak, dapat dilakukan dalam satu bahasa dan perangkat simbol-simbol yang sama. Diakui oleh Gellner, dunia Islam memang gagal menerobos zaman dan memelopori manusia memasuki abad modern. Tapi karena watak dasar Islam itu sendiri maka menurut Gellner, “kaum Muslim justru akan menjadi kelompok umat manusia yang paling besar memperoleh manfaat dari kemodernan dunia”.

Argumen sosiologis seperti yang dikemukakan oleh Hodgson dan Gellner itu, layak dikemukakan oleh Nurcholish dalam rangka menumbuhkan keyakinan yang lebih besar kepada kaum Muslim bahwa kemodernan bukanlah soal yang perlu dinegasikan bagi Islam. Ia sepertinya menyambut optimisme Hodgson dan Gellner, sekitarnya dengan bekal potensi dan kesiapan doktrinal dan keilmiah Islam. Tapi berbeda dengan para modernis Muslim lainnya, Nurcholish sangat menekankan perlunya apresiasi terhadap tradisi dan intelektual klasik Islam yang kaya dimensi itu, sambil menggunakannya untuk memperkaya wawasan intelektual Islam yang baru. Itu dengan jargon klasik kalangan ulama yang terkenal, yakni “*al-muhâfazhah ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdz bi al-jadîd al-ashlah*” (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik). Apresiasi ini secara nyata ditunjukkan dengan menyusun dan menyunting buku *Khazanah Intelektual Islam* (1984), dengan memberikan kata pengantar yang elaboratif mengenai warisan intelektual Muslim klasik dan tinjauan tentang modernisme Islam.

Ia memang menyayangkan kalangan modernis yang pemahamannya terhadap khazanah dan tradisi Islam sangat terbatas. Untuk itu ia mengimbau agar para cendekiawan Muslim Indonesia bersedia menggali khazanah intelektual Muslim masa lalu yang sangat kaya itu. Dari metodologi dan pendekatan yang digunakan itu, Nurcholish oleh Greg Barton, peneliti dari Universitas Monash, Australia, dinilai sebagai representasi intelektual Muslim neomodernis. Seperti diformulasikan oleh Fazlur Rahman, guru Nurcholish di Universitas Chicago yang juga menjadi juru bicara neomodernis, gerakan ini muncul di bawah pengaruh neorevivalisme tapi sekaligus juga merupakan tantangan terhadapnya. Para pendukung neorevivalisme atau revivalisme pasca modernis umumnya memerankan diri sebagai reformis terhadap masyarakat Muslim, namun pada saat yang sama juga menjadi kontroversialis-apologetik terhadap Barat. Sikap seperti ini menyebabkan mereka mempunyai hambatan dalam melakukan interpretasi yang menyeluruh dan sistematis terhadap Islam.

Sementara neomodernis menganjurkan kaum Muslim, dalam menyongsong abad modern, lebih berupaya mengkaji dunia Barat serta gagasan-gagasannya secara objektif, kritis, pada saat yang sama juga mendalami ajaran-ajaran dan gagasan-gagasan sejarah keagamaannya sendiri. Itu sebabnya, Rahman mengimbau agar kaum Muslimin dapat mengembangkan prasyarat keyakinan diri, tanpa mengalah kepada Barat secara serampangan atau menafikannya. Bagi Rahman, tugas utama yang paling mendasar kaum Muslim adalah, “mengembangkan suatu metodologi yang tetap dan logis untuk mempelajari al-Qur’an guna mendapatkan petunjuk bagi masa depannya” (lihat Fazlur Rahman, *Islam Challenges and Opportunities*, dalam A.T. Welch dan P. Cachia, eds., *Islam: Past Influence and Present Challenge* [Edinburg University Press, 1979], h. 325).

Tapi dalam realitas pergumulan pemikiran di dunia Islam, neomodernisme tampaknya mempunyai “lawan” yang cukup massif, yakni neofundamentalisme. Gerakan ini karena tidak ketidakrealan kehilangan identitas keislaman, sementara dalam kenyataan menceburkan diri dalam kemodernan. Maka yang muncul adalah

sikap-sikap tegar dalam keagamaan yang umumnya bersifat penegasan kepada diri sendiri (*self-assertive*), terkadang secara berlebihan. Namun dalam pandangan protagonis neomodernis,—meminjam istilah Nurcholish Madjid—neofundamentalisme bukanlah masa depan Islam di mana pun, termasuk di Indonesia. Itu karena mereka umumnya tidak memberi penghargaan yang wajar kepada warisan intelektual klasik sehingga mengalami “pemiskinan intelektual”. Sementara konsep-konsep mereka tak mampu menopang tuntutan zaman yang semakin meningkat (Nurcholish Madjid, “Suatu Tatapan Islam terhadap Masa Depan Politik Indonesia,” *Prisma* No. V Ekstra. Tahun XIII, 1984, h. 19-21).

### Konsep Integrasi Keislaman dan Keindonesiaan

Sementara itu, dengan konsep integrasi keislaman dan keindonesiaan Nurcholish mendeskripsikannya bahwa sekalipun nilai-nilai dan ajaran Islam itu bersifat universal, pelaksanaan ajarannya itu sendiri menuntut pengetahuan dan pemahaman tentang lingkungan sosio-kultur masyarakat Indonesia secara keseluruhan, termasuk di dalam lingkungan politik dalam kerangka konsep negara-bangsa (*nation-state*). Kenyataan bahwa Indonesia merupakan suatu bangsa yang mempunyai heterogenitas tertinggi secara fisik (negara kepulauan), maupun dalam soal keagamaan bahkan agama, menurut Nurcholish bukan saja merupakan sesuatu yang “*giver*” tapi juga harus “diperhitungkan”. Melihat kenyataan ini, ia berijtihad dengan mengatakan bahwa “setiap langkah melaksanakan ajaran Islam di Indonesia harus diperhitungkan kondisi sosial budaya yang ciri utamanya adalah pertumbuhan, perkembangan, dan kemajemukan” (lihat Islam, *Doktrin dan Peradaban*, h. lxi).

Dalam pengamatannya, sampai sekarang ini belum ada suatu pola sosial budaya yang dapat dipandang sebagai bentuk permanen keindonesiaan, baik sebagai sistem nilai maupun pranata. Dengan demikian untuk perkembangan, pertumbuhan dan masa depan



Indonesia sendiri, umat Islam sebagai mayoritas diharapkan memberikan kontribusi dan tanggung jawabnya sesuai dengan posisi dan jumlahnya. Untuk bisa memenuhi harapan ini, ia mengharapkan agar umat Islam mempunyai kesadaran historis (*historical consciousness*), yakni kesadaran bahwa segala sesuatu mengenai tatanan hidup manusia ada sangkut pautnya dengan perbedaan zaman dan tempat. Ini menuntut pemahaman yang benar terhadap keluasan ajaran-ajaran Islam. Dalam konteks ini, Nurcholish misalnya mengemukakan adanya teori ushul fiqih tentang *nāsikh-mansūkh* yang mengemukakan bahwa suatu ajaran atau ketentuan seperti hukum dapat digantikan oleh ajaran atau ketentuan baru yang lebih baik. Sekalipun diakui teori ini terkadang mengundang polemik, ia perlu diperhatikan dengan seksama dalam konteks respon Islam terhadap perubahan dan perkembangan. Ia memberi contoh Imam Syafi'i yang menurutnya merupakan "tokoh yang sangat tinggi kesadaran historisnya". Kesadaran historis diperlukan dalam rangka perwujudan "Islam yang lebih kontekstual".

Dengan argumen itu, Nurcholish tidaklah bermaksud mengidealisasikan adanya "Islam nasional", tapi lebih sebagai aksentuasi bahwa dalam Islam memang terbuka kemungkinan adanya metode atau solusi setempat untuk masalah setempat, tanpa berarti kehilangan benang merah ajaran Islam yang universal sifatnya. Baginya, satu persoalan teologis Islam Indonesia ialah bagaimana membuat umat Islam Indonesia tidak melihat lagi ada jarak antara keislaman dan keindonesiaan. Sebab antara *Islamic values* dengan *Indonesian values* itu sebetulnya tidak bisa dipisahkan. Secara politik, ia melihat bahwa Pancasila adalah *kalimat-un sawâ'* atau *common platform* yang mempertemukan gagasan keislaman dan keindonesiaan.

"Argumen itu bukan berarti mengklaim secara eksklusif Indonesia tapi semata-mata berdasarkan kenyataan bahwa bangsa Indonesia, sebagaimana besar mengaku Muslim. Itu berarti ada potensi untuk menemukan basis kultural yang diilhami oleh Islam. Ini sebenarnya sudah menjadi kenyataan nasional kita, seperti terdapat dalam *nomenklatur* perpolitikan yang banyak dari Islam, semacam

kata-kata musyawarah, rakyat, dewan, dan sebagainya. Yang terjadi sebenarnya adalah akulturasi Islam dalam konteks Indonesia, terhadap nilai-nilai Islam” (Majalah *Matra*, Desember 1992).

Gagasan Nurcholish ini dapat dikatakan sejalan dengan konsep “Pribumisasi Islam”-nya Abdurrahman Wahid. Dengan pribumisasi Islam, menurut Gus Dur, tidaklah dimaksudkan sebagai “jawanisasi” atau “sinkretisasi” ajaran Islam, tapi suatu usaha yang mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukannya meninggalkan norma demi budaya. Tapi menurut Gus Dur, “agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan memanfaatkan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul fiqih* dan *kaidah fiqih* (lihat Abdurrahman Wahid “Pribumisasi Islam”, dalam Muntaha Azhari dan A. Mun'in Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* [Jakarta: P3M, 1989], h. 83).

Secara sosiologis, konsep “integrasi keislaman dan keindonesiaan”, yang ditawarkan Nurcholish dan “pribumisasi Islam” oleh Gus Dur sebenarnya merupakan bentuk akulturasi Islam terhadap budaya lokal melalui semacam proses *indigenization* yang memang tidak mudah. Meskipun pada dasarnya ia merupakan proses kreatif dan inovatif dalam rangka memperluas horison budaya Islam, pemahaman yang tidak utuh atau sepotong-potong terhadapnya bisa mengundang reaksi yang bersifat regresif.

### **Keindonesiaan, Kemodernan, dan Beban Psikologis Pembangunan**

Ketika Nurcholish Madjid dan kawan-kawannya melontarkan gagasan pembaruannya di tahun 1970-an, yang terjadi sebenarnya adalah sebuah respon intelektual terhadap kondisi sosial-politik umat Islam yang berada dalam posisi perifer. Seperti diketahui, salah satu keputusan nasional penting Orde Baru pada dasawarsa

awal pemerintahannya adalah dimulainya “era pembangunan” yang berparadigma modernisasi. Kebijakan ini ternyata justru disambut dengan hangat oleh lingkungan kelas menengah kota yang tergolong dalam *secular modernizing intellectual*. Sebaliknya, kalangan Islam modernis, terutama para tokoh seniornya, justru bersikap ragu dan bahkan apologi dengan menolak modernisasi karena dinilai sebagai westernisasi atau sekularisasi. Sikap seperti ini telah melahirkan 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 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”.

Kondisi seperti itulah yang kemudian mendorong Nurcholish Madjid dan kawan-kawannya melontarkan gagasan pembaruannya. Lewat pidatonya yang kemudian mengundang polemik dan kritikan tajam, “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan

Masalah Integrasi Umat”, Nurcholish sampai pada kesimpulan bahwa, “kaum Muslimin Indonesia sekarang ini telah mengalami kejumudan kembali dalam pengembangan ajaran-ajaran Islam, dan kehilangan *psychological striking force* atau daya dobrak psikologis dalam perjuangannya”.

Untuk mendobrak kejumudan dan stagnasi berpikir di kalangan umat Islam, Nurcholish menawarkan dua pilihan yakni pembaruan, dengan resiko merugikan integrasi umat dan tetap mempertahankan integrasi dengan akibat mentolerir kebekuan moral. Nurcholish sendiri, akhirnya, memilih yang pertama: pembaruan. Dalam retrospeksi, hemat saya, pilihan pada pembaruan tampaknya dianggap sebagai pendekatan yang paling rasional dan realistik dalam meresponi modernisasi: ketimbang persatuan umat yang belum jelas arah dan tujuannya. Karena modernisasi itu sendiri berkaitan dengan masalah persiapan mental. Nurcholish dan kawan-kawannya seperti Usep Fathuddin, Utomo Dananjaja, Ekky Sjahrudin, Dawam Rahardjo dan lain-lain tidak melakukan advokasi secara langsung terhadap strategi pembangunan. Perhatian mereka lebih bersifat *inward looking* atau tertuju kepada persiapan mental umat sendiri, dan tidak berbicara atau memberikan penilaian terhadap pembangunan itu sendiri. Jadi salah satu ciri pembaruan Nurcholish dan kawan-kawannya pada tahun 1970-an adalah introspektif atau kritis ke dalam, terkadang malah menggunakan metode *shock-teraphy*.

Dengan cara ini pula mereka mempertanyakan kembali persepsi kaum Muslimin terhadap konsep-konsep teologi, politik, dan kemasyarakatan mereka berhadapan dengan perubahan sosial (*social change*) yang terjadi di masyarakat dan kecenderungan perkembangan masa depan, sebagai dari dinamika modernisasi. Seperti soal liberalisasi pandangan terhadap ajaran-ajaran Islam, yang menyangkut soal sekularisasi kebebasan berpikir, gagasan kemajuan. Atau soal yang menyangkut kebutuhan pada Islam atau pemisahan antara Islam sebagai nilai dan partai politik Islam sebagai alat, seperti tercermin dalam semboyan “Islam Yes, Partai Islam No?”. Juga soal “apologi negara Islam”, legalisme dalam penerapan syariat dan sebagainya.

Tapi meskipun Nurcholish Madjid dalam gagasan pembaruannya tidak berbicara secara langsung tentang strategi pembangunan, ia juga memberikan advokasi yang sangat penting, tapi hampir dilupakan. Dalam tulisannya “Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia” yang masih satu rangkaian pembaruannya, ia memberikan konstataasi bahwa pembangunan hendaknya berorientasi pada keadilan sosial yang tidak bisa hanya diharapkan akan datang kemudian, tapi perlu dipersiapkan kerangkanya sejak dini. Itulah sebabnya ia mengatakan bahwa “cita-cita keadilan sosial merupakan bagian dari amal saleh” dan bahwa “dalam harta orang-orang kaya itu ada hak orang miskin” dan bahwa barangsiapa tidak dengan tegas membela nasib orang-orang yang lemah adalah mendustakan agama. Ia merasa perlu menegaskan hal itu karena menurutnya, meskipun al-Qur’an itu sendiri sangat kuat dan banyak menganjurkan implementasi keadilan sosial, aspirasi umat Islam Indonesia sendiri dalam soal itu masih lemah dan sedikit. Oleh karena itu upaya-upaya yang mengarah pada terwujudnya keadilan sosial harus dikondisikan, baik yang menyangkut pengaturan ekonomi atau distribusi pendapatan.

Itu pemikirannya ketika ia melontarkan gagasan-gagasan pembaruannya, jika ditarik dalam dialektika hubungan antara keindonesiaan dan kemodernan. Dalam perkembangan pemikirannya kemudian, sebagai bagian dari komitmennya terhadap modernisasi dan pembangunan Indonesia, ia selalu menekankan perlunya umat Islam Indonesia—bersama-sama dengan umat atau golongan non-Islam lainnya—mengisi dan memberi makna yang substantif terhadap pembangunan. Dalam hal ini ia berulang kali menekankan perlunya etos kerja yang secara substantif mendukung keberhasilan pembangunan.

Tentang etos kerja ini, ia merasa perlu mengungkapkan keprihatinan para pengamat asing dan keprihatinannya sendiri bahwa dibanding dengan bangsa-bangsa Asia Tenggara lainnya, apalagi Asia Timur Indonesia tergolong masih lemah dalam soal etos kerja. Dalam ceramahnya di berbagai tempat termasuk di forum

Klub Kajian Agama “Paramadina” yang dipimpinnya, ia sering mengemukakan kemajuan yang dicapai oleh Korea Selatan, Taiwan, Hongkong, dan Singapura yang saat ini telah beroleh predikat *New Industrializing Countries* (NIC) dan sering diberi julukan “*little dragons*” (naga-naga kecil). Padahal mereka itu tergolong dalam negara-negara Konfusianis (penganut ajaran Kong Hucu). Ia sering menganalogkan keadaan itu pada Indonesia sebagai bangsa Muslim dan pada saat yang sama juga mengemukakan contoh tentang kuatnya nilai-nilai asketisme orang Amerika yang diisi oleh etos WASP (White Anglo Saxon Protestant). Dan ia yakin bahwa Islam sendiri penuh dengan ajaran dan nilai-nilai yang mendorong pengembangan etos kerja. Keyakinannya itu cukup beralasan karena sudah banyak penelitian yang dilakukan para ahli tentang hubungan antara ajaran Islam dan pengembangan etos kerja, seperti diungkapkan oleh Robert N Bellah, Clifford Geerts, Ernest Gellner, dan lain-lain. Bellah misalnya, yang juga sering dikutip Nurcholish dalam berbagai tulisannya menegaskan bahwa tidak hanya Protestan saja yang dapat mendukung proses modernisasi. Sosiolog Amerika terkemuka ini, berbeda dengan Weber, dalam bukunya *Beyond Belief* (1986) justru melihat bahwa masyarakat Islam klasik mempunyai konsep dan tatanan sosial-politik yang sangat modern pada zamannya.

Itulah sebabnya, ia merasa perlu mengingatkan bahwa kaum Muslim Indonesia dengan ajaran Islamnya adalah yang pertamanya bertanggung jawab atas usaha pembinaan dan pengembangan etos kerja nasional. Oleh karena itu, “perlu dibangkitkan keinsafan kaum Muslim Indonesia bahwa maju-mundurnya bangsa Indonesia akan mengakibatkan munculnya kredit-kredit kepada Islam dan umatnya”.

Soal penting lainnya yang erat dengan pembangunan adalah demokrasi. Bagi Nurcholish, pilihan umat Islam kepada ideologi modern demokrasi adalah suatu keharusan. Hal ini bukan saja karena ajaran Islam itu sendiri membenarkan dan mendukung demokrasi, tapi juga karena demokrasi berfungsi sebagai aturan politik yang

terbuka (lihat Nurcholish Madjid “Cita-Cita Politik Kita”, dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, *eds.*, *Aspirasi Umaf Islam Indonesia*, Lappenas, 1983, h. 14). Karena itu menurutnya, bagi rakyat Indonesia, lambat atau cepat tidak ada pilihan lain kecuali menuju dan mengembangkan demokrasi yang lebih maju (*advance democracy*) sebagai kelanjutan logis keberhasilan pembangunan. “Hanya dengan demokrasi dan demokratisasi yang lebih maju yang bisa menjamin aset nasional bangsa Indonesia sekarang ini, yakni tingkat ekonomi yang relatif memadai, persatuan dan kesatuan nasional, stabilitas dan ketertiban nasional,” tulisnya dalam makalah yang disampaikannya pada seminar “Demokrasi dan Proses Demokratisasi di Indonesia,” tanggal 5 Agustus 1989 di hotel “Sahid”, Jakarta.

Namun dalam tulisannya di majalah *Tempo*, September 1991 ia mengingatkan bahwa demokrasi bukanlah semata-mata jargon politik, tapi yang lebih penting lagi adalah soal contoh dan keteladanan. Untuk itu ia mengingatkan agar para penganjur demokrasi, tak terkecuali para pemimpin dan tokoh Islam, bisa memberi contoh dan berperilaku sebagai demokrat sejati. Yang menarik ialah, Nurcholish dalam kolomnya itu mengutip pandangan Ibn Taimiyah mengenai keadilan sebagai *ideatum* Islam tentang kekuasaan dan negara yang mengatakan, “Tuhan mendukung kekuasaan yang adil meskipun kafir, dan tidak mendukung kekuasaan yang zalim meskipun Islam!”

Adalah impresi Nurcholish pada demokrasi pula yang membuat ia menganjurkan agar oposisi diterima sebagai realitas yang wajar dan diberi tempat yang layak dalam alam pembangunan dan modernisasi.

Dari visi dan cara pandangya terhadap modernisasi dan pembangunan ini, kita bisa paham siapa sebenarnya Nurcholish dan semangat serta etos apa yang dibawakannya. Bagi Dawam Rahardjo, ia adalah “seorang modernis Muslim, yang tidak hanya sekadar memperlihatkan bahwa Islam, dalam konteks modernisasi sekarang dapat diinterpretasikan dan diformulasikan kembali sebagai ajaran yang mengandung nilai-nilai yang mendukung modernisasi. Tapi lebih

dari itu, ia ingin menunjukkan bahwa Islam, pada dirinya sendiri, secara inheren dan aslinya adalah agama yang 'selalu modern'."

## **Teologi Inklusif: Komitmen pada Pluralisme**

Dan dialektika hubungan keislaman-kemodernan-keindonesiaan Nurcholish Madjid, yang menjadi pangkal tolak ialah teologi inklusif. Teologi inklusif pada dasarnya berpijak pada semangat humanitas dan universalitas Islam. Yang dimaksud dengan semangat humanitas di sini, pada dasarnya terkadang pengertian bahwa Islam itu merupakan agama kemanusiaan (*fitrah*) atau dengan kata lain, cita-cita kemanusiaan pada umumnya. Dan kerasulan untuk mewujudkan rahmat bagi seluruh alam. Jadi bukan semata-mata untuk menguntungkan komunitas Islam saja.

Sedangkan pengertian universalitas di sini, jika ditafsirkan secara sosiologis, mengandung makna bahwa Islam itu merupakan agama yang berwatak kosmopolitan. Karena kosmopolitan, maka dengan sendirinya ia juga modern. Oleh karena itu seorang Muslim yang baik, dalam penafsiran sosiologisnya Nurcholish hendaknya mempunyai orientasi kosmopolitan. Dengan kata lain—meminjam ungkapan Soedjatmoko—"menjadi warga dunia".

Ciri lain dari teologi inklusif adalah memberikan formulasi bahwa Islam itu merupakan agama terbuka (*open religion*). Prinsip Islam sebagai agama terbuka adalah bahwa ia menolak eksklusivisme dan absolutisme, dan memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme. Dalam perspektif ini, umat Islam, menurut Nurcholish, juga harus menjadi golongan yang terbuka, yang bisa tampil dengan rasa percaya diri tinggi, dan bersikap sebagai *pamong* yang bisa *ngemong* golongan-golongan lainnya. Sementara penolakan terhadap absolutisme mengandung makna bahwa Islam itu memberikan tempat yang tinggi terhadap ide pertumbuhan dan perkembangan (*growth and development*), yakni paradigma tentang etos gerak yang dinamis dalam ajaran Islam.



Akhirnya, paradigma terpenting dari teologi inklusif adalah komitmen pada pluralisme. Nurcholish menyadari benar bahwa pluralitas atau kemajemukan adalah keyakinan yang telah menjadi kehendak Tuhan, sebagaimana dinyatakan dalam Q 49:13. Namun yang dipentingkan adalah bagaimana umat Islam mengembangkan dimensi pluralitas itu sehingga menerima pluralisme. Yakni sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin atas dasar kenyataan itu jika doktrin Islam ini diproyeksikan kepada Indonesia. Maka kemajemukan sosial budaya yang merupakan ciri menonjol Indonesia sebagai suatu *nation* haruslah dipertimbangkan.

Sementara itu di sisi lain, Indonesia adalah suatu negeri yang subur bagi berkembangnya agama-agama, khususnya agama-agama besar. Oleh karena itu ia berharap bahwa masyarakat beragama, termasuk kaum Muslimin Indonesia, menerima pluralisme sebagai sebuah imperatif dan menyadari segala konsekuensinya. Dasar pandangan Nurcholish adalah karena Islam sendiri dengan tegas mengajarkan paham kemajemukan beragama (*religious plurality*), seperti dinyatakan dalam Q 5:44-50. Sebagai konsekuensi dari paham kemajemukan beragama ini, umat Islam harus berposisi sebagai penengah atau mediator (*al-wasîth*) di tengah pluralitas agama-agama di Indonesia. Ia sangat yakin dengan paham ini karena dalam realitas Islam historis dan perkembangan peradabannya, paham ini telah terbukti dalam kenyataan. Bagi Nurcholish, paham kemajemukan beragama ini telah dikembangkan sebagai kebijaksanaan penting dan mendasar pada masa pencerahan Islam dan telah mendasari kebijaksanaan politik kebebasan beragama (*religious freedom*). “Meskipun tidak sepenuhnya sama dengan yang ada di zaman modern ini, namun prinsip-prinsip kebebasan beragama di zaman modern adalah pengembangan lebih lanjut, yang lebih konsisten dengan yang ada dalam Islam klasik,” kata Nurcholish.

Menurut pengamatan Nurcholish, problem mendasar umat Islam di abad modern sekarang ini dan dalam realitas kehidupan

masyarakat Indonesia memang bagaimana meresponi atau menyikapi pluralisme. Pengamatannya ini mengingatkan kita pada Harold Coward, Ketua Departemen Kajian-kajian Agama Universitas Calgary, Canada dalam bukunya *Pluralism, Challenge to World Religion* (New York: Orbis Books, 1985) yang menelaah cara dan reaksi agama-agama menghadapi tantangan pluralisme. Tapi berbeda Coward yang skeptis dan kurang adil dalam memahami doktrin Islam tentang pluralisme, Nurcholish justru sebaliknya. Nurcholish justru melihat sisa-sisa cemerlang doktrin dan peradaban Islam dalam merespon pluralisme. Dan ini sudah terbukti dalam realitas Islam historis, di masa lampau. Dengan demikian teologi inklusif yang bermuara pada komitmen kepada pluralisme tampaknya sudah menjadi semacam obsesi bagi Nurcholish. Semangat inilah yang menurut hemat saya, kini tampak menjiwai gagasan-gagasan pembaruannya dalam konstruksi dan dialektika keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan. Semangat ini pula yang secara transparan mewamai ceramah budayanya di Taman Ismail Marzuki, 21 Oktober 1992 yang lalu.

Tapi, memang, teologi inklusif Nurcholish memerlukan pemahaman yang holistik dan tidak terpenggal-penggal terhadap *body of knowledge* dari seluruh gagasannya. Cara ini mungkin akan menghindari kita dari negativisme yang bersifat regresif. Akhirnya, bagaimana pun gagasan-gagasan pembaruan Nurcholish akan terus diuji oleh sejarah. Sebagai pemain depan dari gerakan ide, suara dan pemikirannya akan terus didengar atau digugat. Tapi kekuatan sebuah gerakan pembaruan pemikiran justru terletak pada pemikirannya itu sendiri. Jika sebuah gerakan pembaruan tidak lagi dipersoalkan, ia justru berhenti sebagai gerakan pembaruan. ❖