

CAK NUR, POLITIK ISLAM, DAN CITA-CITA REFORMASI

Oleh Masykuri Abdillah

Pertama-tama saya ingin menyampaikan, bahwa saya setuju dengan sebagian besar (sekitar 90%) pemikiran dan analisis Nurcholish Madjid (Cak Nur), termasuk dalam buku *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Kalau dalam kesempatan ini saya menyampaikan beberapa pandangan yang berbeda dengannya, bukan berarti bahwa saya berbeda sepenuhnya dengan Cak Nur. Bagian dari 10% inilah yang saya kemukakan pada tulisan ini. Bisa jadi perbedaan ini karena kekurangpahaman saya terhadap sebagian pemikiran dan analisisnya, sehingga di dalam tulisan ini memuat pula ajuan pertanyaan-pertanyaan. Sebelumnya saya mohon maaf, kalau seandainya sebagian dari ekspresi pertanyaan ini mirip dengan kritik.

Membaca pemikiran Cak Nur yang terdapat dalam buku dengan judul di atas, komentar saya adalah bahwa pemikiran Cak Nur di bidang politik—termasuk yang sudah ia kemukakan hampir dua puluh tahun yang lalu (*Cita-Cita Politik Kita*)—sangat relevan dengan kondisi di Indonesia baik pada masa lalu maupun pada masa kini, terutama ketika etika politik kurang mendapat perhatian dari para pelaku politik. Secara umum pemikiran Islam Cak Nur memang sangat komprehensif, dalam arti mencakup semua ajaran Islam dan kehidupan manusia serta dengan berbagai pendekatan: filosofis, historis, sosiologis, dan seterusnya. Ia juga mencakup tidak hanya pemikiran Islam kontemporer, tetapi juga

pemikiran klasik, terutama sejak Cak Nur berkenalan dengan dan mendukung ide-ide Fazlur Rahman yang berwatak neomodernis, dengan menggunakan kaidah *al-muhâfazhah ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdz bi al-jadîd al-ashlah* (mempertahankan tradisi atau pemikiran lama yang masih relevan dan mengambil pemikiran baru yang lebih relevan) dengan aspek-aspek yang lainnya. Tentu saja hal ini diaklumi, karena Cak Nur memang mengambil spesialisasi dalam bidang filsafat Islam.

Ketidakseimbangan antara aspek hukum dengan aspek-aspek lainnya tersebut baru menjadi “kelemahan” jika dikaitkan dengan pemikiran politiknya, karena politik Islam—dan pranata-pranata sosial Islam lainnya—dalam tradisi keilmuan Islam merupakan bagian dari syariah (*al-ahkâm al-‘amalîyah*). Oleh karena itu, kalau editor buku di atas menyebut bahwa pemikiran Cak Nur memiliki akar yang kuat pada tradisi, dalam konteks ini menurut saya kurang begitu tepat. Memang ia merujuk praktik politik pada masa Nabi dan Sahabat (*al-khulafâ’ al-râsyidîn*), tetapi hanya sebagian saja, baik dari waktu maupun dari segi cakupan aspek. Piagam Madinah, yang sering disebut Cak Nur sebagai “nuktah-nuktah kesepakatan antar berbagai golongan untuk mewujudkan kesatuan politik bersama” (hlm. 57), hanya terjadi di awal kenabian saja, dan kemudian tidak berlaku dengan terjadinya pengkhianatan demi pengkhianatan oleh kelompok Yahudi serta bertambahnya ayat-ayat yang turun, terutama ayat-ayat *ahkâm* (ayat-ayat tentang hukum).

Sementara itu, aspek yang dikemukakan Cak Nur hanya dari segi nilai-nilai dan etika saja, padahal yang dominan pada masa Madinah justru legislasi dalam bentuk syariah, yang menjadikan sebagian prinsip-prinsip dalam Piagam Madinah itu berlaku lagi, seperti persamaan (penuh) di antara kelompok-kelompok masyarakat, karena kelompok Yahudi kemudian menjadi *dzimmî* (non-Muslim yang mendapatkan perlindungan), yang hak dan kewajibannya sama dengan Muslim. Saya sependapat kalau kita berijtihad, bahwa Pancasila yang menjadi ideologi negara Indonesia ini dianalogikan dengan Piagam Madinah, dengan argumentasi

karena kondisi sosial di Indonesia yang majemuk menyerupai kondisi sosial Madinah di masa-masa awal kenabian. Jadi, bukan dengan argumentasi karena prinsip-prinsip Piagam Madinah itu sepenuhnya berlaku selama masa kenabian dan *al-khulafâ' al-râsyidûn*.

Di samping itu, pemikiran Cak Nur juga kurang banyak berakar pada pemikiran politik pada masa klasik dan pertengahan, bahkan juga kontemporer. Dalam tradisi keilmuan Islam, pemikiran politik itu tidak terlepas dari *siyâsah syari'ah* (pengaturan negara) dan ilmu *siyâsah syar'iyah* (ilmu tentang pengaturan negara) yang juga disebut *fiqh siyâsah*. Artinya, tidak mungkin membahas pemikiran politik Islam secara komprehensif tanpa menyinggung aspek syariah. Hal ini tidak hanya dikemukakan oleh para pemikir politik klasik dan kontemporer (yang *mu'tabar, recognized*) dari kalangan Muslim, seperti al-Mawardi, Ibn Taimiyah, al-Maududi, Salim al-'Awwa, Abdul Hamid Mutawalli, dan sebagainya; tetapi juga para Islamolog Barat yang mengkaji pemikiran politik Islam, seperti Welhausen, Rosenthal, Ann Lambton, Montgomery Watt, dan sebagainya. Pada masa klasik hanya pemikiran filsafat politik al-Farabi-lah yang tidak terkait dengan syariah.

Bahkan pada masa awal dekade 1970-an, yang merupakan awal perubahan pemikiran Cak Nur dari pemikiran Islam ideologis dan struktural kepada Islam etis dan kultural, ia mengkritik partai-partai dan tokoh-tokoh Islam yang berorientasi pada Islam sebagai ideologi dan pelaksanaan syariah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Cak Nur mengkritik kaum modernis yang cenderung apologetik, tetapi ia kemudian juga cenderung bersikap demikian dalam bentuk lain, yang memberikan justifikasi dengan berbagai argumentasi untuk mendukung inklusivisme Islam. Di samping itu, kalau Cak Nur, dengan mengutip Fazlur Rahman, mengkritik metodologi kaum modernis yang bersifat pilah-pilih (*takhayyur, eclectic*), ia sendiri secara tidak sengaja juga melakukannya.

Di satu sisi pemikiran politik Cak Nur ini memang sangat kontekstual dengan kondisi masyarakat Indonesia yang plural, yang

menuntut adanya pemikiran keagamaan yang inklusif. Menurut dia, “sistem politik yang sebaiknya diterapkan di Indonesia ini adalah sistem yang tidak hanya baik untuk umat Islam, tetapi yang sekiranya juga akan membawa kebaikan untuk semua anggota masyarakat Indonesia” (hlm. 52). Saya setuju dengan pendapat ini, hanya agak sulit bagi saya untuk memahami ini, jika hal ini dikaitkan dengan pernyataan berikutnya, “hanya dengan pemahaman dan pengalaman penuh ajaran-ajaran Islam oleh pemeluknya, maka kita bisa berharap bahwa sendi-sendi etis negara Pancasila ini akan tegak” (hlm. 89). Bagaimana bentuk pemahaman dan pengamalan Islam secara penuh (*kâffah*, termasuk syariah) dalam sistem yang bisa diterima oleh semua anggota masyarakat, karena dalam syariah ada beberapa ajaran yang tidak bisa diterima oleh kalangan non-Muslim.

Namun di sisi lain, pemikiran politik Cak Nur ini kehilangan greget “ideologisnya”, karena sejalan dengan proses santrinisasi dalam masyarakat Islam di Indonesia, mereka pun berusaha melaksanakan ajaran-ajaran Islam sedapat mungkin secara komprehensif. Hal ini tentu saja membutuhkan adanya kebijakan negara atau peraturan perundangan yang mendukung. Dalam kondisi demikian ini, aspirasi umat, baik dari segi substansi atau cara untuk memperjuangkan aspirasi mereka, tidak hanya bersifat kultural, melainkan juga bersifat struktural. Munculnya kembali partai-partai Islam pada era reformasi ini, baik yang dengan tegas menjadikan asas Islam atau tidak, menunjukkan kecenderungan aspirasi ini. Orientasi ini memang tidak pernah pudar dalam masyarakat Islam di mana pun berada, karena secara doktriner Islam memang tidak bisa dipisahkan dengan persoalan kenegaraan. Kecuali jika terdapat restriksi dan represi dari pemerintah tertentu, seperti yang terjadi pada masa Orde Baru, di Turki, Aljazair, dan sebagainya. Hal ini dibuktikan juga, bahwa hampir semua gerakan Islam di dunia memperjuangkan Islam komprehensif (*kâffah*), yang dimanifestasikan dalam bentuk ideologi Islam, “*Islamic state*” atau “*sharî‘ah state*”. Memang terdapat sejumlah dilema dalam gerakan-

gerakan ini yang kini belum terpecahkan, termasuk bagi gerakan yang telah berhasil memperoleh kekuasaan, seperti di Iran dan Sudan (Lihat Laura Guazzon, *The Islamist Dilemma*, 1995). Bukan maksud saya agar Cak Nur mengikuti orientasi tersebut,—karena betapa pun pemikiran politik Cak Nur itu merupakan ijtihadnya dalam konteks Indonesia—tetapi bagaimana aspek ini mendapat perhatian atau pemecahan yang proporsional dari Cak Nur, agar pemikirannya atau ijtihadnya lebih komprehensif, dan tidak terlepas dari tradisi keilmuan Islam.

Berkaitan dengan hal tersebut ada keberatan saya terhadap pengelompokan gerakan Islam di Indonesia menjadi kelompok “formalis” dan kelompok “substansialis”. Kelompok pertama memiliki orientasi pada legislasi syariah di Indonesia secara formal, sebagaimana yang diperjuangkan kelompok revivalis. Sedangkan kelompok terakhir memiliki orientasi tidak perlunya legislasi formal—dan bahkan menolak syariah—dalam konteks kehidupan bernegara, tetapi yang penting adalah internalisasi nilai-nilai dan etika Islam dalam masyarakat. Dalam hal ini Cak Nur dimasukkan ke dalam kelompok substansialis, karena ia hanya mendukung pelaksanaan nilai-nilai dan etika-moral Islam (lihat hlm. 37-40). Keberatan saya adalah konotasi formalis, yang bisa dinilai hanya menginginkan pelaksanaan Islam secara lahiriah saja dan tidak sampai kepada substansinya. Juga konotasi substansialis, yang berarti mencakup substansi ajaran Islam secara komprehensif (akidah, syariah, dan akhlak), padahal yang diperjuangkan hanya aspek keyakinan dan etika-moral saja dan tidak termasuk syariah, yang berarti belum memenuhi substansi Islam. Dalam diskursus internasional, kelompok pertama disebut Islamis (sering disebut fundamentalis), sedangkan kelompok kedua disebut nasionalis, liberalis atau sekularis.

Dalam pemikiran politik Islam kontemporer, terdapat tiga kelompok pendapat tentang hubungan antara Islam dengan negara, yakni (1) Pendapat bahwa Islam adalah agama lengkap dan mencakup semua aspek kehidupan, termasuk kehidupan

kenegaraan. Pendapat ini diikuti oleh kelompok tradisional dan kelompok Islamis (“fundamentalis”). (2) Pendapat bahwa Islam, seperti halnya agama-agama lain, memisahkan persoalan-persoalan agama dan negara. Pendapat ini diikuti oleh kelompok sekularis. (3) Pendapat bahwa Islam hanya memuat prinsip-prinsip umum tentang kehidupan kenegaraan, sedangkan aturan operasionalnya bisa merupakan hasil pemikiran umat Islam sendiri atau mengadopsi dari umat lain (Barat). Pendapat ini diikuti oleh kelompok modernis, yang dalam praktiknya terdiri atas tiga sub kelompok, yakni: (a) kelompok yang tetap memperjuangkan implementasi syariah,—dan dengan sendirinya etika Islam—sehingga dalam praktiknya tidak jauh berbeda dengan kelompok pertama, (b) kelompok yang memperjuangkan implementasi hanya nilai-nilai dan etika Islam, sehingga dalam praktiknya tidak jauh berbeda dengan kelompok kedua, dan (c) kelompok yang tetap memperjuangkan sedapat mungkin implementasi syariah—dan otomatis etika Islam atau minimal prinsip-prinsipnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dari segi pengelompokan tersebut Cak Nur termasuk ke dalam kelompok ketiga sub-(b). Namun demikian, tidak tepat kalau Cak Nur disebut kelompok revivalis sebagai seorang sekularis, karena meskipun beliau pendukung Islam kultural, tetapi ia tidak menolak sepenuhnya Islam struktural. Cak Nur juga tidak menolak lembaga-lembaga keagamaan dalam negara seperti yang ada di Indonesia sekarang ini, yakni Departemen Agama, Pengadilan Agama, dan sebagainya. Memang semakin nyaringnya suara kelompok revivalis di Indonesia, baik yang termasuk ke dalam kelompok pertama atau kelompok ketiga sub-(a), antara lain juga karena berkembangnya kelompok ketiga sub-(b) ini yang mendominasi wacana publik di Indonesia. Menurut hemat saya, dalam konteks Indonesia kelompok yang lebih tepat dinilai moderat di antara kelompok-kelompok Islam adalah kelompok ketiga sub-(c). Kelompok yang disebutkan terakhir ini, meskipun berupaya sedapat mungkin melaksanakan syariah atau prinsip-prinsipnya, tetapi masih

tetap mengakui Pancasila sebagai ideologi negara. Kelompok ini mendukung pendekatan kultural dan sekaligus struktural dengan cara yang konstitusional dan demokratis. Di samping itu, kelompok ini juga mengupayakan implementasi sistem alternatif yang Islami, meskipun tidak bersifat struktural, seperti perbankan Islam, asuransi Islam, dan sebagainya.

Di antara pemikiran Cak Nur yang sangat relevan dengan kehidupan politik masa kini (era reformasi) adalah ide-idenya tentang keadilan, demokrasi (hal. 97-128), egalitarianisme (hal. 111), keterbukaan/kebebasan (hal. 117-118), pluralisme dan toleransi (hal. 52-55), dan masyarakat madani (*civil society*, hal. 144-151 dan 163-164), meskipun ia lebih banyak membahasnya dalam level konsep daripada level realitas. Secara umum saya sependapat dengan ide-idenya tentang nilai-nilai ini, meskipun ada sedikit catatan tentang ide-ide itu. Egalitarianisme, misalnya, dipahami Cak Nur sebagai persamaan (*equality*). Padahal dalam teori politik egalitarianisme ini merupakan konsep yang mendukung persamaan tidak hanya dalam bidang hukum dan politik, tetapi juga dalam bidang ekonomi. Konsep egalitarianisme, yang terutama didukung oleh Rousseau, ini berbeda dengan konsep klasik tentang persamaan (*equality*), yang hanya mendukung dari segi hukum (*equality before the law*). Kemudian muncul konsep modern yang menggabungkan kedua konsep ini, yakni *equality of opportunity*, meskipun konsep ini juga tak lepas dari kritik-kritik.

Saya juga kurang sependapat dengan konsep *civil society* (masyarakat madani) yang dikemukakan oleh Cak Nur dengan pengertian ganda. Saya “agak” sependapat dengan pemahamannya tentang masyarakat madani yang dikemukakan dalam artikelnya, “Potensi Dukungan Budaya Nasional bagi Reformasi Politik”, yakni “... di mana berbagai macam perserikatan, klub, gilda sindikat, federasi, persatuan, partai dan kelompok bergabung untuk menjadi perisai antara negara dan warga-negara” (hal. 145). Hanya, menurut saya, partai politik tidak termasuk masyarakat madani, melainkan masyarakat politik (*political society*). Hal ini sejalan dengan

pengertian yang dikemukakan oleh Alexis de Tocqueville, Alfred Stepan, serta Jean L. Cohen dan Andrew Arato, yang intinya adalah kemandirian masyarakat berhadapan dengan negara. Keberadaan masyarakat madani ini hanya menjadi salah satu prasyarat bagi tenwujudnya sistem demokrasi. Dalam mewujudkan sistem ini, di samping tenwujudnya masyarakat madani yang kuat, juga adanya komitmen yang kuat dari masyarakat politik (*political society*) dan *political will* dari negara (*state*). Jadi yang diidealkan atau yang menjadi tujuan akhir sebenarnya bukan terwujudnya masyarakat madani, melainkan sistem demokrasi.

Namun, Cak Nur kemudian memberikan pengertian lain tentang masyarakat madani dalam artikelnya, “Memberdayakan Masyarakat menuju Negeri yang Adil, Terbuka, dan Demokratis”, yakni “masyarakat yang berbudi luhur atau masyarakat berakhlak mulia atau masyarakat berperadaban” (hal. 168), karena menurutnya kata “madani” dalam bahasa Arab berasal dari kata “*madīnah*” (kota) dan “*tamaddun*” (peradaban, hal. 164). Memang benar, bahwa kata madani mengandung pengertian-pengertian ini, tetapi dalam bahasa Arab kata “*madani*” juga berarti “*civil*”, seperti kata-kata “*al-ahkām al-madaniyah*” (*civil law*) atau “*al-qānūn al-madani*” (*civil code*). Hal ini dibuktikan, bahwa semua intelektual Muslim di Timur Tengah menggunakan *al-mujtama’ al-madani* untuk menerjemahkan *civil society*. Mereka memahami konsep ini sebagaimana konsep *genuine*-nya, dan tidak ada satu pun yang memahaminya sebagai masyarakat berperadaban. Memang, keadaban bisa menjadi salah satu syarat bagi terwujudnya masyarakat madani yang kuat dan mandiri, tetapi bukan pengertian inti konsep ini. Saya setuju sepenuhnya dengan konsep Cak Nur tentang konsep masyarakat berperadaban, tetapi hendaknya Cak Nur tidak menggunakan istilah “masyarakat madani” untuk konsep ini, karena istilah ini sudah memiliki pengertian tersendiri.

Suatu hal yang barangkali tidak dapat dihindarkan oleh Cak Nur dalam buku ini adalah penilaiannya terhadap pemerintahan Orde Baru. Beberapa artikel yang ditulis pada masa Orde Baru

menunjukkan penilaian positifnya kepada pemerintahan Orde Baru, yang jika dikaji kembali pada saat ini agak berlebihan. Tampaknya hal ini tidak terlepas dari “akomodasi” dan “legitimasi teologis” Cak Nur kepada Orba, terutama dukungannya kepada kebijakan “deideologisasi” dan “depolitisasi Islam” pada awal dekade 1970-an, sebagaimana tercermin dalam jargon Cak Nur yang cukup populer: “Islam Yes, partai Islam, No!”. Penilaian positif ini misalnya:

... kiranya cukup beralasan jika kita katakan bahwa di masa Orde Baru menunjukkan banyak segi yang lebih untuk kaum Muslim dibanding dengan Orde Lama. Mungkin hal ini mengandung logikanya sendiri, mengingat bahwa dari awal perkembangannya, Orde Baru mendapat dukungan paling kuat dari kelompok-kelompok beraspirasi politik Islam ketimbang kelompok-kelompok lain. Tentu saja hal ini diingatkan tanpa mengurangi peranan kelompok-kelompok lain. (hal.50).

Saya sependapat dengan pernyataan di atas. Memang, kelahiran Orde Baru mendapat dukungan sepenuhnya dari kelompok-kelompok Islam, tetapi beberapa tahun kemudian terjadi perbedaan antara pemerintah Orba dengan kelompok Islam, terutama karena pemerintah tidak mau mengakomodir tuntutan umat Islam, terutama penyelenggaraan Pemilu secepatnya, pemberian status hukum Piagam Jakarta dan rehabilitasi Masyumi. Pemerintah yang didukung ABRI kemudian berkoalisi dengan kelompok non-Islam dan abangan, sehingga sejak akhir 1960-an sampai awal 1980-an tampak sekali kebijakan pemerintah yang restriktif dan bahkan represif terhadap Islam, terutama dengan kebijakan di atas, yang sebenarnya ditentang oleh sebagian besar kelompok Islam. ❖

Ciputat, 19 Maret 1999