

DI BALIK POLEMIK “ANTI PEMBARUAN” ISLAM

Memahami Gejala “Fundamentalisme” Islam di Indonesia

Oleh Saiful Muzani

Pada penghujung tahun 1992 dan awal tahun 1993, sejumlah media massa menggelar “polemik” sekitar masalah keislaman antara kelompok pembaru dengan kelompok Islam lain. Polemik ini tersebar luas di kalangan umat Islam. Semua ini berkat publikasi sejumlah media massa yang punya jangkauan luas, dan *Media Dakwah* (selanjutnya: MD) majalah yang sebenarnya tidak terlalu besar namun punya sasaran tradisional yang kuat di antara umat Islam Indonesia dapat dikatakan paling menonjol dalam penyebaran polemik ini.

Polemik itu muncul setelah Nurcholish Madjid, tokoh kelompok pembaru, mengemukakan makalahnya berjudul “Penyegaran Paham Keagamaan di Kalangan Generasi Muda Mendatang” di Taman Ismail Marzuki (TIM), 21 Desember 1992. Dalam makalah itu, Nurcholish Madjid mengemukakan sejumlah gagasan yang kemudian menimbulkan reaksi sebagian umat Islam, antara lain sekitar arti Islam, Agama, titik-temu antaragama, dan Allah. Gagasan-gagasan ini dikaitkan dengan gagasan-gagasan Nurcholish Madjid yang dilontarkan tahun 70-an, hingga membuatnya hangat kembali, terutama gagasan tentang sekularisasi dan pernyataan “Islam yes, partai Islam no!” Mengaitkan gagasan-gagasan,

yang berbeda, dan disampaikan dalam kesempatan yang juga berbeda, bisa dibenarkan kalau dilihat dari keseluruhan pemikiran Nurcholish Madjid. Gagasan-gagasan keislaman selama ini terlihat konsisten, sistematis dan utuh. Satu dan lain gagasan terkait secara logis dan sama-sama mempunyai signifikansi sosiologis yang luas, yakni terkait dengan persoalan kemodernan dan keindonesiaan.

Yang menjadi sumber reaksi balik adalah elaborasi Nurcholish Madjid atas arti “Islam” dalam makalahnya di atas. Di situ, Nurcholish Madjid menafsirkan ayat al-Qur’an (3):19, “*inna al-din ‘ind Allah a1 Islam,*” dengan “sikap tunduk yang benar (perkataan Arab *din* dalam makna generiknya) yang diakui oleh Yang Mahabesar, yaitu Tuhan, ialah sikap pasrah kepada Kebenaran itu”.¹ Ini secara harfiah berbeda, misalnya, dengan terjemahan Departemen Agama yang umum diterima umat Islam Indonesia: “Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam”.² Jadi, Nurcholish Madjid tidak menerjemahkan kata *din* dengan agama, melainkan ketundukan yang benar. Ia juga tidak mengartikan atau mengatakan *Islam* hanya sebagai nama, melainkan sikap pasrah kepada Kebenaran. Juga, Allah tidak hanya disebut sebagai nama, melainkan dimaknai atau ditafsirkan dengan “Yang Mahabesar, yaitu Tuhan, ... Kebenaran”.

Penafsiran Nurcholish Madjid itu dikaitkan dengan paparan al-Qur’an tentang Nabi Ibrahim. Kata Nurcholish Madjid, berdasarkan pandangan asasi itu kita dapat mengerti mengapa Ibrahim, “bapak monoteisme” dan “*first patriach*”, disebut dalam al-Qur’an sebagai seorang yang tidak terikat kepada suatu bentuk “*organized religion*”,

¹ Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang.” Makalah ini sudah diterbitkan dalam dua versi, masing-masing di harian *Pelita* dan jurnal *Ulumul Qur’an*. Tulisan ini merujuk ke *Ulumul Qur’an* (1993), Vol. IV, No. 1, h. 14. Lihat juga penjelasan tertulis Nurcholish Madjid setelah mendapat tanggapan dari berbagai kalangan, “Islam dan Hanifiyah,” makalah tidak diterbitkan.

² Lihat *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, Departemen Agama (1978-1979).

melainkan pencari kebenaran yang tulus dan murni (*hanîf*) dan seorang yang berhasrat untuk pasrah (seorang Muslim dalam arti generik kata Arab itu) kepada Kebenaran yaitu Tuhan”.³

“Allah”, bagi Nurcholish, bukanlah kata yang selalu mengacu pada Realitas yang sama. Sebab, katanya sambil mengutip Isma’il Raji al-Faruqi dan Lamy al-Faruqi, kata “Allah” itu telah digunakan oleh masyarakat Arab sebelum Islam datang, namun dalam pengertian yang berbeda dengan “Allah” dalam Islam. Yang utama, bagi Nurcholish, tampaknya bukanlah “kata” atau “nama”, tapi Realitas yang diacu oleh kata atau nama itu. Karena itu, bagi Nurcholish, menerjemahkan kata “Allah” dengan “Tuhan”, misalnya, tidaklah menjadi persoalan, asal makna yang dimaksud sama. Di sini dapat dikatakan bahwa, secara implisit, Nurcholish menyadari keterbatasan kata untuk mengungkapkan Realitas Absolut yang disebut Tuhan atau Allah. Ini bisa dipahami karena bahasa, sebagai makhluk atau bahkan ciptaan sejarah, bersifat terbatas, sementara yang mau diungkapkan dengan kata itu tak terbatas (absolut). Persoalan ini sering diungkap oleh para sufi agung.

Penafsiran-penafsiran Nurcholish atas ayat-ayat al-Qur’an atau sejumlah konsep dasar itu jelas tidak bisa dipahami secara atomistik, dipisahkan dari konteks keseluruhan tulisan yang disampaikan dari keseluruhan pemikiran yang dikembangkannya selama ini.

Apa premis-premis awal yang kemudian memaksa Nurcholish menafsirkan kembali sejumlah kata atau konsep yang selama ini tidak menjadi perhatian umat pada umumnya?

Alternatif terhadap Fundamentalisme

Pada bagian awal tulisannya itu, Nurcholish mengungkapkan sejumlah persoalan yang harus diperhatikan sehubungan dengan

³ Ini tafsiran atas al-Quran 3: 67. Lihat Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan.”

kehidupan keagamaan generasi mendatang. Ia mengajukan pertanyaan: “Apakah ada harapan baik bagi kehidupan beragama di masa depan?” Atau, lebih prinsipil lagi: “Adakah kebaikan dalam kehidupan keagamaan bagi generasi yang akan datang?”⁴

Jawabannya, menurut paparan Nurcholish, dua: yang optimis-positif dan yang pesimis-negatif. Jawaban pertama tidak menimbulkan persoalan. Yang jadi persoalan, bagi orang yang beragama, adalah jawaban kedua. Seorang Muslim, siapa pun, pasti akan terganggu, malah “tersinggung”, kalau dikatakan tidak ada kebaikan dalam kehidupan keagamaan bagi generasi yang akan datang. Itulah persoalan yang ada di benak Nurcholish. Kalau jawaban yang pesimis-negatif itu benar adanya, maka pemahaman dan praktik keagamaan, khususnya keislaman, yang ada itu, menurut Nurcholish, harus diubah atau disegarkan sehingga agama menjadi kenyataan yang positif dalam kehidupan manusia.

Di sini, Nurcholish tampil sebagai teolog pembela kelangsungan agama, dalam hal ini agama Islam. Ia seorang Muslim yang cemas kalau-kalau Islam ditinggalkan manusia, justru manusia itu sendiri yang akan celaka, kehilangan makna dan orientasi hidup—suatu hal yang tampak meluas dalam masyarakat Barat modern. Pengalaman masyarakat Barat ini, harap Nurcholish secara implisit, jangan sampai terjadi pada masyarakat kita, termasuk generasinya yang akan datang. Karena itu, persoalan tersebut harus sudah disadari dan dicarikan jalan keluarnya. Apa yang kemudian dikemukakan Nurcholish dalam makalahnya adalah satu upaya dan sumbangan ke arah itu.

Ia mulai dengan mengidentifikasi gejala keagamaan yang menimbulkan rasa pesimis dan negatif orang terhadap agama (termasuk Islam, tentu saja). Gejala itu adalah menguatnya “kultus” dan “fundamentalisme keagamaan”. Sambil mengutip *Megatrends 2000* karya Naisbitt dan Aburdence, Nurcholish mendefinisikan fundamentalisme sebagai “suatu gerakan emosional-reaksioner

⁴ Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan,” h. 5.

yang berkembang dalam budaya-budaya yang sedang mengalami krisis sosial, dan bersifat ‘otoriter’, tidak toleran, dan bersemangat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat yang lain. Fundamentalisme adalah sikap jiwa yang melihat segala sesuatu secara hitam-putih, yang untuk itu tidak dikenal adanya kompromi”.⁵

Nurcholish lantas memaparkan tumbuhnya gejala fundamentalisme ini di Amerika dan negara-negara maju. Ditegaskannya juga, ini tidak berarti bahwa fundamentalisme merupakan gejala keagamaan yang khas Amerika. Ia merupakan gejala kefanatikan dan ketertutupan dalam corak kepenganutan agama. Walau Amerika dan Indonesia berbeda, kata Nurcholish, namun kondisi-kondisi sosial psikologis, kesepian dan alienasi. Ditegaskannya, di negeri kita ini, gejala negatif itu adalah akibat perubahan sosial yang cepat, bahkan amat cepat.

Dan dampak sampingan dari perubahan sosial yang cepat dan besar dalam batas-batas nasional itu masih ditambah dengan dampak sampingan negatif dari perubahan sosial seluruh dunia akibat globalisasi informasi dan transportasi. “Gejala seperti dislokasi kejiwaan, disorientasi (kehilangan pegangan hidup karena runtuh dan goyahnya nilai-nilai lama) dan deprivasi relatif (perasaan teringkari atau tersingkirkan dalam bidang-bidang kehidupan tertentu),” kata Nurcholish selanjutnya, “selalu menyertai perubahan sosial yang cepat dan besar, dan merupakan sumber berbagai krisis”.⁶ Dibandingkan dengan di Amerika, lanjutnya, di Indonesia, ketidakmerataan dan ketidaksamaaan, sumber prasangka (*prejudice*), masih merupakan ciri yang amat menonjol dalam pemerataan informasi, kesempatan, dan pendapatan. Maka krisis sosial di Indonesia, duga Nurcholish, jauh lebih hebat dibanding di Amerika. Itu artinya, fundamentalisme yang diakibatkannya kemungkinan juga jauh lebih kuat.⁷

⁵ *Ibid.*, h. 10.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

Fundamentalisme sebagai gejala sosial psikologis yang diartikan Nurcholish sama dengan meminjam istilahnya Erich Fromm, “lari dari kebebasan” adalah pelarian dalam keadaan tidak berdaya akibat perubahan sosial yang besar tadi. Ia (fundamentalisme), katanya, hanya akan memberikan ketenangan semua yang bahayanya sama dengan narkotika. Bahkan, fundamentalisme melahirkan gerakan (sosial) dengan disiplin yang tinggi, suatu hal yang tidak ada pada bahaya narkotika (kecuali sindikat penjualnya).⁸

Itu artinya, kehidupan keagamaan akan menjadi memprihatinkan. Dan ini, pada gilirannya, membenarkan kalangan yang pesimis-negatif terhadap kemungkinan kebaikan agama bagi masyarakat Indonesia sekarang dan mendatang. Jadi, persoalan-persoalan sosial, ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, teknologi, pendidikan, psikologi, dan seterusnya yang dapat menumbuhkan fundamentalisme dan kerawanan sosial lainnya harus terus diupayakan pemecahannya. Tapi, kata Nurcholish, “karena kultus dan fundamentalisme lebih-lebih merupakan gejala keagamaan atau keruhanian, maka salah satu cara mengatasinya ialah mencari bentuk penganutan dan penghayatan nilai keagamaan; jika mungkin yang lebih sehat, jika tidak maka sekurang-kurangnya yang menjadi alternatif bagi kultus atau fundamentalisme tanpa akibat-akibat buruk suatu kultus atau fundamentalisme”.⁹

Penganutan dan penghayatan nilai keagamaan alternatif itu, bagi Nurcholish, adalah menumbuhkan keinsafan bahwa manusia tidak mungkin hidup dengan kejiwaan yang aman tenteram tanpa makna dan tujuan hidup itu sendiri.¹⁰ Manusia, lebih jauh dikatakannya sambil mengutip Fromm, merindukan kebahagiaan, kebenaran, keadilan, cinta, tujuan pengabdian, dan seterusnya; manusia selalu punya naluri untuk beragama. Soalnya: beragama yang bagaimana? “Beragama yang,” dengan terus mengacu pada

⁸ *Ibid.*, h. 11.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

Fromm, “mengembangkan lebih lanjut nilai kemanusiaannya sendiri dan membuat mekar potensi spesifiknya sebagai manusia”.¹¹ Keberagamaan yang berorientasi ke situ, dalam pikiran Nurcholish, tidak bisa dipenuhi oleh fundamentalisme.

Dengan alasan itu, yakni setelah melihat fundamentalisme sebagai gejala sosial psikologis, Nurcholish kemudian mengajukan atau mungkin mengaktualkan kembali sejumlah konsep dalam Islam secara teologis filosofis, seperti “*Islâm*”, “*dîn*” “*Muslim*”, dan bahkan “Tuhan” atau “Allah”. Penafsiran ini jelas untuk memberikan landasan teologis bagi suatu sikap keberagamaan yang dimaksudkan sebagai alternatif terhadap fundamentalisme. Dengan landasan itu, umat diharapkan punya basis teologis untuk menjadi terbuka terhadap kelompok-kelompok Islam lain, bahkan semakin toleran terhadap umat agama lain, yang kesemuanya sangat dibutuhkan dalam kehidupan negara bangsa ini. Dengan menekankan arti generik dari terma “*Islâm*”, “*dîn*”, “*Muslim*”, dan “Allah”, bukan menekankannya sebagai nama, umat diharapkan dapat menangkap esensi dari agamanya hingga melihat “titik-temu” (*kalimah sawâ*) dengan paham atau kepercayaan kelompok-kelompok Islam lain, atau bahkan agama-agama lainnya. Ini merupakan basis teologis-filosofis atau metafisik bagi toleransi antara agama, solidaritas sosial, dan integrasi nasional yang telah terbina selama ini. Nurcholish ingin merberikan sumbangan untuk lebih memperkuatnya lagi dengan memperkokoh basis metafisisnya.

Dengan begitu, penafsiran Nurcholish terhadap sejumlah terma itu dapat dipandang sebagai bagian dari “substantiasi” atau pengayaan tesis-tesis yang telah dikemukakannya selama kurang lebih seperempat abad. Penafsiran-penafsiran belakangan itu tak terpisahkan dengan tema-tema seperti “Islam yes, partai Islam no!”, “sekularisasi”, “desakralisasi”, dan lain-lain untuk menyebut beberapa saja dari tema yang pernah mengangkat

¹¹ *Ibid.*, h. 12.

diskusi keislaman di tanah air ini.¹² Dengan gagasan sekularisasi atau desakralisasi itu, Nurcholish terlibat dalam proses percepatan modernisasi umat Islam.

Proses modernisasi itu sendiri sebenarnya tak terelakkan. Ini kenyataan sejarah modern. Kini, orang atau bangsa mana pun tak bisa menghindar dari modernisasi yang di dalamnya terkandung sekularisasi. Sebab, sekarang adalah *epoch* modernisasi. Tapi Nurcholish dan para pembaru lainnya percaya pada kemampuan manusia untuk terlibat dalam sejarah, mewarnai dan bahkan mungkin membentuk sejarah. Karena itu, mengemukakan gagasan sekularisasi atau desakralisasi dalam hubungannya dengan umat Islam merupakan satu bentuk keterlibatan dalam sejarah, upaya melibatkan umat Islam dalam sejarah manusia mutakhir.

Gagasan sekularisasi dilemparkan dalam rangka menggugah umat untuk terlibat aktif dalam kehidupan dunia. Sebab, Nurcholish melihat bahwa sebagian umat masih dikungkung budaya tradisional yang tidak memandang penting kehidupan dunia. Lebih dari itu, sakralisasi atas dunia, paham-paham, pandangan-pandangan, orang-orang tertentu, atau benda-benda, menyelimuti umat. Ini budaya yang ikut menentukan ketertinggalan umat dari masyarakat lain. Sekularisasi menuntut agar yang sakral ditempatkan pada posisinya sebagai sesuatu yang benar-benar duniawi. Karena itu, sekularisasi sebenarnya adalah desakralisasi atas dunia yang banyak disakralkan umat.

Dengan begitu, dunia bukan sesuatu yang harus disembah atau disucikan, tapi menjadi sasaran kerja rasio teknis. Ia menjadi sasaran ilmu pengetahuan modern yang ditandai oleh menonjolnya teknologi. Dan teknologi hanya akan berkembang dalam masyarakat yang memperlakukan alam secara positif dan teknologis, bukan secara mitis atau metafisis. Alam harus dipandang tidak sakral dan

¹² Sebagian gagasan ini dapat dibaca dalam kumpulan tulisan Nurcholish Madjid yang diterbitkan belakangan *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mian, 1987).

karena itu dapat dimanipulasi dan dieksplorasi demi kesejahteraan umat manusia.

Sekularisasi juga berlaku terhadap paham-paham atau pandangan keagamaan. Sekularisasi bertumpu pada kepercayaan bahwa pada dasarnya semua manusia sama; semua manusia punya rasio dan dapat menggunakannya untuk memahami agama. Maka rasionalisasi atas agama tak terhindarkan. Karena itu, makna atau paham keagamaan tidak lagi disandarkan pada otoritas lama. Masalah agama bukan masalah kiai, tapi masalah semua umat; dan, karena itu masing-masing umat harus paham dan bertanggung jawab dengan apa yang mereka yakini. Di sini pluralitas pandangan atau paham keagamaan tak terhindarkan.

Bersamaan dengan itu, ikatan-ikatan sosial dalam masyarakat modern lebih didasarkan pada alasan-alasan rasional dan fungsional. Ikatan sosial yang rasional dan fungsional lahir dari pembagian kerja dalam masyarakat. Pembagian kerja atau spesialisasi tak terhindarkan dalam masyarakat modern, karena hanya dengan demikianlah masyarakat dapat hidup. Tidak ada lagi otoritas untuk semua bidang yang bertumpu pada satu atau segelintir orang. Masyarakat modern menuntut kedalaman dalam menangani masalah hingga dapat dipecahkan secara praktis. Kalau pada masyarakat tradisional seorang tokoh agama atau ajaran agama dapat menjelaskan hampir seluruh persoalan dalam masyarakat, maka dalam masyarakat modern perannya menjadi spesifik. Ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang pesat telah mempersempit otoritas dan peran agama. Agama tidak hilang, namun berada pada tingkat nilai dan moral. Ia berperan sebagai pemberi legitimasi dan orientasi. Sebab, manusia tidak tahan hidup tanpa pembenaran atas keberadaannya. Pada tingkat inilah agama dibutuhkan masyarakat modern.

Karena masyarakat modern ditandai oleh pluralitas, maka peran agama untuk legitimasi dan memberi orientasi itu akan menjadi semakin besar kalau ia semakin mampu menjangkau seluruh masyarakat yang plural itu. Karena tuntutan akan legitimasi dan

orientasi itu, di satu sisi, dan tuntutan pluralitas di sisi lainnya, maka peran yang dimainkan agama tak terhindarkan untuk tidak berada pada tingkat nilai yang universal, bukan pada tingkat organisasi atau hukum yang spesifik. Paham keagamaan yang tidak bisa memainkan peran pada tingkat ini bukan saja tidak memenuhi kebutuhan masyarakat modern, tapi juga akan mempertajam pluralitas yang pada akhirnya akan mengarah pada tidak stabilnya masyarakat.

Indonesia, yang sedang memodernisasi diri, jelas membutuhkan Islam yang universal, yang mampu hidup melingkupi paham-paham atau kelompok-kelompok Islam yang plural itu, dan mampu berdampingan atau berada dalam titik-temu dengan agama yang berbeda-beda, yang hidup di tanah air ini. Islam seperti ini akan ikut memperkuat masyarakat dan negara-bangsa Indonesia. Jadi bukan partai atau negara Islam yang dibutuhkan, sebab partai ataupun negara itu hanya wadah atau alat. Tanpa agama pun, masyarakat modern mampu dengan segala kekurangan dan kelebihanannya menciptakan partai dan negara. Tapi jelas mereka tidak mampu menciptakan makna atau orientasi hidup. Slogan “Islam yes, partai Islam no!” jelas sasaran dan tujuannya, yakni umat Islam Indonesia modern yang semakin plural.

Reaksi Balik

Itu kira-kira yang menjadi perhatian keislaman yang selama ini dikembangkan Nurcholish, termasuk yang dikemukakan di TIM. Dan itu pulalah yang menyulut reaksi keras, baik yang disampaikan lewat media massa, terutama MD, diskusi-diskusi, bahkan lewat khotbah-khotbah Jumat.

Dalam salah satu kritiknya, MD menyatakan bahwa Nurcholish berkata demikian: “Al-Qur’an tidak relevan dengan perkembangan zaman, Sunnah itu sangat kondisional, dan... apakah akhirnya tidak nabi sendiri yang harus dinilai sebagai telah gagal dalam misi

beliau?” Itu, kata MD, diungkapkan Nurcholish dalam bukunya *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (h. 379). Umat yang membaca paparan MD itu meski tidak atau belum membaca buku Nurcholish itu sendiri dan dibarengi rasa percaya pada MD yang diterbitkan lembaga yang di belakangnya berdiri tokoh-tokoh besar Islam seperti M. Natsir dan Anwar Haryono, setidaknya, menjadi bertanya-tanya, kalau bukan menjadi marah, terhadap Nurcholish. Dan itulah yang betul-betul terjadi, terutama pada lapisan umat Islam menengah ke bawah, yang menjadi sasaran MD selama ini. Ini misalnya, terlihat dari banyak surat tanggapan/pembaca yang dimuat MD sendiri. Benarkah Nurcholish berkata demikian? Sama sekali tidak! Demi kejelasan yang sesungguhnya, baiklah kita ikuti apa yang dimaksudkan Nurcholish dalam ungkapan yang dikutip secara keliru dan menyesatkan oleh MD itu. Dalam bagian bukunya itu, Nurcholish ingin menjelaskan bagaimana “menangkap kembali dinamika Islam klasik”, yakni “Masyarakat Salaf”. Yang menjadi persoalan: Apakah “Masyarakat Salaf” itu dan mengapa kita harus menangkap dinamika mereka? Nurcholish menulis:

... perkataan salaf... mengandung konotasi masa lampau yang berkewenangan atau berotoritas, sesuai dengan kecenderungan banyak masyarakat untuk melihat masa lampau sebagai masa yang berotoritas. Ini melibatkan masalah teologis, masalah mengapa masa lampau itu mempunyai otoritas, dan sampai di mana kemungkinan mengidentifikasi secara historis masa lampau itu.

Dalam hal ini, para pemikir Islam tidak punya kesulitan. Masa lampau itu otoritatif karena dekat dengan masa hidup Nabi. Sedangkan semuanya mengakui dan meyakini bahwa Nabi tidak saja menjadi sumber pemahaman ajaran agama Islam, tetapi sekaligus menjadi teladan realisasi ajaran itu dalam kehidupan nyata. Maka sangat logis pandangan bahwa yang paling mengetahui dan memahami ajaran agama itu ialah mereka yang melihat praktik-praktik Nabi dan meneladaninya. Selain logis, hadis-hadis pun banyak yang dapat dikutip untuk menopang pandangan itu.

Dalam perkembangan lebih lanjut paham Sunni, golongan Salaf tidak saja terdiri dari kaum Muslim masa Nabi dan empat khalifah yang pertama, tetapi juga meliputi mereka yang biasa dinamakan sebagai kaum *Tābi'ūn*. Bahkan, bagi banyak sarjana Sunni, golongan salaf itu juga mencakup generasi ketiga, yaitu generasi *Tābi' al-Tābi'in*.

Sebagai sandaran ada kewenangan dan otoritas pada ketiga generasi pertama umat Islam itu, kaum Sunni menunjuk Firman Allah: “Dan para perintis pertama yang terdiri dari kaum Muhajirun dan Anshar, serta orang-orang yang mengikuti mereka itu dengan baik, Allah telah rida kepada mereka, dan mereka pun telah rida kepada-Nya. Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya untuk selama-lamanya. Itulah kebahagiaan yang agung,” (Q 9:100).

Jadi, firman Ilahi itu menegaskan bahwa kaum Muhajirun dan Anshar, yaitu para sahabat Nabi yang berasal dari Makkah dan Madinah, serta orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik (kaum *Tābi'ūn*), telah mendapat rida dari Tuhan dan, sebaliknya, mereka pun telah bersikap rida kepada-Nya. Dengan kata-kata lain, kaum Salaf itu seluruh tingkah lakunya itu benar dan mendapat perkenan di sisi Tuhan, jadi mereka adalah golongan yang berotoritas dan berwenang.

Konsep demikian itu... lebih sesuai dengan paham Sunni ketimbang dengan paham Syi'i. Paham Sunni menyandarkan otoritas kepada umat atau “kolektivita”, sementara kaum Syi'i menyandarkannya kepada keteladanan pribadi..., dalam hal ini ... pribadi Ali yang memang heroik, saleh, dan alim (*pious*). Namun kedua konsep sandaran otoritas itu mengandung masalahnya sendiri....

... pada kaum Syi'i, masalah yang timbul dari konsep otoritas yang disandarkan hanya kepada keteladanan pribadi Ali dan para pengikutnya yang jumlahnya kecil itu ialah implikasinya yang memandang bahwa para sahabat Nabi yang lain itu tidak otoritatif,

alias salah, tidak mungkin mendapat rida Allah,... Jadi pandangan Syi’i itu tampak langsung bertentangan dengan gambaran dan jaminan yang disebut dalam firman di atas. Lebih lanjut, jika hanya sedikit saja yang selamat dari kalangan mereka yang pernah dididik langsung oleh Nabi, apakah akhirnya tidak Nabi sendiri yang harus dinilai sebagai telah gagal dalam misi suci beliau?¹³

Dari kutipan panjang itu, menjadi jelas, bahwa Nurcholish sama sekali tidak menilai bahwa Nabi telah gagal dalam misinya. Justru sebaliknya. Ungkapan itu adalah bantahan atau ungkapan keberatan terhadap kaum Syi’ah yang tidak mengakui para sahabat yang dididik langsung oleh Nabi selain Ali. Yang justru tidak jelas adalah: Mengapa MD tidak menangkap maksud Nurcholish yang jelas itu?

Demikian juga pernyataan MD bahwa Nurcholish pernah mengatakan bahwa “al-Qur’an tidak relevan dengan perkembangan zaman; Sunnah itu kondisional....” Pernyataan itu jelas tidak akan pernah ditemukan dalam ceramah-ceramah atau tulisan-tulisan Nurcholish. Yang akan ditemukan paling banter adalah bahwa penafsiran atas al-Qur’an atau Sunnah bisa ketinggalan zaman, dan karena itu penafsiran ulang tak terhindarkan. Ini jelas komitmen setiap umat Islam yang percaya bahwa al-Qur’an dan Sunnah adalah universal, atau Islam adalah agama universal. Dalam hal ini, Nurcholish jelas menandakan:

Mengatakan bahwa Islam agama universal hampir sama kedengarannya dengan mengatakan bahwa bumi itu bulat. Hal itu terutama benar untuk masa-masa akhir ini, ketika ide dalam ungkapan itu sering dikemukakan orang, baik sebagai bagian dari apologia maupun untuk pembahasan yang lebih sungguh-sungguh.¹⁴

¹³ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 376-379.

¹⁴ *Ibid.*, h. 420.

Hingga titik ini, kita benar-benar tidak mengerti mengapa MD—yang diterbitkan lembaga terkemuka itu—mengemukakan hal-hal yang bernada insinuatif, untuk tidak mengatakan fitnah. Kutipan-kutipan dari Nurcholish dicomot di luar konteksnya, dan ini dengan mudah dapat diidentifikasi.

Perbedaan Penafsiran

Tapi bukan keseluruhan polemik. Pandangan-pandangan Nurcholish yang lain juga menimbulkan reaksi balik, seperti tentang arti “*Islâm*”, “*dîn*”, atau “*Muslim*”. Tapi, pada analisis akhir, tampak bahwa perdebatan itu lebih menyangkut persoalan perbedaan (pendekatan) penafsiran. Yang menimbulkan keingintahuan adalah: Mengapa sejumlah intelektual, khususnya Daud Rasyid dari beberapa edisi MD, terus-menerus meniupkan penilaian bahwa penafsiran Nurcholish itu seolah-olah pasti salah, hingga sebagian pembaca terpengaruh.

Persoalan-persoalan ini tampaknya jelas tidak bisa dijawab hanya bersandar pada argumen-argumen logis, logika dan kaidah penafsiran atas ayat-ayat atau konsep-konsep dasar dalam Islam. Sebab, kalau bertumpu pada kaidah-kaidah dan logika yang mendasarinya, argumen-argumen Nurcholish bisa dipahami dan benar dalam dirinya. Tapi, apakah dengan begitu pemikiran balik yang dilontarkan MD dan Daud Rasyid cs itu salah? Mari kita lihat argumen-argumen mereka. Sehubungan dengan kata “*Islâm*” Daud Rasyid membantah tafsiran Nurcholish. Terma “*Islâm*”, bagi Daud Rasyid, adalah “nama” dan “identitas”. Kata Daud Rasyid, tidak mungkin Allah menurunkan agama atau konsep hidup manusia tanpa nama.¹⁵ Karena kata itu merupakan “nama” atau “identitas”, maka ia tidak bisa ditafsirkan atau diterjemahkan lain.

¹⁵ Lihat tulisannya di *Terbit*, 13 November 1992; *Media Dakwah*, Januari 1993; *Media Indonesia*, 1 April 1993.

Nurcholish sebenarnya tidak mengingkari “*Islâm*” sebagai nama atau identitas. Tapi “*Islâm*” bukan sekadar nama atau identitas yang diperlukan manusia dalam komunikasi atau hidup secara sosial. Tapi, di balik nama itu ada realitas. Realitas yang diacu oleh nama. Realitas di balik nama itu ingin ditekankan oleh Nurcholish supaya umat tidak terpaku hanya kepada sebuah “nama” sebenarnya hanya “konvensi” sosial saja atau bahkan terjadi secara “arbitrer”.

Masalahnya: Apakah “konvensi” itu juga berlaku bagi nama “*Islâm*”? Kalau kita percaya bahwa kata “*Islâm*” itu belum ada dalam masyarakat Arab sebelum Nabi Muhammad, melainkan diciptakan Allah, atau Sang Maha Pencipta, dan kemudian diberikan kepada Nabi, nama “*Islâm*” mungkin punya nilai tersendiri. Setidak-tidaknya, berat untuk menerjemahkannya dengan makna-makna lain. Tapi, bukanlah nama atau kata “*Islâm*” itu telah ada sebelum Nabi Muhammad *saw*? Ia adalah nama yang mengacu pada suatu realitas tertentu, yakni “sikap pasrah” manusia kepada Tuhan, Yang Mahabener. Persoalannya kemudian: Apakah nama itu tidak terpisah dari realitas atau konsep tentang realitas yang dinamainya?

Hingga titik ini, persoalannya menyangkut hubungan antara kata, nama, terma, atau konsep dengan realitas. Dan ini berada pada wilayah filsafat bahasa, atau pada teori simbol (semiotika), atau bahkan menyangkut teori pengetahuan (epistemologi). Dalam teori simbol, memang ada perspektif yang memandang bahwa terma atau nama terpisah dari realitas. Nama atau terma bisa berubah-ubah, tapi realitas yang diacunya selalu sama. Atau sebaliknya, nama atau kata tidak berubah, tapi maknanya dapat berubah sesuai dengan perkembangan sejarah. Kristen, Islam, Hindu, Budha, dan lain-lain, adalah nama-nama atau simbol-simbol yang diucapkan dan ditulis secara berbeda, tapi realitas yang diacu oleh nama-nama atau simbol-simbol itu bisa sama, misalnya “berserah diri” pada “Yang Mutlak”, atau menggunakan ungkapan J.B. Banawiratma,¹⁶ yang memberi

¹⁶ J.B. Banawiratma, “Tunduk kepada Allah,” *Tempo*, 19 Desember, 1992, h. 31.

respons Kristiani yang positif atas gagasan Nurcholish, “sikap pasrah kepada kebenaran”. Para ahli agama dapat mengatakan, karena itu, ada titik-temu antara agama-agama. Atau, kata kaum neotradisionalis seperti S.H. Nasr atau F. Schuon, ada kesatuan transendental antara agama-agama. Apa yang membedakan antara keduanya adalah bentuk-bentuk kelembagaan masing-masing agama, sesuatu yang dipandang bersifat historis, sementara esensinya tidak mengalami perubahan, trans-historis. Dan itulah Islam, dari Nabi Ibrahim sampai Nabi Muhammad. Nurcholish sendiri berkata,

Nabi Ibrahim itu bukan orang yang dalam mencari kebenaran lantas terkungkung dalam kategori-kategori historis sosiologis. Karena memang dalam semangat mencari kebenaran kita harus bisa mentransendensikan diri kita di atas kategori historis sosiologis... Orang lalu serta-merta mengikuti kebenaran hanya karena masuk dalam “komu”(itas) ini. Sedangkan pencarian kebenaran itu sendiri tidak ada. Bahasa kasarnya, “tiket surga” menjadi kategori historis sosiologis. Padahal, aslinya “tiket surga” itu kan kategori pencarian kebenaran... Kata *al-Islâm* itu sebenarnya bukan nama agama. Tapi sikap.¹⁷

Jadi, sederhananya, Nurcholish berada pada perspektif yang memisahkan kata dengan apa yang ditunjuk oleh kata itu, dan mengutamakan yang terakhir daripada yang pertama. Dalam semiotika, inilah yang disebut perspektif “esensialis”. Perspektif ini sudah tua sejarahnya. Dari perspektif inilah elaborasi Nurcholish atas sejumlah konsep atau tema dalam Islam atau Islam itu sendiri dapat dipahami.

Tapi ada perspektif lain yang sama sekali berbeda. Kata atau terma, sebagai suatu simbol atau tanda, tidak bisa dipisahkan dari konsep tentang realitas yang diacunya. Memang sering dikatakan

¹⁷ Lihat, “Mencari Kebenaran yang Lapang,” *Tempo*, 31 Oktober 1992, h. 97.

bahwa konsep-konsep tentang realitas itu mendahului kata-kata, sehingga kita mencari kata-kata yang tepat untuk menyatakan konsep-konsep itu. Bahkan sering terdengar ungkapan, misalnya, “kata-kata itu kurang pas untuk mengungkapkan maksud saya”. “Maksud” di sini sebenarnya adalah makna suatu kata. Di sini, makna dan kata dipisahkan. Padahal, tidak demikianlah adanya. Suatu kata tidak pernah hanya bunyi atau coretan belaka, tapi juga makna. Karena itu, dalam setiap tanda bahasa, selalu terdapat dua unsur: penunjuk (*signifiant*) dan yang ditunjuk (*signifie*). Hubungan keduanya bersifat arbitrer dan struktural. Artinya, bahwa suatu kata atau terma mempunyai maksud tertentu, itu bukan karena hubungan alamiah atau niscaya antara keduanya, tapi dibuat secara arbitrer. Tapi pembuatan secara arbitrer ini bukanlah lakon individu, melainkan masyarakat, yang melampaui kehendak dan kebebasan individu tertentu untuk membuatnya. Kata, atau tanda pada umumnya, adalah “fakta sosial”. Bahasa (*langue*) atau kata, dengan demikian, milik suatu kelompok atau golongan tertentu, termasuk aliran atau sistem pemikiran, dari masyarakat, bukan milik individu tertentu; ia melampaui, bahkan menggunakan individu-individu untuk menyatakan dirinya. Kata-kata mendahului individu-individu. Dalam pengertian ini, upaya Nurcholish untuk keluar dari “konvensi” tentang arti “*Islâm*”, misalnya, menimbulkan persoalan sosiologis yang jelas tak mungkin ditanggulangi dengan mengandalkan kecanggihan argumentasi yang individualistik sifatnya. Ini hanya dapat ditanggulangi dengan kekuatan sosiologis juga.

Dengan demikian, keberadaan suatu kata dalam perspektif ini terletak dalam sistem atau struktur. Artinya, makna suatu kata terletak pada relasi-relasinya dengan kata-kata lain yang berada dalam suatu sistem atau struktur yang sama. Sementara itu, struktur atau sistem itu merupakan hubungan-hubungan yang koheren secara internal. Bagian dari struktur itu, kata misalnya, tidak pernah berdiri sendiri. Berubahnya makna suatu kata akan mempengaruhi sistem atau struktur secara keseluruhan, atau akan membuat kata

tadi tidak bermakna, atau bahkan hilang dalam sistem itu. Kata dari suatu sistem tidak bisa dipahami kalau diletakkan dalam sistem yang lain, kecuali ia mengalami transformasi ke dalam sistem yang lain tersebut. Ini artinya ke luar dan menjadi lain sama sekali dari determinasi sistem awalnya. Jadi sistem atau struktur di sini dapat dipandang mampu mengatur dirinya (*self regulating*) dan bersifat cukup untuk dirinya sendiri (*self sufficiency*).

Selanjutnya, makna suatu kata tidak bisa ditentukan dengan menelusuri melalui waktu (diakroni) atau sejarah, misalnya dengan melakukan penelusuran atas evolusi arti kata (etimologi), bunyi kata (fonetik), dan lainnya. Jadi dalam perspektif ini, bahasa berada bersama waktu (sinkroni). Makna suatu kata harus dilihat dari bagaimana ia bermakna sekarang, tanpa memperhatikan bagaimana maknanya di masa yang lalu. Bisa saja seorang Kristen menggunakan kata “Allah” seperti orang Islam, tapi Allah yang dimaksud orang Kristen berbeda dengan Allah yang dimaksud orang Islam. “Allah” dalam Kristen terkait secara sistematis dengan seluruh ajaran atau doktrin dan praktik umat Kristen. Demikian juga halnya “Allah” bagi umat Islam. Walaupun kata “Allah” berasal dari bahasa Arab yang datang ke Indonesia lewat penyebaran agama Islam, umat Kristen dapat menggunakan kata “Allah” itu dengan sama sekali tidak memperhatikan asal-usul atau sejarah kata “Allah” tersebut. Jadi, walaupun menggunakan ucapan dan tulisan yang sama (“Allah”), antara keduanya (Islam dan Kristen) tidak akan sampai pada titik-temu kecuali mungkin pada tingkat tulisan dan ucapan (di antara umat Kristen Indonesia, ada yang dapat mengucapkan kata “Allah” persis seperti umat Islam, tapi pada umumnya tidak), bukan pada maknanya. Karena secara sistematis (di mana dalam sistem itulah makna muncul), “Allah” dalam Islam dan Kristen berbeda. Mengapa tidak, bukankah agama Kristen juga punya asal yang sama dengan agama Islam, dan hanya karena faktor sejarahnya keduanya mengalami perubahan? Mungkin saja, tapi makna Allah dalam sistem agama Kristen dan sistem Islam sekarang berbeda, dan karena itu tidak bisa dijelaskan dari evolusi sejarah melainkan hanya dilihat dari masing-

masing sistem atau struktur mereka sekarang. Jadi kesamaan tulisan atau ucapan (“Allah”) di situ tidak punya arti apa-apa.

Dalam perspektif itulah kritik Daud Rasyid cs dapat dipahami. Daud Rasyid mengatakan bahwa “*Islâm*” tidak bisa ditafsirkan dengan “sikap pasrah”, walaupun secara etimologis penafsiran sedemikian bisa diterima. Sebab, kata “*Islâm*” merupakan bagian dari Islam sebagai suatu sistem atau struktur. Demikianlah, maka Daud Rasyid mendefinisikan “*Islâm*” dengan sebuah hadis (yang juga merupakan bagian dari Islam secara keseluruhan) yang berbunyi: “Aku bersaksi bahwa tiada Ilah (Tuhan) kecuali Allah, dan Muhammad adalah Rasul Allah, dirikan Salat, tunaikan zakat, puasa ramadan, dan tunaikan haji jika anda mampu”.¹⁸ Jadi makna atau definisi atas “*Islâm*” itu tidak bisa menjadi, seperti Nurcholish katakan, “berserah diri” kepada “Yang Mahabener” itu adalah mengikrarkan dua kalimat syahadat, yakni mengakui Allah sebagai Tuhan dan Muhammad sebagai Rasul, menjalankan salat, menunaikan zakat, puasa dan haji. Pada titik ini saja, titik-temu (*kalimah sawâ*) antara agama-agama, Islam dan Kristen misalnya, pasti tidak akan dapat dicapai. Apakah orang Kristen dan Yahudi (juga agama-agama lain) percaya bahwa Muhammad Rasul Allah? Apakah orang-orang non-Islam menjalankan salat? Jawabnya: Tergantung apa yang dimaksud dengan “salat”. Tapi “salat” dalam sistem Islam tidak berdiri sendiri. Ia bagian dari sistem Islam secara keseluruhan. Ia tidak bisa dipahami secara etimologis (generik) menjadi misalnya “doa” atau “permohonan”. Ia adalah permohonan atau doa kepada Allah seperti yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad, bukan yang lain. Salat bukan sekadar bertujuan untuk membuat orang bertakwa. Karena itu Islam bukan hanya moral, tapi juga hukum. Di sini ada nilai sekaligus aturan. Karena itu, komunitas Muslim atau Islam (yang sosiologis itu), yang lahir dari interaksi Muslim atas dasar nilai-nilai Islam, tak bisa dihindarkan. Demikian juga konsep yang lain. Semuanya

¹⁸ *Media Dakwah*, Januari 1993.

sudah berada dalam satu sistem Islam, dari ide sampai praktik, dari moral sampai hukum, dari individu sampai komunitas, yang tak bisa dipahami dengan menggunakan sistem lain.

Semangat Islam sebagai sistem yang *self regulating* itu sangat terasa ketika MD mengkritik Nurcholish yang menurutnya banyak bersandar pada pendekatan etimologis dalam memahami al-Qur'an. Katanya, "Nurcholish jelas keliru ketika dia menafsirkan Qur'an tidak secara metodologis. Artinya tidak menggunakan disiplin ilmu Tafsir. Sebab etimologi hanyalah salah satu unsur dalam ilmu bahasa yang tidak bisa digunakan sebagai satu-satunya sandaran. Dalam ilmu sejarah pun, etimologi hanya digunakan sebagai pelengkap. Jika sumber primer ditemukan "etimologi diabaikan".¹⁹

Semangat Islam sebagai sistem juga banyak ditemukan dalam ungkapan-ungkapan MD atau Daud Rasyid yang lain, yang tersebar di banyak media massa. Yang paling menonjol di antaranya adalah imbauan Daud Rasyid agar para pembaru memahami Islam secara "objektif" dan "benar", dengan pengertian menggunakan metode ilmu-ilmu keislaman yang baku, yang telah dirumuskan oleh para ulama klasik, bukan dengan pendekatan Barat atau orientalis. Di sini terlihat jelas bahwa Islam adalah suatu sistem menyeluruh (*wholeness*) yang *self-regulating* dan bahkan—menggunakan ungkapan Montgomery Watt—*self sufficient*.²⁰ Termasuk dalam metodologi untuk memahami ajaran atau doktrin-doktrin dalam Islam itu sendiri. Masalahnya bukan anti terhadap orientalis atau Barat. Tapi Barat atau kaum orientalis tidak bisa keluar dari etnosentrisme, dan karena itu wajar saja kalau mereka susah memahami Islam. Sebabnya sangat kompleks, tapi Daud Rasyid, seperti pada umumnya pengkritik melihat hubungan antara kolonialisme Barat dengan sejarah kelahiran orientalisme tersebut.²¹

¹⁹ *Media Dakwah*, Desember 1992.

²⁰ Lihat bukunya, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1988).

²¹ *Media Dakwah*, Januari 1993; lihat juga kritiknya dalam "Apa dan Bagaimana Studi Islam di Barat?," *Pelita*, 27 April 1993.

Sementara itu, kaum pembaru seperti Nurcholish percaya pada kebenaran universal. Maksudnya, kebenaran bagi pembaru atau kaum modernis berlaku bagi semua manusia lepas dari perbedaan agama ras, suku, bangsa, dan lain-lain. Kebenaran tidak terletak di Barat ataupun di Timur. Kebenaran adalah universal, tapi harus dicari dalam proses sejarah umat manusia yang panjang. Keterbukaan adalah suatu keniscayaan bagi penyingkapan kebenaran universal itu. Apakah lantas berarti bahwa Daud Rasyid cs. tidak mengakui adanya kebenaran universal? Mereka sama-sama percaya pada kebenaran universal. Namun MD dan Daud Rasyid cs. percaya bahwa kebenaran itu sudah dinyatakan dalam Islam, bukan dalam kebudayaan atau agama lain. Yang menjadi masalah kemudian adalah mengenal klaim kebenaran. Dan juga masalah klaim atas tradisi kebenaran metode dalam ilmu-ilmu keislaman.

Tapi kemudian, apakah Nurcholish cs. tidak menggunakan tradisi keilmuan Islam dalam mengelaborasi sejumlah konsep yang menimbulkan polemik itu? Nurcholish adalah seorang intelektual Muslim yang justru sangat menekankan sentralnya tradisi keilmuan Islam dalam rangka pengembangan pemikiran Islam modern. Dalam banyak tulisannya, ini sangat ditekankan. Bahkan, elaborasi atas kata “*Islâm*” itu pun, kata Nurcholish, bersandar pada pandangan ulama sebelumnya, terutama Ibn Taimiyah.²² Tapi, sekali lagi, walau tradisi itu sangat sentral, ia tidak akan mengambalnya secara literal atau harfiah, melainkan lebih menekankan semangat di balik tradisi itu, dan kemudian menerjemahkannya ke dalam konteks tertentu, misalnya kemodernan dan keindonesiaan. Jadi ia tidak tenggelam dibelenggu tradisi. Apakah ini mungkin? Perspektif Nurcholish percaya bahwa ini sangat dimungkinkan. Tapi, kalau Nurcholish juga berpegang pada tradisi, walaupun dengan cara yang berbeda, maka mengapa kemudian tuduhan bahwa Nurcholish tidak berpegang pada tradisi keilmuan Islam ditonjolkan oleh Daud Rasyid cs.?

²² Lihat Nurcholish Madjid, “Islam dan Hanifayah.”

Mungkin saja, MD dan Daud Rasyid cs. kurang mengenal pemikiran Nurcholish. Jadi persoalannya cukup sederhana. Namun jelas alasan ini terlalu naif. Persoalan yang serius, dan ini mungkin sumber tuduhan itu, adalah kenyataan bahwa “tradisi”, termasuk dalam keilmuan Islam, bukanlah suatu hal yang tunggal, melainkan majemuk, bahkan saling bertentangan. Artinya, polemik atau perbedaan, bahkan pertentangan, itu punya akar dalam tradisi Islam. Hassan Hanafi, misalnya, menyebut ada dua tradisi atau pandangan dalam tradisi Islam: tradisi kanan dan tradisi kiri.²³ Sumber perbedaan atau pertentangan itu, selain mungkin karena perbedaan pandangan *per se*, adalah karena dalam kenyataannya umat Islam hidup dalam struktur sosial yang pada dasarnya bersifat bertentangan (konflikual). Sumber konflik itu bisa dilacak akarnya dari perbedaan kultur dan struktur (kelas) sosial yang menyangkut kehidupan ekonomi dan politik. Sejarah kemunculan ilmu kalam, misalnya, jelas berakar dalam konflik politik, terkait dengan perebutan kekuasaan antara kelompok Mu’awiyah dan kelompok Ali. Dari situ muncul Khawarij, Mu’tazilah, Syi’ah, Asy’ariah, dan Maturidiyah.

Jadi, secara teoretis, struktur sosial—baik pada zaman Nabi, sahabat, ataupun zaman kita—ikut menentukan bentuk-bentuk paham keislaman kita. Klaim atas paham kita yang benar merupakan suatu ideologi yang tak bisa dipisahkan dari struktur sosial tersebut. Ia merupakan bagian dari tarik-menarik untuk mendapatkan pengaruh atau menundukkan (*consent*) paham lawan. Jadi menyangkut persoalan hegemoni. Karena itu persoalannya menjadi sangat kompleks, seringkali tidak mudah dipecahkan lewat dialog. Ini menjadi lebih kompleks lagi, manakala masing-masing

²³ Hasan Hanafi, “What does the Islamic Left Mean?” dalam Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity, the Islamic Left and Daud Rasyid cs. Hasan Hanafi’s Thought: A Critical Reading* (Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies, 1985), bagian Appendix B, h. 110-57. Lihat juga terjemahannya dalam *Islamika* edisi ini juga, “*Al-Yasar al-Islâmî: Paradigma Islam Radikal.*”

pemikiran bersandar pada sistem pemikiran besar yang sudah cukup lama dikembangkan.

Islam sebagai *Nizhâm*: De-Islamisasi Negara-bangsa

Kritik Daud Rasyid atas orientalisme di atas, disadari atau tidak, bersandar di atas perspektif yang sangat kompleks dan besar, yakni ide bahwa masyarakat atau kebudayaan pada hakikatnya bersifat plural. Barat dan Islam adalah kenyataan berbeda. Masing-masingnya berada dalam sistem. Sistem berpikir atau sistem pengetahuannya juga demikian. Karena itu bisa dipahami kalau Barat atau orientalisme menggambarkan Islam sesuai dengan kepentingannya, karena sistem pengetahuan mereka terkait dengan masyarakat Barat sebagai sistem yang menyeluruh. Demikian juga sebaliknya. Kalau dipaksakan, agar yang satu memahami yang lain, yang terjadi sebenarnya adalah hegemoni, bukan karena yang satu benar secara objektif dan yang lain salah.

Dalam konteks ini, gagasan yang dikembangkan Nurcholish cs. dan Daud Rasyid cs. bersandar pada perspektif berbeda. Kalau ditangkap dengan kerangka berpikir atau perspektif mereka masing-masing, kedua-duanya betul. Jadi tidak ada yang lebih unggul atas yang lain. Memang ada kesan, pemikiran pembaru Islam lebih unggul atas pemikiran yang dikembangkan Daud Rasyid cs. Tapi ini hanya kesan! Daud Rasyid melihat kuatnya pemikiran pembaru di negara-bangsa ini karena pemikiran mereka tidak bertentangan dengan politik dan malah, menurutnya, melegitimasi setiap kebijakan yang ada.²⁴

Secara umum, kerangka berpikir MD dan Daud Rasyid cs. tidak aneh, apalagi dianggap sempit seperti dituduhkan lawan-lawannya. Ia berdiri di atas kerangka atau perspektif yang kuat. Gejala pemikiran seperti yang dikemukakan MD dan Daud

²⁴ *Media Dakwah*, Januari 1993.

Rasyid cs. bukanlah pemikiran Islam yang terisolasi, melainkan ungkapan kecil dan sederhana dari sistem pemikiran Islam yang besar dan kompleks yang berada di baliknya, yang sudah banyak dikembangkan para pemikir besar Islam abad ini seperti Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Abu A'la al-Maududi, dan lain-lain. Semuanya punya semangat “Islam” sebagai jalan hidup atau sistem (*nizhâm*). Oleh para pengamat Barat, inilah yang biasanya disebut “fundamentalisme” Islam.

Kritik-kritik atas Nurcholish sebagian merupakan gejala dari semangat fundamentalis itu. Fundamentalisme adalah respons terhadap modernisasi (Barat). Menurut Shupe dan Hadden, secara sosiologis, fundamentalisme meliputi (1) penolakan terhadap diferensiasi radikal antara yang sakral dan yang sekular, yang telah berkembang dengan modernisasi, dan (2) suatu rencana untuk tidak mendiferensiasi pemilahan institusional ini dan karena itu kembali membawa agama ke pusat, sebagai faktor penting dalam keputusan-keputusan kebijakan publik.²⁵ Dalam konteks Islam, ia merupakan respons atas pandangan-pandangan dan praktik-praktik kaum modernis (penganut modernisme Islam) yang mensintesiskan Islam dan kemodernan, dengan tidak mengeleminasi sekularisasi yang dikandung kemodernan tersebut.²⁶

Di sinilah terletak signifikansi polemik antara dua kubu di atas. Tapi, sekali lagi, mengapa polemik itu terjadi, padahal kedua jalan pikiran mereka boleh jadi sama-sama betul? Ini persoalan yang sangat kompleks, menyangkut persoalan sosial, ekonomi, politik, dan bahkan psikologis. Tapi gambaran makro hubungan umat Islam dan negara-bangsa Indonesia seperti dipaparkan berikut, mungkin dapat memberikan gambaran mengapa kritik atas gagasan yang dilontarkan Nurcholish dan para pembaru umumnya begitu keras.

²⁵ Dikutip dari J. Coleman, “Global Fundamentalism: Sociological Perspectives,” *Concillium* (SCM-Press, 1992), no. 3, h. 37.

²⁶ Bandingkan dengan Jalaluddin Rakhmat, “Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas,” *Prisma* (1984), No. Ekstra, h. 84.

Mereka bahkan tidak ragu-ragu untuk memutarbalikkan gagasan-gagasan Nurcholish, seperti yang tampak dilakukan *MD*.

Seperti diketahui, pembangunan yang digerakkan Orde Baru (ORBA) berawal dari persoalan yang sangat berat dan kompleks untuk ditanggulangi, warisan Orde Lama (ORLA). Struktur ekonomi dan politik hancur. Pembangunan (ekonomi), sederhananya, tidak mungkin bisa dimulai tanpa bantuan dari luar. Sementara bantuan itu tidak mudah diperoleh tanpa adanya jaminan bagi kelangsungan atau pertumbuhan modal yang didatangkan dari luar tersebut. Ini terutama karena trauma ORLA yang menasionalisasi perusahaan-perusahaan asing. Di samping itu, pembangunan ekonomi tidak mungkin dilakukan dalam suasana tidak stabil, terutama karena pertentangan-pertentangan kelompok-kelompok politik, khususnya karena perbedaan ideologis (aliran-aliran politik) dan kelas sosial (misalnya pemberontakan petani). Tuntutan ini, sederhananya, memaksa pemerintah untuk melakukan stabilitas politik.

Elit politik ORBA punya trauma dengan politik ORLA. Umat Islam atau elit politik Islam yang memperjuangkan Islam sebagai ideologi dipandang telah ikut menciptakan instabilitas pada masa ORLA. Bersamaan dengan itu, kelompok-kelompok Islam dipandang ikut bertanggung jawab atas sejumlah pemberontakan DI/TII, misalnya, yang membuat stabilitas nasional semakin lemah.

Ketidakstabilan politik ini dipandang sebagai salah satu penyebab tidak terlaksananya pembangunan ORLA. Maka represi terhadap kekuatan politik yang berdasarkan Islam terus dilakukan pemerintah. Ini memuncak dengan ditetapkannya Pancasila sebagai satu-satunya asas. Dengan begitu, diharapkan tidak ada lagi persoalan ideologis yang dapat mengganggu kelangsungan pembangunan nasional.

Dengan terkuburnya Islam ideologis, maka para elit politik Islam, khususnya yang punya pengalaman di masa ORLA, menjadi tersingkir dalam perpolitikan negara-bangsa ini. Memang ada

usaha untuk menghidupkan kekuatan politik Islam lewat partai-partai politik pada masa awal ORBA (Parmusi, NU, PSII, dan Perti) dan kemudian difusikan menjadi PPP. Tapi ternyata ia hanya menjadi partai politik “pelengkap”, yang tidak dapat berbuat seperti yang diharapkan umat yang berpandangan Islam ideologis. Ini terutama setelah pemerintah (yang dikuasai militer dan Golkar) menetapkan Pancasila sebagai asas bagi setiap orpol dan ormas. Dengan demikian, aspirasi politik ideologis umat tidak terwadahi dalam percaturan politik nasional.

Sebagian tokoh-tokoh politik Islam lama, setelah tersingkir dari elit politik nasional, seperti M. Natsir, Anwar Haryono, dan lain-lain, kemudian memusatkan perhatiannya pada dakwah, dan mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Kedua politisi di atas adalah dua di antara tokoh-tokohnya. Lembaga ini banyak menjalin hubungan dengan negara-negara Muslim dan aktif di organisasi-organisasi Islam tingkat internasional seperti OKI. Di DDII ini, para calon da'i yang datang dari seluruh pelosok tanah air dikader dan dibekali materi-materi dakwah. Sebagian mereka mendapat kesempatan untuk melanjutkan pendidikan di beberapa negara Muslim Timur Tengah, khususnya Arab Saudi dan Mesir.

Karena itu, DDII merupakan wadah aktivitas keislaman, khususnya dakwah, yang melibatkan sejumlah tokoh politik Islam nasional, kelompok terpelajar dari Timur Tengah, dan para kader dakwah lainnya. Upaya untuk menegakkan Islam secara menyeluruh dan konsisten sebagai *nizhâm* tampaknya dijaga di lembaga ini. Semangat ini masih diungkapkan oleh M. Natsir di penghujung tahun 70-an.²⁷ Sebab, Islam diturunkan oleh Tuhan sebagai jalan hidup, petunjuk hidup secara keseluruhan bagi umat manusia. Islam tidak mengenal pemisahan dunia dan akhirat, akidah dan syariah, individu dan masyarakat, masyarakat dan negara, dan

²⁷ Semangat ini terlihat jelas dalam Anggaran Dasar partai-partai Islam seperti Masjumi dan Nahdlatul Ulama. Lihat Deliar Noer, *Partai-partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), Lampiran I.

seterusnya Islam tidak hanya nilai atau landasan moral, tapi juga hukum, Islam tidak mengenal apa yang dialami masyarakat Barat modern sebagai sekularisasi. Islam sebagai hukum harus dijalankan dalam kehidupan individu, keluarga, masyarakat maupun negara. Karena itu, tidak ada alasan sebenarnya bagi umat Islam untuk tidak menyatakan dirinya sebagai kekuatan politik yang didasarkan pada nilai-nilai, norma-norma, dan hukum Islam.

Tapi komitmen itu jelas tidak mendapat tempat dalam kehidupan politik ORBA. Negara-negara ORBA tidak saja menyingkirkan, kalau bukan memusnahkan, kekuatan politik Islam, tapi juga kekuatan sosial yang berasaskan Islam. Semua organisasi atau perhimpunan yang berdasarkan Islam, setelah ditetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas, tidak mendapat tempat. Tapi masih ada kelompok atau organisasi yang tetap konsekuen dengan Islam sebagai dasar organisasi mereka, sehingga mereka menjadi tidak leluasa mengartikulasikan diri. Misalnya adalah Pelajar Islam Indonesia (PII) dan bagian dari Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) yang kemudian menamakan dirinya Majelis Penyelamat Organisasi (MPO). Keduanya sangat potensial bagi pengkaderan umat masa depan, khususnya bagi kesinambungan Islam ideologis. Sampai sekarang, kedua organisasi ini masih hidup, walaupun mendapat hambatan politis yang kuat dari pemerintah. Basis mereka terutama sekolah-sekolah dan perguruan tinggi umum. HMI yang berideologi Pancasila tampak semakin merosot sekarang di hadapan para mahasiswa universitas-univeritas atau institut-institut besar seperti UI, ITB, UGM, dan lain-lain.

Di universitas-universitas atau institut umum kemudian muncul kelompok-kelompok studi Islam, biasanya dikenal sebagai aktivis masjid kampus, seperti Shalahuddin (UGM) dan Salman (ITB). Jilbab di perguruan tinggi umum, harus diakui, merupakan fenomena baru, suatu hal yang tidak ditemukan di kalangan aktivis HMI ORLA. Jilbab, bahkan cadar yang belakangan mulai banyak mewarnai sejumlah kampus besar, bagi mereka, bukan sekadar busana biasa, tapi manifestasi dari komitmen atau keyakinan yang

dalam mengenai hubungan atau pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang bukan muhrimnya. Ini dijaga betul sehingga, dalam pertemuan-pertemuan mereka, kaum perempuan dan laki-laki duduk secara terpisah, dan biasanya kaum perempuan duduk di bagian belakang.

Mereka aktif melakukan studi keislaman dalam keiompok-kelompok kecil yang di kalangan mereka dienal sebagai *tarbiyah* atau *halaqah*. Karya-karya intelektual yang dikaji dan dijadikan semacam acuan di kalangan mereka terutama adalah karya-karya Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Abu al-A'la al-Maududi, dan para pemikir Islam sebagai *nizhâm* tadi. Buku *Fikih Dakwah* yang ditulis M. Natsir juga termasuk di antara sekian buku pedoman mereka. Buku A.M. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran*, dan buku Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, adalah dua di antara sekian karya intelektual lokal yang banyak mereka minati.

Belakangan, banyak mahasiswa perguruan tinggi umum yang masuk dalam kelompok-kelompok keislaman seperti Darul Arqam, Jamaah Tabligh, Daarut Tauhid, Hizb al-Tahrir, dan lain-lain.²⁸ Kelompok-kelompok ini dapat dikenali bukan saja dari pemikirannya, tapi juga dari perilaku dan penampilan mereka sehari-hari.

Kaum laki-lakinya biasa mengenakan gamis panjang, surban, *udeng*, memelihara jenggot, kumis tercukur tipis, dan lain-lain. Mereka berusaha mempraktikkan perilaku dan penampilan Rasulullah dan para sahabat semaksimal mungkin. Kaum perempuannya begitu juga. Lebih dari itu, mereka juga membuka usaha-usaha untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari yang terpisah dari masyarakat umumnya.

Di antara kelompok itu ada yang tampak menghindari persoalan-persoalan politis (walaupun itu merupakan bentuk dari sikap dan aksi politis yang lain) dan banyak menekankan persoalan-persoalan moral, misalnya kelompok Jamaah Tabligh.

²⁸ *Tempo*, 3 April 1993.

Kelompok ini melarang jamaahnya untuk bicara politik, masalah khilafiyah, minta sedekah, menggunjing aib masyarakat, menghina pemerintah, golongan, atau perorangan tertentu. Tapi kelompok-kelompok lainnya masuk ke wilayah politik. Bagi mereka, ini hampir tak terhindarkan. Darul Arqam, misalnya, menerapkan strategi dakwah ala Nabi Muhammad *saw*. Ini dimulai dengan membentuk perkampungan “Islami”, yang dihuni para Muslim dan Muslimah. Perkampungan itu selanjutnya diharapkan meluas menjadi daerah dan kemudian negeri Islam. Caranya, berdakwah dengan pendekatan dari hati ke hati.

Demikian juga pada Hizb al-Tahrir. Aliran yang berasal dari (Yordania) ini bertujuan melangsungkan kehidupan Islam menegakkan kembali khilafah Islam. Mereka terang-terangan menyebut diri “kaum fundamentalis”, ingin menerapkan Islam secara total.

Harus diakui, kelompok-kelompok yang banyak berpengaruh di lingkungan mahasiswa itu masih baru. Sebagian besarnya muncul dalam arus kebangkitan Islam internasional yang cukup mencolok terutama sejak 70-an. Di Indonesia, akarnya tentu saja belum sekuat PII, HMI-MPO, atau para aktivis di DDII. Mereka juga boleh jadi punya pandangan dan latar belakang sosial yang berbeda. Tapi secara umum mereka sama-sama berusaha menyebarkan pandangan bahwa Islam bukan sekadar masalah moral atau nilai, tapi juga norma sosial dan hukum yang harus dilaksanakan sehari-hari, dari tingkat individu, keluarga, masyarakat, negara hingga seluruh umat manusia.

Maka, kekuatan atau pengaruh keislaman internasional (dari luar) itu bertemu dengan pasangannya yang sudah berakar cukup jauh di sini, dan terus coba dipertahankan dan dikembangkan, terutama oleh mereka yang berusaha meneruskan perjuangan tokoh-tokoh politik Islam lama seperti M. Natsir. Dan di lingkungan DDII sendiri, pengkaderan ditempa dengan mengirimkan para kadernya untuk studi di luar negeri, khususnya Mesir dan Arab Saudi. Belakangan juga ke Pakistan dan Malaysia. Di kedua negara ini terdapat *International Islamic University*,

universitas yang berusaha mengajarkan Islam sebagai jalan hidup (ideologi) yang diimplementasikan dalam seluruh aspek kehidupan (sosial, ekonomi, politik, maupun budaya). Sebagian besar biaya pendidikan para kader ini berasal dari negara-negara kaya minyak Timur Tengah.

Melalui para kader inilah Islam diharapkan dapat kembali mewarnai kehidupan negara-bangsa ini. Mereka merupakan kelompok yang sudah mulai tumbuh. Tapi artikulasi politik mereka terus tersumbat. Ruang gerak politik mereka sempit. Karena itu, sasaran aksi dan kritik politik mereka diarahkan tidak langsung kepada pemerintah, karena ini hampir tidak mungkin, tapi kepada kelompok yang selama ini dipandang sejalan dengan pemerintah, yakni kelompok pembaru.

Dalam konteks inilah kita memahami kritik mereka terhadap Nurcholish. Bersama Harun Nasution, Nurcholish adalah yang paling sering dikritik. Kedua pembaru ini memang punya strategi dakwah yang pada dasarnya sama, yakni menanamkan nilai-nilai Islam di kalangan elit.²⁹ Dari sana diharapkan terjadi “penetasan ke bawah” (*trickle down effect*), pada umat umumnya. Bisa dipahami kalau keduanya tampak dekat dengan elit negara-bangsa ini. Ini terlihat dari makin maraknya warna keislaman di kalangan elit negara-bangsa ini, dengan semakin kuatnya posisi umat di DPR/MPR, meningkatnya jumlah anggota kabinet strategis (menteri-menteri Ekuin, misalnya) yang beragama Islam. Kemunculan ICMI juga dipandang ikut ditentukan (meski bukan satu-satunya) oleh strategi dakwah kelompok pembaru seperti itu. Jadi, semacam “Islamisasi” birokrasi dipandang tengah berlangsung. Tapi perkembangan terakhir itu tetap belum menyentuh kelompok Islam yang secara tradisional memperjuangkan politik Islam, apalagi ruang bagi artikulasi politik mereka secara lebih leluasa.

²⁹ Lihat wawancara Nurcholish dalam majalah *Matra*, Desember 1992; dan pernyataan Harun Nasution dalam buku untuk mengenang ulang tahunnya yang ke-70, *Refleksi Pentbaruan Pemikiran Islam Indonesia* (Jakarta: LSAF, 1959), h. 46.

Yang tersingkir dalam perpolitikan nasional itu bukan saja tokoh-tokoh besar yang sudah banyak berkiprah dalam membangun republik ini, tapi juga kelompok-kelompok lain, yang sangat mungkin tidak terikat dalam satu jaringan gerakan, namun mempunyai aspirasi yang sama, yakni menegakkan Islam sebagai *nizhâm*. Kritik terhadap pembaru akhir-akhir ini merupakan kekuatan yang berasal dari latar belakang sosial yang cukup beragam. Kritik mereka terhadap para pembaru dapat dipahami sebagai upaya de-Islamisasi negara, hingga absah untuk mewartakan kepada umat bahwa negara ini adalah negara sekular yang jauh dari ajaran-ajaran Islam. Mereka jadi punya alasan untuk mengatakan bahwa kita harus terus memperjuangkan tenwujudnya ajaran dan syariat Islam. Dengan demikian, ruang politik mereka menjadi lebih terbuka di hadapan sebagian umat, terutama yang belum mendapatkan pembagian “kue pembangunan politik”.

Sebagian mereka yang belum mendapatkan itu adalah alumni dari Timur Tengah. Mereka ternyata kurang mendapat tempat dalam posisi politik maupun budaya di sini. Pembicaraan tentang Islam di sini selama ini didominasi para pembaru, yang sebagian besar berpendidikan Barat (apakah itu di universitas-universitas Barat ataupun pendidikan Islam di Indonesia yang banyak menyerap semangat Barat seperti IAIN). Para pembaru ini mendapat liputan media massa dengan porsi yang jauh lebih besar dibanding alumni Timur Tengah, khususnya yang punya kaitan dengan tradisi politik dan paham Islam sebagai *nizhâm*.

Dari konteks sosio-politik seperti itulah orang seperti Daud Rasyid hadir akhir-akhir ini, mewarnai “bahasa politik Islam”. Pendidikan khususnya dan rekan-rekannya adalah pendidikan keislaman. Mereka menjadi lebih akrab dengan persoalan-persoalan yang secara langsung berkaitan dengan keislaman dibanding persoalan-persoalan lain (misalnya keuangan, perdagangan, teknologi, dan lainnya). Karena itu mereka menjadi lebih responsif kalau bukan reaksioner terhadap isu-isu keislaman yang sebenarnya tidak terlalu sentral dalam politik pembangunan negara-bangsa

ini. Ceritanya mungkin akan lebih semarak kalau mereka pulang dan Timur Tengah sebagai ahli, katakanlah, “moneter Islam”, dus, sebagian mereka boleh jadi akan tetap tinggal sebagai kekuatan laten, jika tidak bertemu dengan kekuatan-kekuatan, kelompok-kelompok, atau aliran-aliran Islam yang belum mendapatkan kue pembangunan tersebut di satu sisi, dan di sisi lain tidak munculnya isu-isu atau pandangan-pandangan keislaman yang “inkonvensional” dari “lawan” mereka, seperti yang dikemukakan Nurcholish di TIM itu.

Karena itu, isu-isu keislaman yang dilontarkan Nurcholish dapat dipandang ikut membuat kekuatan laten itu menjadi manifes dalam bentuk reaksi-reaksi yang menyudutkan kelompok pembaru di hadapan sebagian umat Islam. Manifestasi itu bertambah kuat dengan terlibatnya Ridwan Saidi, seorang politisi yang tersingkir dari percaturan politik nasional. Politisi PPP yang menyeberang ke Golkar namun kemudian “dilecehkan” (“kutu loncat” sebutannya) dalam partai pemerintah ini, menggelorakan antipati terhadap kelompok pembaru, khususnya Nurcholish, lewat forum-forum diskusi yang banyak dihadiri anggota kelompok-kelompok fundamentalis di atas, dan lewat tulisan-tulisannya di media massa.

Reaksi keras terhadap sejumlah gagasan Nurcholish yang dilemparkan di TIM itu tersosialisasi secara luas di kalangan umat Islam, khususnya masyarakat yang mempunyai ikatan tradisional dengan DDII, berkat *MD*. Dalam majalah ini, selain tokoh-tokoh politik Islam lama,³⁰ terlibat juga seorang redaktur yang mantan aktivis HMI yang punya aspirasi dan “nasib” politik sama dengan seniorinya di DDII, Lukman Hakim. Dengan redaktur tamu seorang politisi, Ridwan Saidi, para redaktur itu mengulas dan menafsirkan gagasan-gagasan Nurcholish sesuai dengan kepentingan politik mereka hingga keluar dari konteks pembicaraan Nurcholish secara

³⁰ Lihat R. Willian Liddle, “*Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia*” (1993), makalah tidak diterbitkan.

keseluruhan. Ini tidak berarti bahwa tokoh-tokoh senior seperti almarhum M. Natsir, Anwar Haryono, dan lain-lain terlibat dalam edisi-edisi *MD* yang memojokkan para pembaru itu.

Artikulasi politik Islam yang ditampilkan *MD* dengan menjadikan Nurcholish sebagai “kambing hitam”-nya, tampaknya mendapat sambutan yang cukup berarti dari kalangan atau kelompok tertentu dalam masyarakat. Terutama kalau memperhatikan liputan media ibukota ketika berlangsungnya “pengadilan” atas Nurcholish di masjid TIM itu. Sebagian besar massa yang hadir dalam pengadilan yang dihadiri Nurcholish sendiri itu, walaupun ia tidak diundang, diperkirakan datang dari kelompok-kelompok aktivis Islam sebagai *nizhâm* itu. Ridwan Saidi pun, yang menjadi salah satu pembicara, untuk menarik simpati massa yang berasal dari kelompok ini, terpaksa mengenakan surban dan memutar tasbihnya di hadapan hadirin. Menurut pengakuan Lukman Hakim, yang menjadi moderator dalam acara itu, kepada penulis, massa yang berjumlah sekitar 5000 orang itu,” nyaris tak terkendali. Bahkan, di antara mereka ada yang menyatakan bahwa darah Nurcholish halal adanya.

Masyarakat Salaf yang Agung

Yang tidak kalah pentingnya untuk memahami konteks itu adalah gambaran tentang latar belakang sosial peserta atau simpatisan yang mengkritik pembaru tadi. Jelas mereka punya latar belakang sosial yang berbeda-beda. Namun, tampaknya mereka punya “bahasa politik Islam” yang sama, yakni Islam sebagai *nizhâm*. Karena itu, tidaklah keliru kalau kritik-kritik itu dipandang sebagai bagian darinya. Tapi sisi doktrinal Islam sebagai *nizhâm* itu saja tidaklah cukup untuk menjelaskan fenomena di atas. Sebab, pada saat yang sama, banyak orang yang akrab dengan gagasan-gagasan yang sama tetapi tidak menjadi seperti mereka. Dari itu, kita harus menelusuri konteks sosial dari kemunculan Islam *nizhâm* itu, khususnya dalam

skala lokal (Indonesia). Ini tidak berarti bahwa konteks sosial/lokal itu dapat menjelaskan sepenuhnya, sebab konteks sosial yang sama ternyata tidak menghasilkan pandangan dan sikap keagamaan yang sama.

Jadi persoalannya sangat kompleks. Aspek ideologis dan aspek sosial harus disertakan bersama-sama dalam memahami fenomena Islam sebagai *nizhâm* ini. Tulisan-tulisan dari tokoh-tokoh Islam yang mengembangkan Islam sebagai *nizhâm* ini sudah cukup banyak tersebar di tanah air, apakah itu dari tradisi Sunni maupun Syi'ah. Tapi konteks sosialnya masih sangat jarang diungkap, khususnya di Indonesia. Ini memang membutuhkan suatu penelitian empirik tersendiri. Namun gambaran-gambaran hipotesis berikut, dan ini perlu dibuktikan, mungkin sedikit membantu, terutama kalau dikaitkan dengan beberapa hasil penelitian di negara-negara Muslim lain serta beberapa hasil penelitian terkait yang pernah dilakukan di Indonesia walau cakupannya terbatas.

Nurhayati Djamas, salah seorang tim peneliti Litbang Depag, melakukan studi atas kegiatan keislaman di Masjid Salman ITB, Bandung.³¹ Menurutnya, sejarah kelahiran kelompok keislaman Masjid Salman ITB itu tak bisa dipisahkan dari konteks sosial ITB. Sebagaimana diketahui, ITB adalah institut yang didirikan oleh pemerintah kolonial Belanda. Sistem pendidikannya tentu saja diwarnai semangat pendidikan sekular. Aparat dan para tenaga pengajarnya pun didominasi mereka yang telah terbentuk oleh semangat tersebut. Para mahasiswanya yang pribumi sebagian besar berlatar belakang priyayi, yang keislamannya lebih longgar dibanding santri. Tapi, dalam perkembangannya, di antara mahasiswa pribumi tersebut ada beberapa yang berlatar belakang "elit santri".³²

Mahasiswa yang berlatar belakang santri itu sangat kecil. Ia berada di tengah-tengah dominannya orang-orang non-Muslim

³¹ Lihat *Forum Keadilan*, 24 Maret 1993.

³² Lihat *Forum Keadilaiz*, 24 Maret 1993.

dan kaum priyayi, sementara mereka punya latar belakang keislaman yang kuat dan termasuk dalam lapisan elit masyarakat. Jadi, ITB hadir sebagai sesuatu yang lain bagi mereka. Lebih dari itu, boleh jadi ITB tidak mengakui bahwa mereka berlatar belakang Islam yang kuat dan berstatus elit. Suasana sosio-psikologis ini mendorong mereka untuk menyatakan identitasnya dengan membentuk semacam komunitas, tetapi sekaligus juga untuk memperkuat identitas diri dengan ciri-ciri keislaman dan kesantrian yang diperlukan, ketika berhadapan dengan lingkungan sosial yang berbeda ciri keagamaannya dengan mereka. Sebagai kelompok kecil yang merasa didominasi, mereka membutuhkan “wahana” untuk menampilkan diri.³³ Selain itu, tentu saja mereka punya kebutuhan untuk mendalami dan mempraktikkan Islam sebagai agama yang mereka yakini.

Dalam perkembangan selanjutnya, kelompok santri yang masih kecil itu terus berkembang hingga didirikannya Masjid Salman. Kegiatan-kegiatan keislamannya juga makin marak. Ini terutama di awal ORBA, di mana putra-putri santri yang masuk ke ITB sudah semakin banyak.

Ini semua sejalan dengan kenyataan bahwa pendidikan dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi pada masa ORBA ini semakin terbuka luas bagi putra-putri umat, termasuk yang berlatar santri. Pada masa ORBA, umat Islam tidak lagi mesti mengirim putra-putri mereka ke pesantren, tapi juga ke sekolah atau madrasah. Pilihan pendidikan sekolah ini cenderung meningkat pesat dan menggeser dominannya pendidikan pesantren. Ini juga bagian lain dari tuntutan modernisasi yang terelakkan.

Di sekolah, pendidikan agama diajarkan dengan porsi yang jauh di bawah porsi pesantren. Maka kemungkinan besar yang banyak menentukan pendidikan agama putra-putri mereka adalah keluarga

³³ Lihat Nurhayati Djamas, “Gerakan Kaum Muda Islam Masjid Salman,” dalam Abdul Aziz, Imam Tholhah, Soetaman (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 207-287.

mereka sendiri. Tapi kemudian, keislaman yang bagaimana yang ditanamkan dalam keluarga mereka itu.³⁴

Salah seorang tokohnya yang amat penting, Imaduddin Abdul Rahim, berlatar belakang keluarga dengan keislaman yang kuat. Dari latar belakang ini, ia kemudian dapat mengembangkan dirinya di organisasi keislaman di perguruan tinggi, yakni HMI (waktu itu masih berasas Islam) dan kemudian di IIFSO (Islamic Internasional Federation of Student Organization). Di lembaga yang terakhir ini pemikiran-pemikiran kelompok Ikhwan al-Muslimin yang menekankan Islam sebagai *nizhâm* tadi banyak dikenal.³⁵ Tapi, kata Djamas, tanpa melihat hubungan langsung dengan pandangan Ikhwan al-Muslimin dan gerakan dakwah yang dicanangkannya, pandangan Imaduddin pada dasarnya dapat dilihat dalam konteks pemikiran Islam yang juga berkembang di Indonesia. Masyumi dengan gagasan “negara Islam” yang diperjuangkannya melalui Konstituante pada dasarnya mencerminkan keinginan mewujudkan Islam “kaaffah” (*kâffah*) dalam kehidupan bernegara.³⁶

Dan apa yang dikembangkan Imaduddin di Latihan Mujahid Dakwah (LMD) pada awal 70-an dapat dipandang sebagai isu tandingan (*continter issue*) terhadap ide sekularisasi yang dicanangkan Nurcholish cs. Sementara di LMD, Islam dipandang sebagai ajaran “totalitas”, meliputi semua kehidupan manusia.³⁷

Jadi ada semacam kesinambungan antara pendidikan keislaman keluarga dengan yang diserap di lingkungan ketika aktif di perguruan tinggi. Dari pengalaman yang terbatas ini, kita bisa menduga kemungkinan-kemungkinan yang lebih umum akan kesinambungan keislaman dari keluarga hingga lingkungan perguruan tinggi mereka. Mungkin PII dan HMI (sebelum asas tunggal) dan HMI-PMO menjadi wadah yang dapat memelihara kesinambungan itu. Dan di lingkungan PII dan HMI-PMO ini,

³⁴ *Ibid.*, h. 213-214.

³⁵ *Ibid.*, h. 217.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

pemikiran-pemikiran yang menekankan Islam sebagai *nizhâm* terasa kuat. Tapi, persoalannya kemudian adalah, apa yang menyebabkan mereka cenderung untuk menjaga kesinambungan itu?

Kenyataannya, pada masa ORBA pun putra-putri umat yang masuk sekolah dan perguruan tinggi umum berasal dari setidak-tidaknya lapisan menengah dari masyarakat. Dan bahkan, pada masa 60-an dan awal 70-an sangat mungkin kelompok elitlah yang masih dominan. Artinya, walaupun ada di antara mereka yang berlatar belakang santri, maka ia adalah santri yang secara sosial berada pada lapisan elit dalam masyarakat mereka masing-masing. Latar belakang sebagai elit ini bagaimanapun diperkirakan tetap membekas pada diri mereka masing-masing, dan kemungkinan ikut mempengaruhi bagaimana mereka mendefinisikan diri mereka dalam hubungannya dengan lingkungan mereka yang baru, apakah itu ketika masih di perguruan tinggi sebagai mahasiswa ataupun sesudahnya (pasca mahasiswa). Kemungkinan, mereka masih mendefinisikan diri mereka sebagai elit. Tapi kenyataan menunjukkan, di lingkungan baru tersebut, posisi-posisi elit tersebut terbatas dan telah diisi oleh elit lain yang berlatar belakang “sekular” dan non-Muslim. Di bidang politik, yang dominan adalah elit militer, yang lebih berideologi nasionalis sekular. Di bidang ekonomi, yang dominan adalah elit sekular dan non-Muslim (khususnya Kristen dan etnis Cina yang Budha atau Kong Hu Chu). Demikian juga di bidang budaya. Dan di bidang keislaman, yang banyak mewamai diskursus keislaman adalah kelompok Islam (pembaru) yang bisa menerima sekularisasi. Tidakkah kenyataan ini telah menutup kesempatan mereka untuk terus mempertahankan posisi elit mereka yang selama ini telah mereka dapatkan dari lingkungan lama mereka?

Disadari ataupun tidak, lepas dari segala keberhasilan yang dicapai pembangunan ORBA ini, pembangunan atau modernisasi telah menimbulkan perubahan-perubahan besar yang menimbulkan pergeseran-pergeseran posisi-posisi sosial dalam masyarakat. Pergeseran itu di antaranya terjadi pada posisi elit umat. Karena itu, secara makro dan struktural, pembangunan telah menciptakan ketidak-

pastian bagi mereka. Pembangunan tampaknya tidak menciptakan keadaan sebaik yang telah mereka dapatkan selama ini.

Di samping itu, pembangunan juga telah menghadirkan suatu pola kehidupan sosial yang sama sekali berbeda dengan pola kehidupan sosial yang telah memberikan posisi baik kepada mereka selama ini. Ia telah menghadirkan apa yang dikenal sebagai *gesellschaft*, suatu masyarakat yang ditandai oleh hubungan-hubungan sosial yang impersonal, rasional, kaku, fungsional, dan terdiferensiasi. Pola kehidupan ini semakin memperberat anggota atau kelompok masyarakat yang tergeser dari posisi sosial di atas. Kota, sebagai fenomena kehidupan modern, tampak tidak bersahabat dan keras. Padahal mereka yang tersisih itu membutuhkan hubungan sosial yang sebaliknya: hangat, personal, hubungan langsung, kebersamaan, dan bahkan emosional, yang sering diwarnai oleh nilai-nilai keagamaan tertentu. Hubungan semacam itu dapat ditemukan pada umumnya pada masyarakat pedesaan (rural). Maka rasa tersingkir (deprivasi relatif) dari posisi-posisi sosial di atas dapat menumbuhkan suatu kerinduan akan masa lalu, kerinduan kehidupan pedesaan yang ramah.

Hasil penelitian Billah atas aktivis tiga masjid kampus di Yogyakarta menunjukkan bahwa para aktivis itu sebagian besar berasal dari masyarakat pedesaan atau desa,³⁸ kata Billah:

Pengurus dan pembina bersifat kekeluargaan serta tidak mengenal hirarki ketat. Keterbukaan, kebebasan, kesopanan dan kekeluargaan diupayakan untuk menjadi ciri hanya tidak terbatas dalam forum kegiatan, tetapi juga dalam pergaulan sehari-hari. Hal ini juga tercermin dari saling kunjungan antaranggota, atau saling bantu dalam mengatasi problem pribadi dan kelompok, atau saling tukar dan pinjam-meminjam buku-buku yang diperlukan,... Pola hubungan yang dikembangkan seperti itu diduga merupakan

³⁸ Lihat M. M. Billah, "Gerakan Kelompok Islam di Yogyakarta," dalam Abdul Azis, Imam Tholhah, Soetarman (eds.), *op. cit.*, h. 289-337.

reaksi terhadap alienasi, anomi, dan atomisasi yang menjadi ciri-ciri masyarakat kota di satu pihak, dan di pihak lain dapat pula merupakan pencerminan kerinduan pada kehidupan desa, di mana kebanyakan para mahasiswa berasal, atau merupakan pengaruh kebudayaan agraris yang masih dominan di Jawa.³⁹

Jadi masa lalu tampaknya lebih bersahabat ketimbang kehidupan kota yang sekarang mereka hadapi. Masa lalu lebih menghargai dan menerima mereka. Masa lalu lebih memberikan pegangan dan kepastian. Di kalangan umat Islam umumnya, masa lalu yang menjunjung tinggi Islam dan menunjukkan kebesaran dan keagungan Islam tentu saja adalah masa Rasulullah dan para sahabat. Pada masa salaf inilah umat Islam telah hadir sebagai kekuatan sosio-kultur yang agung dan dominan dibanding umat-umat lain.

Maka, dengan menyatukan kembali diri mereka dengan masa lalu yang agung itu, mereka kembali menemukan identitas mereka sebagai Muslim yang agung, yang dalam dunia modern sekular telah tersingkir dan terabaikan. Dari sini mungkin kita dapat jawaban mengapa segala yang berkaitan dengan masa lalu, masa *salaf*, masa keagungan Islam, dicoba diaktualkan kembali semaksimal mungkin secara harfiah dan lahiriah: jenggot yang lebat, gamis panjang, serban, *udeng*, kumis yang tipis, siwak, jilbab (*hijâb*), cadar, makan bersama dalam satu bejana dengan tangan telanjang, musik rebana, dan lain-lain. Semua ini kembali menjadi bermakna dan penting bagi mereka. Keagungan Islam itu juga terjelma dalam kehidupan politik. Umat Islamlah yang menentukan tata politik dunia yang paling berperadaban waktu itu. Karena itu negara Islam, kepemimpinan politik Islam, merupakan bahasa politik yang ikut mewarnai mereka yang memandang Islam sebagai *nizhâm* itu.

Tapi sejauh mana kelompok yang memandang Islam sebagai *nizhâm* ini sudah menjadi kekuatan yang berarti secara sosial, ekonomi, atau politis di kalangan umat? Kembali ini menjadi

³⁹ *Ibid.*

agenda mendesak yang harus diteliti. Tapi sebagai perbandingan, di Malaysia, kelompok Islam yang semacam ini sudah menjadi kekuatan yang cukup berarti dalam masyarakat. Ini antara lain karena mereka mampu hadir dengan pemikiran-pemikiran dan tindakan-tindakan yang menyentuh umat lapisan paling bawah di perkotaan, yang sebagian besar berasal dari pedesaan. Umat lapisan paling bawah ini, karena modernisasi, tidak lagi dapat terus mempertahankan basis sosial-ekonomi mereka di pedesaan. Lahan pertanian sudah semakin sempit, dan nilai komoditas hasil industri dan jasa. Yang tidak kalah penting adalah kenyataan bahwa dalam modernisasi ini sumber daya ekonomi tersentralisasi di perkotaan, berbanding lurus dengan besarnya kota. Itu semua memaksa masyarakat pedesaan bermigrasi, dan sebagian pegawai rendah, buruh, buruh bebas, atau berusaha di sektor informal. Mereka membentuk perkampungan kumuh (*slum*) dengan ikatan-ikatan sosial dan budaya tetap bersifat pedesaan (*rural*).

Situasi sosial ekonomi masyarakat desa lapisan bawah yang hidup di kota itu bertemu dengan “saudara desa” mereka yang telah mendapat pendidikan tinggi namun tersingkirkan oleh kehidupan kota yang sekular itu. Kedua-duanya punya latar belakang yang sama, yakni tersingkir secara sosial, walaupun tingkat ketersingkiran antara keduanya dapat berbeda. Dan bersamaan dengan itu mereka juga pernah punya latar belakang budaya yang relatif dekat, yakni budaya pedesaan. Kelompok yang terpelajar yang dulunya berasal dari elit desa dan kemudian tersingkir di perkotaan itu kembali menemukan posisi lamanya ketika hadir di tengah-tengah massa kota yang sama-sama berasal dari desa itu. Di situ ia dapat memerankan, atau setidaknya tidaknya, merasa dirinya kembali sebagai elit atau pemimpin massa tersebut.

Di Malaysia, pertemuan antara dua kekuatan sosial ini terjadi sehingga gerakan fundamentalis, yang pada dasarnya berasal dari elit umat itu, punya kekuatan yang berarti secara sosial, ekonomi maupun politik. Hal yang sama juga terjadi di Mesir. Di sana Ikhwan al-Muslimin berkembang menjadi semacam gerakan

massa. Dan sebagian pemimpinnya adalah kaum intelektual, bukan ulama dari al-Azhar. Mula-mula gerakan ini menekankan pentingnya pembangunan sosial, pendidikan dan moral kaum Muslim, dan kemudian menjadi gerakan politik. “Program-programnya,” kata Amien Rais, “jauh lebih komprehensif dan *down to earth* (membumi) daripada partai politik yang pernah ada di Mesir. Kegiatan pendidikan sejak dari kursus pemberantasan buta huruf sampai publikasi kitab agama, harian dan majalah, kegiatan ekonomi seperti pendirian pabrik tekstil, kegiatan pelayanan masyarakat seperti pembangunan poliklinik dan juga latihan kemiliteran dilakukan gerakan Islam al-Ikhaan”.

Hal semacam itu dapat saja terjadi di Indonesia. Tingkat kemungkinannya sangat tergantung pada sejauh mana tingkat krisis sosial di atas berlangsung. Itu juga dari sejauh mana tingkat dukungan massa dibutuhkan elit, terutama ketika persaingan antara elit politik, ekonomi, dan budaya membutuhkan simbol-simbol keagamaan.

Karena itu, apa yang mungkin dapat dilakukan adalah upaya semua pihak dari negara-bangsa ini untuk terus mengurangi, kalau bukan menghapuskan, dampak-dampak negatif dari pembangunan yang telah melahirkan krisis dan kesenjangan sosial. Tesis Nurcholish dalam hal ini tepat. Ia dengan mengutip sejumlah sumber mengatakan bahwa fundamentalisme adalah persoalan sosial psikologis yang akarnya terletak dalam ketidakmerataan distribusi ekonomi, politik dan informasi. Dalam konteks Indonesia, Nurcholish mengatakan bahwa kemungkinan munculnya kultus dan fundamentalisme keagamaan sangat besar, karena justru ketidaksamaan masih merupakan ciri yang amat menonjol dalam distribusi informasi, pendapatan, dan kesempatan itu.

Tapi kemudian Nurcholish berpindah pada fokus yang lain dengan mengatakan bahwa fundamentalisme menyangkut masalah keagamaan atau keruhanian. Dari sini ia kemudian merasa mendesak untuk menafsirkan sejumlah konsep (terutama konsep “Islam”) teologis/metafisik. Padahal, apa yang dimaksudkannya dengan

persoalan keagamaan dan keruhanian itu lebih didasarkan pada pengalaman hidup masyarakat Barat, apakah itu yang dialami oleh para intelektual ataupun kelompok-kelompok keagamaan yang dipandang menyimpang di Barat—seperti yang baru-baru ini dicontohkan kasus Ranting Daud yang dipimpin David Koresh. Mungkin fenomena keagamaan dari Barat itu tidak bisa dijadikan semacam acuan bagi keprihatinan dan untuk menjelaskan kemungkinan fundamentalisme keagamaan dalam masyarakat kita. Karena itu tawaran Nurcholish dengan mengelaborasi sejumlah konsep dasar itu mungkin menjadi kurang pas.

Kita barangkali tidak pernah menemukan kasus fundamentalisme keagamaan dalam Islam seperti yang pernah dialami masyarakat Barat itu. Barangkali kecil kemungkinannya masyarakat Islam, termasuk yang bergabung dalam apa yang disebut fundamentalisme Islam sekalipun, mengalami perasaan kehilangan makna hidup seperti banyak ditemukan dalam masyarakat Barat. Kita mungkin tidak akan pernah menemukan fenomena agnostisisme, ateisme atau nihilisme seperti yang dialami sejumlah intelektual Barat sehingga memaksa banyak teolog Kristen Barat untuk bergumul dengan persoalan-persoalan tersebut. Kalaupun ada, mungkin sangat kecil dan bersifat individual, dan karena itu tidak terlalu signifikan.

Yang kita temukan, persis seperti yang sudah Nurcholish singgung, dalam masyarakat kita adalah tidak meratanya pendapatan, kesempatan, dan distribusi informasi. Perhatian mestinya difokuskan ke situ, bukan pada elaborasi sejumlah konsep teologis-filosofis yang cocok untuk masyarakat Barat, yang pada saat yang sama tidak menyentuh langsung persoalan-persoalan kita. Nurcholish memang bukan seorang ilmuwan sosial yang banyak bicara dan berupaya menanggulangi persoalan-persoalan sosial tersebut. Ia seorang teolog atau etisis, atau bahkan *man of ideas*. Tapi apakah memang tidak ada ruang dalam metafisika, etika, teologi atau bahkan ide untuk membicarakan persoalan pemerataan tersebut? Apakah tidak ada semacam “teologi pemerataan”, “teologi buruh”

(ajaran-ajaran dasar Islam yang membela hak-hak kaum buruh, yang mendefinisikan secara teologis kaitan antara pekerja dengan hasil kerjanya, yang menjelaskan secara teologis kaitan antara kapital dan pekerja, dst.) atau “teologi kelas sosial” misalnya (ajaran-ajaran dasar Islam yang menggerakkan kelas tertindas untuk bersatu dan berhadapan dengan kelas borjuase misalnya), yang semuanya akan lebih menyentuh persoalan-persoalan sosial tersebut?

Itu merupakan agenda intelektual yang belum banyak mendapat perhatian dari para intelektual kita di tanah air ini. Para intelektual Muslim di luar seperti Ali Shariati, Hassan Hanafi, Asgar Ali Engineer dan lain-lain, memfokuskan perhatiannya ke sana dan cukup mewarnai kekayaan intelektual Muslim di negara mereka masing-masing. Tapi mungkin menyangkut masalah pilihan dan komitmen yang sangat tidak mudah dipahami, dan pada masing-masing orang bisa berbeda-beda. ❖