

Melampaui Dua Rezim: Analisa Politik Pemikiran Keislaman Nurcholish Madjid

Fachry Ali

Pendiri dan Peneliti Senior Lembaga Studi dan Pengembangan Etika Usaha
fachryali@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini menyelidiki analisis politik pemikiran Islam Nurcholish Madjid, melampaui batasan dua rezim dominan: konservatisme dan sekularisme. Makalah ini mengajukan pertanyaan kunci mengenai perjalanan intelektual Madjid dalam konteks sosio-politik Indonesia, terutama mempertimbangkan absennya rezim Orde Baru. Dengan meneliti intelektualisme tertanam Madjid, studi ini mengeksplorasi bagaimana konteks sejarah membentuk perspektif Islamnya, menyoroti pergeseran fundamental yang dipengaruhi oleh periode pra- dan pasca-Orde Baru.

Kata Kunci: Nurcholish Madjid, analisis politik, intelektualisme tertanam

ABSTRACT

This research investigates the political analysis of Nurcholish Madjid's Islamic thought, transcending the confines of two dominant regimes: conservatism and secularism. The paper poses a pivotal question regarding Madjid's intellectual journey in the socio-political context of Indonesia, particularly considering the absence of the New Order regime. By examining Madjid's embedded intellectualism, the study explores how historical contexts shape his Islamic perspectives, highlighting fundamental shifts influenced by pre- and post-New Order periods.

Keywords: Nurcholish Madjid, political analysis, Embedded Intellectualism

PENDAHULUAN

Izinkan saya memulai pembahasan judul makalah ini dengan mengajukan pertanyaan seperti di bawah ini: Andai kata Orde Baru tak pernah ada, apakah corak pemikiran Keislaman Nurcholish Madjid (1939-2005) akan atau tetap terlihat seperti sekarang ini?

Pertanyaan ini tampak “tidak adil” —karena mengasumsikan bahwa Nurcholish Madjid tidak konsisten dalam mengembangkan perspektif pemikirannya tentang Islam. Akan tetapi, semata-mata demi mencari perspektif lebih tajam, saya “terpaksa” mengajukannya. Sebab, sebagaimana akan dilihat di bawah, sejarah intelektual Nurcholish Madjid tampak begitu tipikal dibandingkan dengan yang lain. Dalam kalimat yang berbeda, perjalanan intelektual Nurcholish Madjid adalah refleksi *l’histoire des mentalité* (sejarah kesadaran) kolektif (politik) umat Islam Indonesia itu sendiri. Karena itu, Nurcholish Madjid bisa dinyatakan sebagai *embedded intellectual*, yaitu seorang cendekiawan yang eksistensi diri dan pemikirannya tertanam di dalam gerak kesadaran masyarakat yang mengitarinya.

Proposisi ini penting untuk mempertajam perspektif. Sebab, pertanyaan yang sama menjadi tidak relevan diajukan kepada Harun Nasution (1919-1998). Mengapa? Di sini perbandingan Deliar Noer atas Harun Nasution dan Rasyidi perlu dilihat. Bagi Deliar Noer, perjalanan keterpelajaran Harun Nasution memenuhi syarat-syarat akademik sebagai seorang sarjana Islam. Di samping mengalami *residence requirement* (syarat berdiam) selama studi, setidaknya-tidaknya selama tiga tahun, menempuh jenjang master sebelum memperoleh Ph. D di dalam studi Islam di McGill University, Harun Nasution tidaklah termasuk kaum pergerakan yang intens di dalam masyarakat Islam Indonesia.

Sebaliknya, Rasyidi terlibat dalam pergerakan Keislaman dan politik. Kesempatan belajar Rasyidi diperoleh dalam posisinya sebagai diplomat dan meraih gelar Ph. D di Sorbone University hanya dalam masa empat bulan —dalam arti ia tak harus menjalani *residence requirement* dan perjenjangan tingkat atau tahap kesarjanaannya. Efek aktivitasnya dalam Muhammadiyah dan Partai Islam Indonesia sebelumnya telah menyebabkan, tulis Deliar Noer, “perhatian Rasyidi pada keperluan umat tidak terlepas dari sifat gerakan.”¹

Harun Nasution adalah sebaliknya. Ia memfokuskan diri pada karya-karya teknis Keislaman dalam teologi, filsafat, tasawuf, politik dan mistisisme dan sejarah yang bukan merupakan pantulan dari pergerakan dan kegelisahan Islam di Indonesia. Itulah sebabnya, Deliar Noer menilai tentang karya-karya Harun Nasution secara lebih khusus:

Dipandang dari sudut ini, pemikiran Harun Nasution tidak turut terlibat dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer dan masa depan sebagaimana ia juga tidak terlibat dalam gerakan pemikiran di Tanah Air yang menarik massa, orang awam.²

Dengan penilaian Deliar Noer semacam ini, maka hadir atau tidaknya Orde Baru di dalam sejarah sosial-politik dan ekonomi Indonesia tidak akan berpengaruh terhadap kecenderungan pemikiran Harun Nasution. Sebab, sejarah intelektual yang mengitari dan menjadi lingkungan akademisnya terpisah dari pergolakan-pergolakan pemikiran di Tanah Air. Karena itu, Harun Nasution bisa kita kategorikan sebagai *disembbeded intellectual* —cendekiawan yang akar-akar kegelisahannya tak tertanam di dalam masalah dan tantangan masyarakatnya sendiri.

Dalam konteks *embedded* dan *disembbeded intellectual* inilah pertanyaan di atas —yaitu “Andai kata Orde Baru tak pernah ada, apakah corak pemikiran Keislaman Nurcholish Madjid akan terlihat seperti sekarang ini?”— menjadi relevan bagi Nurcholish Madjid. Salah satu alasan pokoknya adalah terdapat perbedaan “fundamental” antara ungkapan-ungkapan pemikiran Nurcholish Madjid sebelum dan sesudah Orde Baru. Dalam arti kata lain, periode pra-Orde Baru dan Orde Baru telah menjadi faktor yang mempengaruhi struktur refleksi pemikiran Keislaman Nurcholish Madjid. Sifat *embedded intellectual* Nurcholish Madjid telah menyebabkan ia secara struktural menjadikan kedua periode itu sebagai faktor acuan dalam mengartikulasikan kecenderungan pemikirannya tentang hal-hal Keislaman.

METODE

Sebelum melangkah lebih lanjut, kita perlu menengok apa yang dimaksudkan dengan pra-Orde Baru dan Orde Baru yang secara langsung atau tidak menjadi faktor berpengaruh bagi refleksi

¹ Deliar Noer, “Harun Nasution dan Perkembangan Pemikiran Islam”, dalam Panitia Penerbitan Buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: Elsaf, 1989), hlm. 92.

² Deliar Noer, “Harun Nasution dan Perkembangan Pemikiran Islam”, hlm. 101.

pemikiran Keislaman Nurcholish Madjid. Pertama, dalam konteks frasa secara teknis, Pra-Orde Baru yang dimaksudkan di sini adalah periode politik dan pemerintahan Soekarno yang kelak, di masa Orde Baru, disebut sebagai “Orde Lama”. Rentang waktu periode “Orde Lama” ini berlangsung antara Juni 1959 hingga Maret 1966. Sementara yang dimaksudkan dengan Orde Baru adalah periode pemerintahan Soeharto yang berlangsung sejak Maret 1966 —ketika Surat Perintah 11 Maret (Supesemar) terbit— hingga 1998.

Kedua, perbedaan frasa ini sekaligus menyiratkan perbedaan paradigma di antara keduanya. Secara akademik-teknikal, paradigma (*paradigm*), sebagaimana dirumuskan Thomas Kuhn, adalah capaian-capaian keilmu-pengetahuan yang terakui secara universal (*universally recognized scientific achievements*) yang dalam sebuah masa memberikan model masalah-masalah dan pemecahan-pemecahan bagi masyarakat dan para praktisi.³ Dalam konteks politik dan kekuasaan, pengertian teknis-akademik Thomas Kuhn tersebut dapat ditarik sebagai asumsi-asumsi dan keyakinan-keyakinan politik (ideologi) yang berlaku dan dominan di dalam suatu periode tertentu di dalam sebuah *polity* (masyarakat politik). Menurunkannya ke dalam masa “Orde Lama”, maka paradigma yang berlaku adalah Soekarnoisme yang menekankan “sosialisme Indonesia”. Frasa ini sukar didefinisikan dengan ringkas. Inti sistem gagasan itu adalah bahwa kebijakan ekonomi lebih ditentukan oleh agenda politik dan ideologis, bukan oleh pandangan ekonomi secara teknis. Agar supaya “sosialisme Indonesia” itu mencapai tujuannya, maka sistem politik yang berlaku haruslah mencerminkan corak kepemimpinan tertentu: “kebapaan” —dalam pengertian harfiah atau literleks. Konsekuensinya, hampir seluruh kebijakan politik negara merefleksikan apa yang disebut Huntington sebagai *personal ambition* (keinginan pribadi) sang pemimpin.⁴

Pertanyaannya, siapakah “Sang Bapak” itu dan apa inti gagasannya? Jawaban untuk pertanyaan pertama adalah Soekarno sendiri. Jawaban pertanyaan kedua lebih memerlukan penjelasan panjang. Untuk sementara, dapat diringkas ke dalam “nasionalisme-sosialisme”. Secara sederhana, “nasionalisme” dapat diartikan sebagai “serba-Indonesia”. Sementara “sosialisme”, juga dalam pengertian sederhana, adalah kebijakan ekonomi “anti” kapitalis.⁵ Sifat “serba-Indonesia” dan “sosialisme” ini merupakan arus dominan paradigma Indonesia di bawah Presiden Soekarno sejak 1959 hingga 1966.

Rezim Orde Baru membawa paradigma dan “ideologi” berbeda. Sementara masih diperdebatkan apakah paradigma dan “ideologi” Orde Baru sudah dipersiapkan sebelum kelahirannya pada 1966,⁶ sistem gagasan yang dikembangkan dan dilaksanakan berlawanan dengan rezim sebelumnya. Yaitu pragmatisme dalam kebijakan ekonomi. Dalam definisi konseptual, *pragmatism* adalah kebijakan ekonomi yang dibuat (dan dilaksanakan) tanpa memperhatikan aspek ideologi yang dominan.⁷ Berbeda dengan paradigma dan “ideologi” rezim sebelumnya, yang ditekankan rezim Orde Baru adalah pencapaian target kemakmuran dengan memanfaatkan seluruh sumberdaya yang tersedia berdasarkan pemikiran teknis ekonomi.⁸ Ini berarti bahwa kebijakan ekonomi Indonesia lebih berteleskan pada agenda ekonomi itu sendiri —bukan pada agenda-agenda politik dan ideologis. Sebagai konsekuensinya, bangunan wacana publik dan sistem politik yang dikembangkan berbeda secara diametral dengan yang dikembangkan rezim “Orde Lama”. Yaitu, sebuah rezim yang berpayung paradigma “teknokratisme”. Kaum teknokrat, mengikuti pendapat Rosser, adalah golongan terpelajar yang —walau mengakui pentingnya intervensi negara dalam ekonomi untuk melindungi kepentingan strategis— menganjurkan “*ourward-looking policies aim at integrating Indonesia more closely into the*

³ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. viii.

⁴ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven and London: Yale University Press, 1968).

⁵ Untuk latarbelakang pemikiran Soekarno, lihat John D. Legg, *Sukarno: A Political Biography* (London W1: Allen Lane The Penguin Press, 1972). Juga Sukarno, *Sukarno An Autobiography as Told to Cindy Adams* (Jakarta: Gunung Agung, 1966). Untuk melihat apakah “sosialisme-Indonesia” itu dilaksanakan dengan konsisten atau tidak, lihat Lance Castles, “The Fate of Private Entrepreneur”, dalam T. K. Tan, (ed.), *Sukarno’s Guided Indonesia* (Melbourne: The Jacaranda Press, 1967), hlm. 73-88.

⁶ Tentang hal ini, lihat Brian May, *The Indonesian Tragedy* (Singapore: Graham Brash [PTE] LTD, 1978). Juga Hamish McDonald, *Demokrasi: Indonesia in the 21st Century* (New York: Palgrave, 2015).

⁷ Ian Austin, *Pragmatism and Public Policy in East Asia: Origins, Adaptations and Developments* (Singapore: Fairmont International Private Limited, 2001).

⁸ Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, “The Political Economy of Development: The Case of Indonesia under the New Order Government, 1966-1978”, Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science in the Graduate Division of the University of California, Berkeley, 1981.

global economy” (kebijakan-kebijakan mengarah ke luar yang berusaha menyatukan Indonesia lebih dekat ke dalam ekonomi global).⁹ Sebagai konsekuensinya, penerapan paradigma “teknokratisme” bukan saja merefleksikan penolakan terhadap *ideological and romantic-based politics*, sebagaimana dominan di masa “Orde Lama”, melainkan juga penekanan terhadap model *beamtenstaat*. Yaitu sebuah rezim yang mendefinisikan diri lebih dan, semata-mata, sebagai agen pembangunan dengan mencampakkan unsur-unsur ideologis di dalamnya,¹⁰ dengan menekankan stabilitas politik berbasis militerisme. Maka, secara struktural, dengan demikian, panggung nasional diisi oleh kaum teknokrat dan kaum militer. Sementara panggung kaum “teknokrat” tegak pada keharusan pembangunan kemakmuran material berdasarkan pandangan-pandangan teknikal ekonomi, panggung kaum militer bertebaran pada keharusan menciptakan stabilitas keamanan —untuk mensukseskan pembangunan material itu. Ujungnya, berbeda dengan “negara sosialisme” yang dikelola secara romantis di bawah Soekarno, organisasi supra politik di bawah rezim pragmatisme Orde Baru ini bertransformasi menjadi “negara modal” dengan kemampuan akumulasi kekayaan tak berpreseden dalam sejarah.¹¹

Sebagaimana akan dilihat di bawah, perubahan paradigma pada tingkat negara ini berpengaruh atau terefleksi pada peralihan pemikiran Nurcholish Madjid. Sebab, secara struktural basis artikulasi gagasan pemikiran Keislamannya turut pula berubah seiring dengan perubahan orientasi paradigma negara itu sendiri.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Bagaimana mengoperasionalkan postulasi di atas? Memenjawab pertanyaan ini kita memerlukan, setidaknya, dua variabel utama: watak *embedded intellectual* Nurcholish Madjid di satu pihak dan lingkungan sosial-budaya dan artikulasi politik kekuatan-kekuatan Islam sepanjang periode kedua jenis rezim di atas, di lain pihak.

Untuk yang pertama, kita hanya perlu melihat fakta sejarah keluarga Nurcholish Madjid yang diungkap Ann Kull:

*Nurcholish's father was Abdul Madjid; and his mother, Fathonah, was chosen to be Abdul Madjid's wife by kiai Asy'ari, the founder of NU. Fathonah came from a pious Muslim family and her father was a businessman. Madjid was a farmer as well as a kiai and, together with his wife, directed his own pesantren —Madrasah al-Wathaniah— in the village of Mojoanyar.*¹²

Fakta kesejarahan keluarga ini memperlihatkan bahwa bukan saja sang ayah, kendati seorang petani, adalah pemilik dan pengasuh pesantren bersama isterinya, melainkan juga pertemuan kedua orang tua Nurcholish Madjid itu diperantarai seorang tokoh besar: Kiai Hasyim Asy'ari (1875-1947). Pesantren dan Kiai Hasyim Asy'ari saling menguatkan pembentukan watak *embedded intellectual* Nurcholish Madjid. Jika pesantren, sebagai lembaga pendidikan agama, terbenam dan berurat-berakar di dalam bangunan sosial-budaya masyarakat tingkat lokal, maka konteks Hasyim Asy'ari, melalui pola *imagined community*,¹³ memperpanjang dan memperluas akar-akar hubungan sejarah dan eksistensi keluarga Nurcholish Madjid itu kepada dunia yang lebih luas. Sebab, melalui Nahdlatul Ulama (NU) yang didirikan Asy'ari pada 1926, imaginasi dan kesadaran sang ayah terhubung dengan jaringan komunitas yang jauh lebih besar. Bahkan, adalah Hayim Asy'ari yang menanamkan loyalitas politik Masyumi yang tak tergoyahkan kepada Abdul Madjid. Sebuah partai yang dinamika intelektualnya berinteraksi secara dinamis dengan Nurcholish Madjid. Melihat fakta ini dapat dikatakan bahwa

⁹ Andrew Rosser, *The Politics of Economic Liberalization: State, Market and Power* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2002), hlm. 36.

¹⁰ Tentang hal ini, lihat Ruth T. McVey, “The Beamtenstaat in Indonesia”, dalam Benedict R. O’G Anderson and Audrey Kahin, (eds.), *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1982), hlm. 84-91.

¹¹ Richard Robison, *Indonesia: The Rise of Capital* (Sydney: Allen & Unwin, 1986).

¹² Ann Kull, *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and his Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund, Sweden: Department of History and Anthropology of Religions Lund University, 2005), hlm. 45.

¹³ Tentang ini, lihat Benedict R. O’G Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

bahkan ketika Nurcholish Madjid belum lahir, dasar-dasar pembentukan watak *embedded intellectual*-nya telah tercipta. Karena itulah, di masa kanak-kanak dan remaja Nurcholish Madjid —sebagai akibat berada di dalam suasana sosial-politik tipikal itu— beruntung mengalami sebuah pengalaman seperti pernah saya utarakan di tempat lain:

Akan tetapi pada waktu bersamaan, Nurcholish kanak-kanak dan remaja juga dihadapkan kepada sebuah struktur kehidupan tipikal: terombang-ambing, tetapi sekaligus tergairahkan, oleh dinamika dan perubahan politik “nasional” (persaingan antara Partai Masyumi dan Partai Nahdlatul Ulama [NU]) yang memantul dengan keras pada ritme kehidupan lokal di Jombang, Jawa Timur —tempat Nurcholish dibesarkan dan menghabiskan masa remajanya. Struktur kehidupan tipikal —kombinasi ketegangan dan kegairahan sekaligus di masa kanak-kanak dan remaja itu— bukan saja telah memperkaya imajinasi, melainkan menemukan *locus*-nya yang tepat di HMI Cabang Ciputat, ketika Nurcholish melakukan migrasi fisik dari kampung halamannya.¹⁴

Tentu, saya tak perlu memperpanjang pembahasan Nurcholish Madjid kanak-kanak dan remaja di sini.¹⁵ Yang perlu ditekankan adalah bahwa paragraf terakhir ini menggambarkan produk kinerja variabel kedua, yang telah disebut di atas: lingkungan sosial-budaya dan artikulasi politik kekuatan-kekuatan Islam di masa kanak-kanak dan remaja Nurcholish —di dalam mana ia tersosialisasikan. Menyimak disertasi Syafii Maarif yang kemudian diterbitkan,¹⁶ tampak jelas bahwa karena digunakan sebagai alat perlawanan terhadap penjajahan Belanda, maka Islam telah tertransformasikan sebagai kekuatan politik dan ideologis. Dan transformasi ini membuat posisi kaum penjajah Belanda dalam ancaman secara terus-menerus. Ini, antara lain, dirasakan asisten residen Verkerk Pistorious yang, pada 1868, berucap: “Kita duduk di atas volkano pengikut Muhammad.”¹⁷ Akan tetapi, yang terpenting ditengok di dalam proses ini adalah bahwa sekali agama tertransformasikan sebagai kekuatan ideologi, maka sekali itu pula —mengutip kembali Taufik Abdullah— “meluasnya wilayah lingkaran agama dalam kehidupan.”¹⁸

Di dalam situasi di mana “lingkaran pengaruh agama yang kian meluas ke dalam sektor kehidupan” —ditandai penggunaan ideologi perang sabil dalam Perang Diponegoro (1825-30), Perang Paderi (1803-1838), Perang Aceh (1873-1906), pemberontakan petani Banten (1888), pendirian Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912) dan NU (1926)— inilah Indonesia mencapai kemerdekaannya pada Agustus 1945. Dalam arti kata lain, melalui proses ideologisasi, yang telah meluaskan “lingkaran pengaruhnya dalam kehidupan” ini, Islam telah cukup matang untuk diartikulasikan ke dalam alam kemerdekaan. Maka, “Maklumat No X” yang dikeluarkan Wakil Presiden Mohammad Hatta pada 16 Oktober 1945, yang mendorong berdirinya partai-partai politik,¹⁹ hanyalah *trigger* (pemicu) terjadinya konsolidasi Islam sebagai kekuatan politik yang terorganisasi secara modern, ditandai dengan kelahiran Masyumi, partai Islam pertama yang mewadahi seluruh aliran, pada 7 November 1945. Sebuah langkah kesejarahan paling signifikan. Sebab, sebagaimana dicatat Kahin, Masyumi bukan saja mewadahi organisasi-organisasi non-politik Islam seperti Muhammadiyah dan NU, atau juga partai-partai Islam sebelum perang seperti Partai Sarikat Islam Indonesia (PSII), melainkan juga dalam sekejap mampu menggungguli Partai Nasional Indonesia (PNI). Masyumi, pada waktu itu adalah “*the largest political*

¹⁴ Fachry Ali, “Lima Puluh Tahun HMI Ciputat: Sebuah Narasi tentang Warisan Intelektual”, dalam Rusydy Zakaria, Idris Thaha dan Eko Arisandi, (eds.), *Membangkit Pergerakan Intelektual: Setengah Abad HMI Cabang Ciputat* (Ciputat: UIN Jakarta Press, 2012), hlm. xxvii-xxviii.

¹⁵ Uraian lengkap tentang ini, lihat Wahyuni Nafis, *Cak Nur, Sang Guru Bangsa* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2014). Juga Ahmad Gayus AF, *Api Islam: Nurcholish Madjid, Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: Kompas, 2010).

¹⁶ Ahmad Syafii Maarif, *Studi tentang Percaturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985).

¹⁷ Dikutip Taufik Abdullah, “Sarjana Asing tentang Islam di Minangkabau”, dalam Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 216.

¹⁸ Taufik Abdullah, “Sarjana Asing tentang Islam di Minangkabau”, hlm. 224.

¹⁹ Ulasan menyeluruh tentang ini, lihat Deliar Noer, *Mohammad Hatta: Biografi Politik* (Jakarta: LP3ES, 1990).

*party in the Republic.*²⁰ Karena itu menjadi tak mengherankan jika PNI menyerukan kepada Soekarno berbuat sesuatu guna menahan laju gerak Masyumi itu.²¹

Kita tahu, karena faktor-faktor “distribusi kekuasaan yang dianggap tak merata”, kemampuan Masyumi menyatukan seluruh kekuatan politik Islam Indonesia ini tak bertahan lama. Melalui Muktamar Palembang, NU menyatakan diri keluar dari Masyumi pada 1952 —dan mendirikan partai tersendiri. Sebuah perpecahan politik yang berpengaruh terhadap perkembangan intelektual Nurcholish Madjid. Namun, lepas dari perpecahan itu, baik secara personal maupun intelektual, sejak dini Nurcholish Madjid lekat dengan Masyumi. Secara personal, kelekatan ini adalah karena “titah” sang ayah, Abdul Madjid, (yang tetap berada dalam Masyumi, walau NU telah menjadi partai), untuk belajar lebih banyak kepada Muhammad Natsir, tokoh utama Masyumi pada waktu itu.²² Bahkan, di dalam beberapa hal, sang ayah kian mendorong identifikasi budaya Nurcholish Madjid kepada Masyumi dengan melarangnya menggunakan panggilan “Gus” —panggilan atau sebutan kehormatan untuk anak laki-laki seorang kiai di kalangan kaum Nahdliyyin. Mengapa? Karena, ujar sang ayah: “[k]amu ini anak Masyumi.”²³ Dan secara intelektual, kelekatan ini terdorong oleh fakta bahwa sayap eksekutif Masyumi dinakhodai kaum intelegensia didikan Barat yang membuat Masyumi dianggap model pertama kepemimpinan intelektual Islam di dalam dunia politik —di dalam mana Nurcholish Madjid, seperti yang diakuinya sendiri, menemukan identifikasi diri:

Sejauh itu, para pimpinan Masyumi masih terus kami anggap sebagai sumber inspirasi. Kami tetap percaya bahwa para pimpinan partai politik yang telah dibubarkan itu adalah orang-orang terbaik di negeri ini. Kehidupan mereka adalah contoh yang baik bagi para pemuda Muslim. Mereka adalah orang-orang yang dengan sangat berhasil telah mengkombinasikan unsur-unsur terpenting dari dua pandangan hidup: Islam dan Westernisasi, atau dalam ungkapan yang lebih baik, Islam dan modernisasi.²⁴

Karena keterpelajaran yang menjadi latarbelakang para pemimpinya, maka tak mengherankan jika tesis utama Masyumi adalah modernisme Islam dan demokrasi. Tesis yang sangat maju ini bahkan terlacak pada pemikiran Masyumi Wilayah Sumatera Utara. Dengan alasan-alasan yang sangat modernis dan demokratis, Masyumi Wilayah Sumatera Utara mendukung revolusi sosial yang berlangsung pada 1946 —yang sesungguhnya brutal itu.²⁵ Mengapa? Karena melalui revolusi sosial itu, mereka melihat turut hancurnya struktur kekuasaan feodalisme tradisional yang bukan saja tidak demokratis, melainkan juga membelenggu kecerahan pandangan agama. “[t]his social revolution as a second step toward full realization of the sovereignty of the people interpreted as broadly as possible.”²⁶ Maka, jika pada tingkat lokal saja kita menemukan tesis sangat progresif, apa lagi pada jajaran elite nasional Masyumi. Prawoto Mangunsasmito (1910-70), Ketua Umum Masyumi terakhir, misalnya, menolak Demokrasi Terpimpin pada 1959 di dalam sidang Konstituante, Bandung dengan menyatakan: “(p)emimpin dari suatu kekuasaan yang menempatkan dirinya di atas hukum, permulaan dari pertumbuhan ke arah satu negara kekuasaan (*machts-staat*), tidak dapat diterima. Masyumi

²⁰ George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1970), hlm. 156-57.

²¹ Mochtar Lubis, “Party Confusion in Indonesia”, *Far Eastern Survey*, Oktober 29, 1952.

²² Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terjemahan Nanang Tahqiq, disunting Edy A. Effendi (Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999), hlm. 78.

²³ Dikutip Muhammad Hari Zamharir, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2004), hlm. 97.

²⁴ Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia: Pandangan Seorang Partisipan*, terjemahan Ihsan Ali Fauzi (Ciputat: LAPMI HMI Ciputat dan Formaci, 1988), hlm. 24-25. Tulisan ini berasal dari “The Issue of Modernization Among Muslims in Indonesia: From Participant’s Point of View”, dalam Gloria Davis, (ed.), *What is Modern Indonesian Culture?* (Ohio: Ohio University Press, 1979).

²⁵ Tentang revolusi sosial Sumatera Utara itu, lihat Anthony Reid, *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in North Sumatra* (Kuala Lumpur et-all: Oxford University Press, 1979).

²⁶ Masjumi of North Sumatra, “Welcoming the Social Revolution” (1946), dalam Herbert Feith and Lance Castles, (eds.), *Indonesian Political Thinking, 1945-1965* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972), hlm. 45-55.

memperjuangkan *rechts-staat* dan menolak suatu *matchs-staat*.²⁷ Tiga tahun sebelumnya, Muhammad Natsir telah menyerukan pemulihan kepercayaan terhadap demokrasi —setelah melihat tumbuhnya wacana pelaksanaan Demokrasi Terpimpin. Sebab, Natsir melihat ada gejala otoritarianisme di dalam wacana penerapan sistem politik itu. “*It was no compulsion imposed by some dictatorial power that united the thousands islands of Indonesia. It was not force or fear that forged the bond of Indonesian unity*,” tulis Natsir.²⁸ Di sini, kita melihat ada kecurigaan Natsir terhadap *the great political leader* (pemimpin politik agung), karena berpotensi menjadi diktator. Inilah yang mendorong saya, dalam sebuah makalah, melihat Natsir sebagai kebalikan dari sikap dan pandangan filosof Heidegger.²⁹

Tentu saja, pandangan dan sikap progresif Masyumi ini berbagi dengan Nurcholish Madjid. Di samping alasan-alasan kecenderungan keluarga, kedekatan intelektual, persuaan pandangan Nurcholish-Masyumi ini secara struktural ditunjang oleh posisinya sebagai anak muda terpelajar dan pemimpin puncak organisasi mahasiswa terbesar Indonesia, Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Hal yang membuat sosok kehadirannya mencolok secara politik adalah fakta bahwa Nurcholish Madjid adalah satu-satunya tokoh muda yang terpilih ketua umum PB HMI dua kali berturut-turut (1966-69 dan 1969-71). Jelaslah, tulis Bahtiar Effendy, posisi Nurcholish Madjid yang istimewa ini, “*also served to give additional weights to his views and statements*.”³⁰

Akan tetapi, yang membuat persuaan Nurcholish Madjid-Masyumi menjadi kian tak terlelakkan adalah faktor politik nasional yang berkembang masa itu. Dampak keterlibatan elite Masyumi (bersama elite Partai Sosialis Indonesia atau PSI) dalam “pemberontakan” Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) yang dicituskan 15 Februari 1958³¹ telah membuat Partai Komunis Indonesia (PKI), seperti dinyatakan Feith, “*increasingly active in national politics*.” Sebab dengan itu “[t]he PKI could therefore be regarded as a reliable ally of all groups in Djakarta who wanted to stand up to the regionalists’ demands.”³²

Dalam keadaan posisi politik Masyumi yang melemah, PKI yang sedang naik daun itu memberikan tekanan lebih berat bagi pembubaran HMI. Ini, karena HMI dianggap “sekutu muda” Masyumi. Sebab, seperti dinyatakan Nurcholish Madjid sendiri, “[a]nggota HMI adalah para mahasiswa di perguruan tinggi yang secara natural mewarisi kepemimpinan Masyumi. Mereka adalah kelompok Muslim yang terdekat cara berpikrinya dengan Masyumi, yang paling memahami aspirasi-aspirasi mereka.”³³ Ketua Komite Central (CC) PKI DN Aidit dengan terang-terangan mengungkapkan niat ini. Dalam sebuah ceramah di hadapan kader kursus TAVIP Permusyawaratan Pelajar Indonesia (PPI) pada 10 Maret 1956, Aidit menyatakan bahwa seharusnya HMI sudah bubar bersama dengan pembubaran Masyumi. “Saya menyokong penuh tuntutan pemuda pelajar dan mahasiswa Indonesia yang menuntut pembubaran HMI.”³⁴ Rentetan desakan pembubaran HMI ini³⁵ telah menyebabkan rasa sepenanggungan antara HMI-Masyumi dan, secara lebih khusus, Nurcholish Madjid-Masyumi, menjadi

²⁷ Prawoto Mangkusasmito, “Jiwa dan Semangat 1945 Masyumi Menolak Suatu ‘Matchsstaat’”, dalam S. U. Bayusut dan Lukman Hakiem, *Prawoto Mankusasmito: Ketua Umum (Terakhir) Partai Masyumi* (Jakarta: Kompas, 2014), hlm. 92.

²⁸ Muhammad Natsir, “Restoring Confidence in Democracy” (1956), dalam Hebert Feith and Lance Castles, (eds.), *Indonesian Political Thinking*, hlm. 91.

²⁹ Fachry Ali, “Menolak Menjadi Heidegger: Pemikiran Politik dan Demokrasi Muhammad Natsir”, makalah yang disampaikan dalam *Seminar Nasional Membedah Pemikiran Politik M. Natsir*, Kerja sama UII dengan Panitia Peringatan Refleksi Seabad Pemikiran dan Perjuangan M. Natsir, Yogyakarta, 10 Juni 2008.

³⁰ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 71.

³¹ Tentang PRRI, lihat, antara lain, Fachry Ali, “The Revolts of the Nation-State Builders: A Comparative Study of the Acehese Darul Islam and the West Sumatran PRRI Rebellions (1953-1962)”, Tesis MA, Monash University, 1994.

³² Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1964), hlm. 540.

³³ Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 27.

³⁴ *Sulindo*, 12 Maret 1965.

³⁵ Ulasan selanjutnya, lihat A. Dahlan Ranuwihardjo, *Bung Karno dan HMI dalam Pergulatan Sejarah: Mengapa Bung Karno Tidak Membubarkan HMI*, disunting Viva Yoga Mauladi (Jakarta: Intrans, 2002).

kian meningkat. Sebuah pengalaman konkret yang menyebabkan Nurcholish Madjid —mengulang apa yang telah dinyatakan di atas— benar-benar menjadi *embedded intellectual*.

Semua ini, menurut hemat saya, mendorong kesejajaran pandangan Nurcholish Madjid dengan Masyumi dalam konteks politik dan gagasan modernisme agama. Di dalam *Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP)*, sebuah “doktrin ideologi” HMI, dikukuhkan Kongres organisasi ini pada 3-10 Mei 1969 di Malang, Nurcholish Madjid menekankan tentang betapa substansinya penolakan terhadap kekuasaan otoriter:

“Syirik” merupakan kebalikan dari Tauhid, secara harfiah artinya mengadakan tandingan, dalam hal ini kepada Tuhan.

“Musyrik” adalah pelaku dari syirik. Seseorang yang menghambakan diri kepada sesuatu selain Tuhan baik manusia maupun alam disebut musyrik, sebab ia mengangkat sesuatu selain Tuhan menjadi setingkat dengan Tuhan. Demikian juga seseorang yang memperhamba manusia (sebagaimana dengan Tiran atau Diktator) adalah musyrik, sebab dia mengangkat dirinya sendiri sama atau setingkat dengan Tuhan. Kedua perlakuan itu merupakan pertentangan terhadap kemanusiaan, baik bagi dirinya sendiri maupun bagi orang lain.

Maka sikap berperikemanusiaan adalah sikap yang adil, yaitu sikap menempatkan sesuatu pada tempatnya yang wajar. Seseorang yang adil (*just*, wajar) ialah yang memandang manusia sebagai manusia, tidak melebihi hingga menghambakan diri pada-Nya dan tidak mengurangkan hingga memperhamba-Nya.³⁶

Walau tersamar, melalui kata “Tiran” dan “Diktator” dalam paragraf terutip, kita melihat benang merah yang mengaitkan pernyataan ini dengan yang disampaikan Natsir pada 1956 di atas, ketika tokoh ini —sekali lagi— menolak munculnya *the great leader* melalui gagasan Demokrasi Terpimpin. Sebagaimana telah saya sampaikan, Natsir yang terpelajar dan demokratis, secara intelektual akan selalu curiga pada kemunculan pemimpin besar yang menolak ditandingi melalui sistem yang terbuka. Dan selang lebih satu dekade kemudian, Nurcholish Madjid meneguhkan sikap ini melalui *NDP-HMI*. Gagasan demokratis ini sejalan dengan modernisme Islam yang dianutnya. Memberikan penafsiran terhadap *kalimah syahadah*, dalam Bab “Dasar-dasar Kepercayaan” dalam naskah *NDP-HMI*, secara sangat spesifik Nurcholish Madjid menekankan bahwa kalimat pertama *Tidak ada Tuhan selain Allah*. Ini menggoda saya untuk menyatakan bahwa tafsiran tersebut sebagai “revolusi modernisme”. Sebab, lanjut Nurcholish Madjid, bahwa itu:

[m]engandung gabungan antara peniadaan dan pengecualian. Perkataan “tidak ada Tuhan” meniadakan segala bentuk kepercayaan, sedang perkataan “selain Allah” memperkecualikan suatu kepercayaan kepada kebenaran.³⁷

Apa yang perlu ditekankan di sini adalah anak kalimat yang berbunyi “meniadakan segala bentuk kepercayaan” —seperti terlihat dalam paragraf di atas— pada esensinya adalah kelanjutan gagasan Nurcholish Madjid dalam paragraf sebelumnya, di mana ia menyatakan:

Oleh karena itu pada dasarnya, guna perkembangan peradaban dan kemajuan, *manusia harus selalu bersedia meninggalkan setiap bentuk kepercayaan dan tata nilai yang tradisional*, dan menganut kepercayaan yang sungguh-sungguh merupakan kebenaran itu sendiri.³⁸

Semangat modernisme Islam yang progresif sangat kentara tersirat dalam paragraf ini. Sebuah semangat yang bukan saja menekankan tak ada langkah untuk surut, melainkan juga sejalan dengan pandangan Masyumi Sumatera Utara pada 1946 —ketika mereka memberikan dukungan terhadap revolusi sosial yang menghancurkan kekuasaan tradisional dan, ini penting, distorsi dan korupsi

³⁶ *Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP)-HMI*. Naskah ini dimuat secara utuh dalam Solichin, *HMI: Candradimuka Mahasiswa* (Jakarta: Sinergi Persadatanama Foundation, 2010), hlm. 255-56.

³⁷ *NDP-HMI*, dalam Solichin, *HMI: Candradimuka Mahasiswa*, hlm. 243.

³⁸ *NDP-HMI*, dalam Solichin, *HMI: Kawah Candradimuka Mahasiswa*, hlm. 243. Hurup miring adalah tambahan.

kepercayaan agama di bawah para penguasa “kuno” itu. Sebab, membaca lebih lanjut apa yang disampaikan Masyumi Sumatera Utara pada masa itu, kita akan menemukan semangat modernisme Islam di dalamnya:

*As a political party with religious basis and religious ideals the Masjumi also views these changes as a sweeping away of a barrier which had stood in the way of the Islamic reform movement. The principalities have long been strongholds of traditionalism in the religious sphere.*³⁹

Pada hemat saya, inilah titik pertemuan intelektual antara Masyumi dengan Nurcholish Madjid —tanpa harus memperdebatkan siapa mempengaruhi siapa. Sebuah eksplorasi intelektual atas konsep teologi di dalam Islam yang memberi peluang bagi munculnya versi modernisme di dalam penafsiran dan tingkah-laku politik. Sebuah gagasan tipikal modernis-Masyumi: penolakan pendewaan manusia. Gagasan ini bahkan masih terkonservasikan dewasa ini di dalam perumusan Muhammad ‘Immanuddin ‘Abdurrahman, biasa dipanggil Bang Imad, tokoh di balik munculnya gerakan pemikiran modernis Islam yang berpusat di Masjid Salman, Institut Teknologi Bandung (ITB). Sebab, dengan parafrasa berbeda, Bang Imad merumuskan hal yang sama:

Oleh karena mudahnya manusia terselewengkan ke arah pemujaan akan tokoh-tokoh yang sangat berjasa dan dikagumi serta dihormati inilah maka sejak dahulu Rasulullah sangat berhati-hati dalam mendidik sikap Tauhid ini kepada para sahabat beliau. Beliau sampai menolak dan melarang para sahabat yang memanggil beliau dengan “sayyidina” yang artinya “tuan kami” (*our master*) untuk mencegah pengultusan pribadi beliau.⁴⁰

Pertemuan gagasan modernisme Islam antara Nurcholish Madjid-Masyumi ini terpatikan lebih lanjut pada elaborasi intelektual Nurcholish Madjid dalam berbagai tulisannya. Tanpa bersikap kritis terhadap gagasan modernis-Masyumi, Nurcholis Madjid tampil sebagai “penerjemah” dan “penafsir” gagasan progresif Islam ini. Bahkan, di dalam beberapa hal, seperti yang diakuiinya sendiri, Nurcholish Madjid muncul sebagai pembela pandangan modernis-Masyumi ini:

Pada masa-masa sekitar itu, Mochtar Lubis dan Rosihan Anwar, dua tokoh terkemuka di dalam dunia pers Indonesia, berdiri di antara orang-orang yang membela sepenuhnya gagasan modernisasi di dalam koran harian masing-masing, *Indonesia Raya* dan *Pedoman*. Kelompok-kelompok Muslim Indonesia mengambil sikap yang menentang secara ekstrem terhadap ide-ide Pragmatisme, Rasionalisme dan Sekularisme. Secara khusus mereka sangat sensitif terhadap ide Sekularisme yang mereka *cap* sebagai *kafir*. Oleh sebab itu, artikel-artikel Mochtar Lubis dan Rosihan Anwar dibaca dengan penuh kecurigaan, dan kelompok-kelompok di atas melancarkan kritik terus-menerus terhadap keduanya. Pada mulanya, saya termasuk dalam kelompok ini dan saya juga menulis tentang hal ini di dalam serial artikel saya yang dimuat di majalah mingguan mahasiswa, *Mimbar Demokrasi*, yang diterbitkan di Bandung.⁴¹

Pembelaan yang sama dilakukan dalam artikelnya “Modernisasi ialah Rasionalisasi bukan Westernisasi” (1968). Di sini Nurcholish Madjid mengajukan gagasan hampir sama dengan inti Ketauhidan di dalam *NDP-HMI*. Yaitu sebuah usaha intelektual yang meneguhkan posisi teologis keagamaan sambil menolak sekularisme —yang dianggap identik dengan ateisme dan merupakan pangkal imperialisme berujung pada penghancuran kemanusiaan. Di dalam konteks inilah Islam, bagi Nurcholish Madjid di dalam tulisan itu, tidak harus berhenti hanya pada “kesalehan pribadi”. Melainkan, harus lebih ekspansif ke dalam ke dalam dunia politik. Di sini, dengan mengutip sejarawan Harry J. Benda dalam bukunya *The Crescent and the Rising Sun*, Nurcholish Madjid meneguhkan penyatuan Islam dan politik. Sebab, bahkan Benda sendiri menekankan bahwa pemisahan agama dan politik sebagai sesuatu yang tidak realistis. Oleh karena itu, Nurcholish Madjid menolak rasionalisme,

³⁹ Masjumi of North Sumatra, “Welcoming the Social Revolution, hlm. 56.

⁴⁰ Muhammad ‘Immanuddin ‘Abdurrahman, *Kuliah Tauhid* (Jakarta: Gema Insani, 2002), hlm. 28-29.

⁴¹ Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 4.

sekularisme dan humanisme. Sebab, ketiganya bukan saja mengesahkan pemisahan agama dengan politik, melainkan bertransformasi menjadi neo-agama: Humanisme Sekular. Karena itu, umat Islam harus mewaspadai perkembangan “agama baru” ini.⁴²

Sampai di sini, kita melihat bagaimana interaksi Nurcholish Madjid dengan Masyumi mempengaruhi muatan refleksi intelektualnya. Melebihi tokoh muda lainnya, Nurcholish Madjid tampil sebagai pembela Islam modernis yang dikembangkan Masyumi dengan elaborasi intelektual yang meyakinkan. Maka tak mengherankan, di kalangan konstituen Masyumi Nurcholish Madjid mendapat gelar “Natsir muda”.⁴³ Gagasan modern-Masyumi begitu hidup di dalam rumusan dan artikulasi pemikirannya. Sebuah paradigma pemikiran yang terumuskan dari kombinasi gagasan Barat dan *Islam yang tertransformasikan ke dalam ideologis*. Penolakannya atas pemberlakuan Islam terbatas hanya pada “kesalahan pribadi” menjadi indikasi mencolok tentang adanya unsur ideologis di dalam persepsi Keislaman Nurcholis Madjid. Dan ini berarti menguatkan ketakterpisahan antara Islam dan politik. Tentu saja, pandangan dan sikap progresif Masyumi ini berbagi dengan Nurcholish Madjid. Di samping alasan-alasan kecenderungan keluarga, kedekatan intelektual, persuaan pandangan Nurcholish-Masyumi ini secara struktural ditunjang oleh posisinya sebagai anak muda terpelajar dan pemimpin puncak organisasi mahasiswa terbesar Indonesia, Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Hal yang membuat sosok kehadirannya mencolok secara politik adalah fakta bahwa Nurcholish Madjid adalah satu-satunya tokoh muda yang terpilih ketua umum PB HMI dua kali berturut-turut (1966-69 dan 1969-71). Jelaslah, tulis Bahtiar Effendy, posisi Nurcholish Madjid yang istimewa ini, “*also served to give additional weights to his views and statements.*”⁴⁴

Akan tetapi, yang membuat persuaan Nurcholish Madjid-Masyumi menjadi kian tak terlelakkan adalah faktor politik nasional yang berkembang masa itu. Dampak keterlibatan elite Masyumi (bersama elite Partai Sosialis Indonesia atau PSI) dalam “pemberontakan” Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) yang dicituskan 15 Februari 1958⁴⁵ telah membuat Partai Komunis Indonesia (PKI), seperti dinyatakan Feith, “*increasingly active in national politics.*” Sebab dengan itu “[t]he PKI could therefore be regarded as a reliable ally of all groups in Djakarta who wanted to stand up to the regionalists’ demands.”⁴⁶

Dalam keadaan posisi politik Masyumi yang melemah, PKI yang sedang naik daun itu memberikan tekanan lebih berat bagi pembubaran HMI. Ini, karena HMI dianggap “sekutu muda” Masyumi. Sebab, seperti dinyatakan Nurcholish Madjid sendiri, “[a]nggota HMI adalah para mahasiswa di perguruan tinggi yang secara natural mewarisi kepemimpinan Masyumi. Mereka adalah kelompok Muslim yang terdekat cara berpikirnya dengan Masyumi, yang paling memahami aspirasi-aspirasi mereka.”⁴⁷ Ketua Komite Central (CC) PKI DN Aidit dengan terang-terangan mengungkapkan niat ini. Dalam sebuah ceramah di hadapan kader kursus TAVIP Permusyawaratan Pelajar Indonesia (PPI) pada 10 Maret 1956, Aidit menyatakan bahwa seharusnya HMI sudah bubar bersama dengan pembubaran Masyumi. “Saya menyokong penuh tuntutan pemuda pelajar dan mahasiswa Indonesia yang menuntut pembubaran HMI.”⁴⁸ Rentetan desakan pembubaran HMI ini⁴⁹ telah menyebabkan rasa sepenanggungan antara HMI-Masyumi dan, secara lebih khusus, Nurcholish Madjid-Masyumi, menjadi

⁴² Diringkas dari penjelasan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, hlm. 90-92.

⁴³ Ahmad Syafii Maarif, “Cak Nur, Sahabatku: Mengapa Cepat Pergi?”, pengantar buku Muhammad Wahyuni Nafis, *Cak Nur, Guru Bangsa*, hlm. xix.

⁴⁴ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 71.

⁴⁵ Tentang PRRI, lihat, antara lain, Fachry Ali, “The Revolts of the Nation-State Builders: A Comparative Study of the Acehese Darul Islam and the West Sumatran PRRI Rebellions (1953-1962)”, Tesis MA, Monash University, 1994.

⁴⁶ Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1964), hlm. 540.

⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 27.

⁴⁸ *Sulindo*, 12 Maret 1965.

⁴⁹ Ulasan selanjutnya, lihat A. Dahlan Ranuwihardjo, *Bung Karno dan HMI dalam Pergulatan Sejarah: Mengapa Bung Karno Tidak Membubarkan HMI*, disunting Viva Yoga Mauladi (Jakarta: Intrans, 2002).

kian meningkat. Sebuah pengalaman konkret yang menyebabkan Nurcholish Madjid —mengulang apa yang telah dinyatakan di atas— benar-benar menjadi *embedded intellectual*.

Semua ini, menurut hemat saya, mendorong kesejajaran pandangan Nurcholish Madjid dengan Masyumi dalam konteks politik dan gagasan modernisme agama. Di dalam *Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP)*, sebuah “doktrin ideologi” HMI, dikukuhkan Kongres organisasi ini pada 3-10 Mei 1969 di Malang, Nurcholish Madjid menekankan tentang betapa substansinya penolakan terhadap kekuasaan otoriter:

“Syirik” merupakan kebalikan dari Tauhid, secara harfiah artinya mengadakan tandingan, dalam hal ini kepada Tuhan.

“Musyrik” adalah pelaku dari syirik. Seseorang yang menghambakan diri kepada sesuatu selain Tuhan baik manusia maupun alam disebut musyrik, sebab ia mengangkat sesuatu selain Tuhan menjadi setingkat dengan Tuhan. Demikian juga seseorang yang memperhamba manusia (sebagaimana dengan Tiran atau Diktator) adalah musyrik, sebab dia mengangkat dirinya sendiri sama atau setingkat dengan Tuhan. Kedua perlakuan itu merupakan pertentangan terhadap kemanusiaan, baik bagi dirinya sendiri maupun bagi orang lain.

Maka sikap berperikemanusiaan adalah sikap yang adil, yaitu sikap menempatkan sesuatu pada tempatnya yang wajar. Seseorang yang adil (*just*, wajar) ialah yang memandang manusia sebagai manusia, tidak melebihkan hingga menghambakan diri padanya dan tidak mengurangkan hingga memperhambanya.⁵⁰

Walau tersamar, melalui kata “Tiran” dan “Diktator” dalam paragraf ter kutip, kita melihat benang merah yang mengaitkan pernyataan ini dengan yang disampaikan Natsir pada 1956 di atas, ketika tokoh ini —sekali lagi— menolak munculnya *the great leader* melalui gagasan Demokrasi Terpimpin. Sebagaimana telah saya sampaikan, Natsir yang terpelajar dan demokratis, secara intelektual akan selalu curiga pada kemunculan pemimpin besar yang menolak ditandingi melalui sistem yang terbuka. Dan selang lebih satu dekade kemudian, Nurcholish Madjid meneguhkan sikap ini melalui *NDP-HMI*. Gagasan demokratis ini sejalan dengan modernisme Islam yang dianutnya. Memberikan penafsiran terhadap *kalimah syahadah*, dalam Bab “Dasar-dasar Kepercayaan” dalam naskah *NDP-HMI*, secara sangat spesifik Nurcholish Madjid menekankan bahwa kalimat pertama *Tidak ada Tuhan selain Allah*. Ini menggoda saya untuk menyatakan bahwa tafsiran tersebut sebagai “revolusi modernisme”. Sebab, lanjut Nurcholish Madjid, bahwa itu:

[m]engandung gabungan antara peniadaan dan pengecualian. Perkataan “tidak ada Tuhan” meniadakan segala bentuk kepercayaan, sedang perkataan “selain Allah” memperkecualikan suatu kepercayaan kepada kebenaran.⁵¹

Apa yang perlu ditekankan di sini adalah anak kalimat yang berbunyi “meniadakan segala bentuk kepercayaan” —seperti terlihat dalam paragraf di atas— pada esensinya adalah kelanjutan gagasan Nurcholish Madjid dalam paragraf sebelumnya, di mana ia menyatakan:

Oleh karena itu pada dasarnya, guna perkembangan peradaban dan kemajuan, *manusia harus selalu bersedia meninggalkan setiap bentuk kepercayaan dan tata nilai yang tradisional*, dan menganut kepercayaan yang sungguh-sungguh merupakan kebenaran itu sendiri.⁵²

Semangat modernisme Islam yang progresif sangat kentara tersirat dalam paragraf ini. Sebuah semangat yang bukan saja menekankan tak ada langkah untuk surut, melainkan juga sejalan dengan pandangan Masyumi Sumatera Utara pada 1946 —ketika mereka memberikan dukungan terhadap revolusi sosial yang menghancurkan kekuasaan tradisional dan, ini penting, distorsi dan korupsi kepercayaan agama di bawah para penguasa “kuno” itu. Sebab, membaca lebih lanjut apa yang

⁵⁰ *Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP)-HMI*. Naskah ini dimuat secara utuh dalam Solichin, *HMI: Candradimuka Mahasiswa* (Jakarta: Sinergi Persadanatama Foundation, 2010), hlm. 255-56.

⁵¹ *NDP-HMI*, dalam Solichin, *HMI: Candradimuka Mahasiswa*, hlm. 243.

⁵² *NDP-HMI*, dalam Solichin, *HMI: Kawah Candradimuka Mahasiswa*, hlm. 243. Hurup miring adalah tambahan.

disampaikan Masyumi Sumatera Utara pada masa itu, kita akan menemukan semangat modernisme Islam di dalamnya:

*As a political party with religious basis and religious ideals the Masjumi also views these changes as a sweeping away of a barrier which had stood in the way of the Islamic reform movement. The principalities have long been strongholds of traditionalism in the religious sphere.*⁵³

Pada hemat saya, inilah titik pertemuan intelektual antara Masyumi dengan Nurcholish Madjid —tanpa harus memperdebatkan siapa mempengaruhi siapa. Sebuah eksplorasi intelektual atas konsep teologi di dalam Islam yang memberi peluang bagi munculnya versi modernisme di dalam penafsiran dan tingkah-laku politik. Sebuah gagasan tipikal modernis-Masyumi: penolakan pendewaan manusia. Gagasan ini bahkan masih terkonservasikan dewasa ini di dalam perumusan Muhammad ‘Immanuddin ‘Abdurrahman, biasa dipanggil Bang Imad, tokoh di balik munculnya gerakan pemikiran modernis Islam yang berpusat di Masjid Salman, Institut Teknologi Bandung (ITB). Sebab, dengan parafrasa berbeda, Bang Imad merumuskan hal yang sama:

Oleh karena mudahnya manusia terselewengkan ke arah pemujaan akan tokoh-tokoh yang sangat berjasa dan dikagumi serta dihormati inilah maka sejak dahulu Rasulullah sangat berhati-hati dalam mendidik sikap Tauhid ini kepada para sahabat beliau. Beliau sampai menolak dan melarang para sahabat yang memanggil beliau dengan “sayyidina” yang artinya “tuan kami” (*our master*) untuk mencegah pengultusan pribadi beliau.⁵⁴

Pertemuan gagasan modernisme Islam antara Nurcholish Madjid-Masyumi ini terpatikan lebih lanjut pada elaborasi intelektual Nurcholish Madjid dalam berbagai tulisannya. Tanpa bersikap kritis terhadap gagasan modernis-Masyumi, Nurcholis Madjid tampil sebagai “penerjemah” dan “penafsir” gagasan progresif Islam ini. Bahkan, di dalam beberapa hal, seperti yang diakuinya sendiri, Nurcholish Madjid muncul sebagai pembela pandangan modernis-Masyumi ini:

Pada masa-masa sekitar itu, Mochtar Lubis dan Rosihan Anwar, dua tokoh terkemuka di dalam dunia pers Indonesia, berdiri di antara orang-orang yang membela sepenuhnya gagasan modernisasi di dalam koran harian masing-masing, *Indonesia Raya* dan *Pedoman*. Kelompok-kelompok Muslim Indonesia mengambil sikap yang menentang secara ekstrem terhadap ide-ide Pragmatisme, Rasionalisme dan Sekularisme. Secara khusus mereka sangat sensitif terhadap ide Sekularisme yang mereka *cap* sebagai *kafir*. Oleh sebab itu, artikel-artikel Mochtar Lubis dan Rosihan Anwar dibaca dengan penuh kecurigaan, dan kelompok-kelompok di atas melancarkan kritik terus-menerus terhadap keduanya. Pada mulanya, saya termasuk dalam kelompok ini dan saya juga menulis tentang hal ini di dalam serial artikel saya yang dimuat di majalah mingguan mahasiswa, *Mimbar Demokrasi*, yang diterbitkan di Bandung.⁵⁵

Pembelaan yang sama dilakukan dalam artikelnya “Modernisasi ialah Rasionalisasi bukan Westernisasi” (1968). Di sini Nurcholish Madjid mengajukan gagasan hampir sama dengan inti Ketauhidan di dalam *NDP-HMI*. Yaitu sebuah usaha intelektual yang meneguhkan posisi teologis keagamaan sambil menolak sekularisme —yang dianggap identik dengan ateisme dan merupakan pangkal imperialisme berujung pada penghancuran kemanusiaan. Di dalam konteks inilah Islam, bagi Nurcholish Madjid di dalam tulisan itu, tidak harus berhenti hanya pada “kesalehan pribadi”. Melainkan, harus lebih ekspansif ke dalam ke dalam dunia politik. Di sini, dengan mengutip sejarawan Harry J. Benda dalam bukunya *The Crescent and the Rising Sun*, Nurcholish Madjid meneguhkan penyatuan Islam dan politik. Sebab, bahkan Benda sendiri menekankan bahwa pemisahan agama dan politik sebagai sesuatu yang tidak realistis. Oleh karena itu, Nurcholish Madjid menolak rasionalisme, sekularisme dan humanisme. Sebab, ketiganya bukan saja mengesahkan pemisahan agama dengan

⁵³ Masjumi of North Sumatra, “Welcoming the Social Revolution, hlm. 56.

⁵⁴ Muhammad ‘Immanuddin ‘Abdurrahman, *Kuliah Tauhid* (Jakarta: Gema Insani, 2002), hlm. 28-29.

⁵⁵ Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 4.

politik, melainkan bertransformasi menjadi neo-agama: Humanisme Sekular. Karena itu, umat Islam harus mewaspadaikan perkembangan “agama baru” ini.⁵⁶

Sampai di sini, kita melihat bagaimana interaksi Nurcholish Madjid dengan Masyumi mempengaruhi muatan refleksi intelektualnya. Melebihi tokoh muda lainnya, Nurcholish Madjid tampil sebagai pembela Islam modernis yang dikembangkan Masyumi dengan elaborasi intelektual yang meyakinkan. Maka tak mengherankan, di kalangan konstituen Masyumi Nurcholish Madjid mendapat gelar “Natsir muda”.⁵⁷ Gagasan modern-Masyumi begitu hidup di dalam rumusan dan artikulasi pemikirannya. Sebuah paradigma pemikiran yang terumuskan dari kombinasi gagasan Barat dan *Islam yang bertransformasi ke dalam ideologis*. Penolakannya atas pemberlakuan Islam terbatas hanya pada “kesalahan pribadi” menjadi indikasi mencolok tentang adanya unsur ideologis di dalam persepsi Keislaman Nurcholish Madjid. Dan ini berarti menguatkan ketakterpisahan antara Islam dan politik. Pada 1996, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa Indonesia adalah “negeri Islam”. Sebab, melalui pengesahan bahasa Melayu sebagai bahasa nasional, rakyat menyerap begitu banyak kata-kata Arab dalam konsep politiknya. “[B]orrowing from Arabic more or less imply the acceptance of Islamic values,” ujarnya. Tetapi kemudian Nurcholish Madjid melanjutkan:

In that way Panca Sila becomes the firm basis for the development of religious tolerance and pluralism in Indonesia. Adam Malik, who was then the vice president of the Republic, saw Panca Sila as similar inspired to the political document made by the Prophet for the people of Madinah soon after he arrived at the town on his hijrah (migration) from Mecca. The Madinese document is widely known as “the Constitution of Madinah”, and it contains among other things, the provision that all Madinese factions, including the Jews, were one nation (ummah) together with the Muslims, and that they had the same rights and duties as the Muslims. Malik interpretes the document as the formula for a state on the basis of the idea of social and religious pluralism. Malik’s remark was quoted with appreciation and admiration by Dr. T. B. Simatupang, a prominent Christian leader of Indonesian and the chairman of the Indonesian Council of Churches.

The attitude of Muslims toward Jews and Christian is the basis for that unique Islamic concept People of the Book (Ahl-al-Kitab), those whom the Qur’an cites as having received revealed scriptures. There are assertions in the Qur’an, found in two places, that salvation accrues to the followers of any revelation who believe in God and in the hereafter, and do good works:

Those who believe (in the Qur’an), and those who follow the Jewish (Scriptures), and the Christians, and the Sabians, any who believe in God and the Last Day, and work righteousness shall have their reward with their Lord: on them shall be no fear, nor shall they grieve.⁵⁸

Tentu saja, pikiran yang digelar Nurcholish Madjid di atas “berseberangan” dengan pikiran Natsir yang diajarkan dalam Sidang Konstituante pada 1958 seperti di bawah ini:

Bagaimanakah saudara ketua, Pancasila itu akan mendapat tenaga penggerak jiwa bagi rakyat Indonesia yang telah memiliki ideologi agama yang tegas-tegas dan meliputi jiwanya itu?

Ia tak dapat berkata-kata terhadap jiwa rakyat yang beragama. Ia tidak dapat mencerminkan apa yang hidup bergelora dalam jiwa masyarakat Indonesia.

Maka negara yang didasarkan kepada Pancasila yang terang sudah demikian sifatnya itu tidak dapat menjadi negara yang betul-betul mencukupi kebutuhan hidup Indonesia,

⁵⁶ Diringkas dari penjelasan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, hlm. 90-92.

⁵⁷ Ahmad Syafii Maarif, “Cak Nur, Sahabatku: Mengapa Cepat Pergi?”, pengantar buku Muhammad Wahyuni Nafis, *Cak Nur, Guru Bangsa*, hlm. xix.

⁵⁸ Nurcholish Madjid, “In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experiences”, dalam Mark R. Woodward, (ed.), *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* (Tempe, Arizona: Arizona State University, 1996), hlm. 96-97.

bukan suatu negara yang menjalankan fungsi yang sebenarnya, bukan suatu negara yang sebagai institusi, yang akar-akarnya nyata terhujam dalam sanubari bangsa Indonesia.⁵⁹

Sebisa-bisanya, saya berusaha mengelak penafsiran yang menyederhanakan atas “perseberangan” pendapat Nurcholish Madjid dan Natsir ini. Dengan menggunakan *strategic location*, perspektif yang diperkenalkan Edward Said dalam membedah dan menganalisa Orientalisme,⁶⁰ tulisan Nurcholish di atas —sesuai dengan sifatnya sebagai *embedded intellectual*— harus dicarikan lokasinya di dalam perkembangan *discourse* (wacana) dan *setting* strukturalnya di Indonesia.

Di sini, kita bisa menyatakan bahwa tulisan tersebut tampil pasca ledakan gagasannya tentang pembaruan Islam pada 1971, “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”, yang dinilai Bahtiar Effendy sebagai bagian dari *liberating development* (perkembangan [pemikiran] yang membebaskan). Secara konseptual, sifat dari *liberation* ini adalah konsekuensi dan refleksi logika tauhid (*Islamic monotheism*) yang mau tidak mau harus melaksanakan “sekularisasi”.⁶¹ Yaitu, dalam tafsiran saya, penataan kembali sistem kepercayaan dengan memisahkan *secara tegas* apa yang sebenarnya “agama” dan yang “telah diagamakan” atau “dianggap agama”. Tetapi, secara “politik”, gagasan “pembaruan Pemikiran Islam” itu bisa juga dinyatakan *liberated movement* dari atau terhadap keanggotaannya di dalam komunitas politik “lama”: Masyumi dan jaringan pengaruhnya. Dalam arti kata lain, melalui tulisan itu, Nurcholish Madjid secara tidak langsung menyatakan “kebebasannya” menempuh “jalannya sendiri”.

“Jalannya yang tersendiri” ini, secara struktural terkuak dengan semakin penetratifnya negara di masa Orde Baru menelusup dan mengontrol segi-segi kehidupan masyarakat. Bagaimana “jalan” ini berkinerja, akan kita lihat dalam beberapa paragraf di bawah.

Apa yang terpenting didahulukan di sini adalah bahwa dengan “jalan” itu kita menemukan perbedaan *setting* struktural ketika Natsir menyampaikan pidato politik pada 1958 dengan tulisan Nurcholish Madjid yang disampaikan pada 1996. Pada yang pertama, yakni ketika Natsir menyampaikan pidatonya, struktur dan *setting* politik nasional sedang berada dalam situasi yang, bisa diringkas melalui frasa Joel Migdal, *strong societies and weak state*.⁶² Dalam arti bahwa negara-bangsa ini bukan saja baru berumur 13 (tiga belas) tahun. Melainkan juga, dalam umur sependek itu, negara-bangsa ini telah mengalami lebih dari satu kali perubahan konstitusi. Sementara alat-alat kelengkapan administrasi untuk regulasi publik belum terbentuk dengan sempurna, negara tidak tegak pada basis material yang jelas. Sebab, sesuai dengan Konvensi Meja Bundar di Den Haag (1949), seluruh kekayaan asing (terutama Belanda), yang diinvestasikan di Indonesia, harus dikembalikan kepada pemilik semula. Sebagai akibatnya, negara pada masa itu lebih tegak pada basis politik, daripada ekonomi.⁶³ Dalam absennya basis ekonomi, maka nasib negara menjadi sangat tergantung kepada artikulasi aktor-aktor politik baik dalam bentuk kelembagaan maupun personal. Jika dalam konteks personal, negara menjadi sangat tergantung pada kekuatan kharisma Soekarno, maka dalam konteks kelembagaan, ketergantungan itu terletak pada dukungan partai-partai politik. Di dalam konteks inilah frasa Migdal tentang *weak state* dan *strong society* di atas menemukan realitasnya. Sebagai akibatnya, bergabung dengan sistem politik “liberal” yang berlaku, pergolakan-pergolakan daerah dan keharusan merumuskan konstitusi baru melalui sidang-sidang Konstituante,⁶⁴ sistem politik Indonesia yang

⁵⁹ Muhammad Natsir, “Pidato Mohammad Natsir” (Pertama), dalam Muhammad Natsir, et-al, *Debat Dasar Negara Islam dan Pancasila: Konstituante 1957* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001), hlm. 34.

⁶⁰ Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London W5 TZ: Penguin Books, 1978), hlm. 20.

⁶¹ Bahtiar Effendy, *Islam and the State*, hlm. 73.

⁶² Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak State: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988).

⁶³ Tentang hal ini, lihat Ralp Anspach, “Indonesia”, dalam Frank H. Golay, et-al, *Underdevelopment and Economic Nationalism in Southeast Asia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969), hlm. 111-202.

⁶⁴ Tentang hal ini, lihat Buyung Nasution, “The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of the Indonesian Constituante, 1956-1959”, disertasi untuk de Rijkuniversiteit te Utrecht, 1992.

berlaku pada masa itu lebih didasarkan pada *endlessness negotiations* (tawar-menawar yang tak berkesudahan) di antara masing-masing aktor politik itu. Maka, gagasan Natsir menolak Pancasila—sambil mengajukan Islam—sebagai dasar negara pada 1958 itu bukan saja berlangsung dalam lingkup *weak state*, melainkan merupakan tawaran Masyumi dan seluruh partai-partai Islam—sebagai aktor-aktor politik yang absah di dalam sistem politik “liberal” masa itu. Ringkasnya, *weak state* memungkinkan terciptanya struktur horizontal dalam sistem politik, di mana tak satupun kekuatan politik secara mutlak mengungguli lainnya.

Pada yang kedua, ketika Nurcholish Madjid mengajukan gagasan Pancasila sebagai dasar pertemuan antar agama pada 1996, struktur dan *setting* politik tak lagi bersifat *endlessness negotiations*—seperti yang dihadapi Natsir di masa lalu. Untuk pertama kalinya, sepanjang usia kemerdekaan, posisi negara mengungguli kekuatan-kekuatan di dalam masyarakat. Berbeda dengan proses penguatannya di Inggris di bawah Thatcher (1979-87), yang justru dilakukan dengan mengurangi otoritas konvensional, negara di bawah rezim Orde Baru menguat. Ini terjadi, melalui politik perubahan paradigma seperti telah disebut di atas, kemampuan negara memobilisasi sumber daya material untuk menguatkan legitimasi politiknya. Sebagai akibatnya, akumulasi kekayaan, ditandai oleh pertumbuhan ekonomi yang hampir-hampir konstan selama dua dekade sejak pertengahan 1960-an, negara tumbuh sebagai kekuatan dominan atas masyarakat. Semua ini, tulis Mackie:

*[e]nabled the state authorities to reduce to near impotence the few independence clusters of countervailing power in the society that might otherwise have been capable of opposing or challenging the state's authority, as had often happened before 1965.*⁶⁵

Apa yang membuat situasi politik menjadi begitu tipikal di masa Orde Baru adalah fakta bahwa negara bukan saja tertransformasi menjadi *material-based power institution* (lembaga didasarkan pada [kekayaan] material), melainkan, menjadi aktor politik dominan sekaligus. Dalam posisi menjadi aktor politik dominan dan mengontrol kekayaan material hampir secara total inilah yang menyebabkan, seperti dinyatakan Mackie di atas, negara di bawah rezim Orde Baru bersih dari potensi-potensi perlawanan kekuatan di luarnya. Maka, kebalikan dari sifat *endlessness negotiations* yang diterjadi dalam rezim sebelumnya, negara dalam rezim Orde Baru mengembangkan sistem kekuasaan tertutup, yang ditandai pemberlakuan *bureaucratic polity*, di mana keputusan-keputusan nasional di ambil segelintir elite dan bukan merupakan hasil artikulasi kekuatan massa.⁶⁷

Jenis rezim dan negara yang semacam inilah yang mendorong Nurcholish Madjid, seperti telah disebut di atas, “mengambil jalan sendiri” yang berbeda dengan Masyumi. Pertumbuhan kekuatan negara Orde Baru yang kian perkasa telah mendorong berbagai pihak melakukan pendefinisian kembali posisi dan jalan pemikirannya. Dalam arti kata lain, keperkasaan negara di bawah rezim Orde Baru telah menciptakan realitas tersendiri dan, sekaligus dengan itu, membuat kekuatan-kekuatan, sikap dan kepercayaan politik yang tumbuh sebelumnya menjadi, seakan-akan, tidak relevan. Usaha pendefinisian kembali posisi dan pemikiran dan menganggap posisi kekuatan dan pemikiran masa lalu tak lagi relevan inilah yang ditekankan Nurcholish Madjid:

Pengalaman-pengalaman tersebut membawa kami kepada kesimpulan bahwa para pemimpin Masyumi *menderita karena infleksibilitas, nyaris dogmatisme*, di dalam pertimbangan-pertimbangan praktis mereka. Timbul pertanyaan-pertanyaan serius di sekitar apa yang ada di belakang cara berpikir mereka. Apa yang membawa mereka kepada konsep tentang ideologi Islam yang konservatif? Apakah itu disebabkan oleh kondisi

⁶⁵ Lihat Andrew Gamble, *The Free Economy and the Strong State: The Politics of Thatcherism* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 2XS and London: McMillan Education, Ltd., 1989).

⁶⁶ Jamie Mackie, “Indonesia: Economic Growth and Depoliticization”, dalam James W. Morley, (ed.), *Driven by Growth: Political Change in the Asia-Pacific Region*, Revised Edition (Singapore: ISEAS, 1999), hlm. 123.

⁶⁷ Karl D. Jackson, “Bureaucratic Polity: A Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia”, dalam Karl D. Jackson and Lucyan W. Pye, (eds.), *Political Power and Communications in Indonesia* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1978), hlm. 3-22.

politis-psikologis yang timbul akibat tekanan yang terus-menerus oleh rezim Soekarno terhadap mereka? Atau, apakah ini benar-benar gejala umum ketidakmampuan sebagian pemimpin Masyumi di dalam memperlakukan generasi yang sedang menuju masa depan?⁶⁸

Maka, “jalan baru” harus dirintis. Sebuah “jalan” yang tak lagi berhubungan secara ideologis kepada keyakinan masa lalu di masa Masyumi. Di sini, Nurcholish Madjid menambahkan:

Tetapi ada dua hal dari Masyumi yang tidak bisa disepakati oleh generasi Muslim yang lebih muda. Pertama adalah gagasan mengenai apa yang disebut dengan negara Islam. Adalah merupakan keyakinan pokok kaum Muslimin bahwa ajaran-ajaran agama mereka mengilhami mereka dalam seluruh aktivitas-aktivitas di dunia ini, termasuk yang berhubungan dengan masalah-masalah kenegaraan atau politik. Tetapi untuk menyuarakan apa yang disebut Masyumi dengan negara Islam, bagi mereka adalah terlalu formalistis dan tidak fleksibel. Keberatan yang kedua terletak dalam hal *sikap keras kepala yang kaku dari para pemimpin Masyumi* di dalam menghadapi masalah-masalah politik praktis. Sikap tidak fleksibel ini membawa mereka untuk cenderung melihat persoalan secara hitam putih; yaitu sejauh konsep halal dan haram, tindakan yang boleh atau terlarang dalam ajaran-ajaran Islam. *Kami menganggap hal ini sebagai terlalu banyak campur-tangannya agama di dalam kejadian-kejadian praktis sehari-hari.*⁶⁹

Kalimat terakhir paragraf di atas menarik. Bukan saja karena itu bertolak belakang dengan pandangan sebelumnya yang menganggap tidak tepat “kesalehan pribadi” (karena fungsi agama jauh lebih luas dari sekedar masalah ibadah), melainkan juga membuka “jalan” bagi Nurcholish Madjid melancarkan gagasan pembaruan pemikiran agama dengan tesis dasar “sekularisasi”. Di dalam perspektif politik, “sekularisasi” itu sebuah keniscayaan, karena elite partai-partai politik Islam di masa lalu, yaitu sebelum bangkitnya rezim Orde Baru, telah menganggap keyakinan ideologis yang mereka ciptakan sendiri telah diperlakukan sebagai agama. Dengan jalan ini, gagasan “sekularisasi” Nurcholish Madjid benar-benar menjadi *liberated movement* (gerakan yang membebaskan) bagi generasi baru Islam untuk tetap merasa sebagai Muslim —kendati tidak melibatkan diri di dalam partai-partai politik Islam. Efek dari gagasan “sekularisasi” ini, pada akhirnya, adalah “pengislaman” seluruh kalangan Muslim yang mengartikulasikan diri di dalam partai-partai tak berdasarkan Islam. Tegasnya, orang-orang Islam di dalam partai-partai politik sekular *tetap menjadi Islam*.

Lalu, bagaimana kita harus memahami konsep Nurcholish Madjid tentang Pancasila sebagai titik temu kerjasama seluruh agama —karena diidentikkan dengan Piagam Madinah— seperti disinggung di atas? Di antara berbagai jawaban, saya cenderung menyatakan bahwa karena begitu menyeluruhnya kehadiran negara di bawah Orde Baru, dan begitu kuatnya arus depolitisasi, maka energi intelektual keagamaan harus dialihkan kepada penyatuan antara Keislaman dan Keindonesiaan. Inilah, antara lain, yang dikemukakan Emerson: “[t]he Indonesian elite prefigures a truly national future to which ethnic and religious forces can creatively contribute even as they are demobilized from political arena into private life.”⁷⁰ Dan salah satu indikatornya adalah dinamika gagasan Keislaman Nurcholish Madjid tanpa henti. Analisa yang diajukan pada 1996 tentang Pancasila itu sesungguhnya telah dikembangkan pada pertengahan 1980-an. Dalam tulisannya yang memberi dasar kelahiran Paramadina, Nurcholish Madjid menyatakan tentang betapa kompleksnya persoalan kemanusiaan dewasa ini, terutama yang menyangkut keadilan. Tugas penciptaan keadilan tersebut secara ideal harus dilakukan umat Islam. Akan tetapi, karena kompleksnya persoalan yang dihadapi, maka umat Islam harus mengakui bahwa “tugas suci” tersebut tak bisa ditanggulangi dengan sempurna tanpa bekerja sama dengan kekuatan-kekuatan luar. Di sini, Nurcholish Madjid menulis:

⁶⁸ Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 17. Huruf miring adalah tambahan.

⁶⁹ Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 28. Huruf miring adalah tambahan.

⁷⁰ Donald K. Emerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1976), hlm. 20.

Berdasarkan itu, masalah-masalah yang secara khusus dihadapi masyarakat Islam tidak dapat dipandang sebagai akan selesai hanya oleh orang-orang Muslim sendiri. Jika kesenjangan global antar bangsa merupakan salah satu sumber problema abad modern, maka usaha menutup kesenjangan itu merupakan pula masalah global, dan menuntut kerja sama semua orang.⁷¹

Dalam konteks inilah Nurcholish Madjid berbicara Pancasila sebagai jangkar bersama seluruh umat beragama di Indonesia:

Oleh karena itu, diperlukan adanya landasan bersama (*kalimah sawa', common platform*) yang kokoh antara berbagai kelompok sosial, juga antara berbagai komunitas keagamaan. Dari sudut pandangan ini Bangsa Indonesia —dibandingkan dengan, misalnya, Bangsa India, Irlandia, Filipina dll.— kiranya masih sangat beruntung karena berhasil memiliki landasan bersama secara nasional, yaitu Pancasila. Tantangan yang dihadapi sekarang ialah bagaimana melaksanakan nilai-nilai Pancasila itu secara murni dan konsekwen.⁷²

SIMPULAN

Di sini kita melihat sifat *embedded intellectual* Nurcholish Madjid telah menyebabkan secara struktural sistem gagasan Keislamannya lebih merupakan pantulan atas perkembangan realitas sosial-politik bangsa dan masyarakatnya sendiri. Sebagaimana telah dinyatakan di awal tulisan ini, perjalanan intelektual Nurcholish Madjid merefleksikan *l'histoire des mentalité* (sejarah kesadaran) kolektif (politik) umat Islam itu sendiri —yang mengalami transformasi dan penyesuaian-penyusuaian kreatif ketika landasan artikulasinya (juga) mengalami perubahan.

REFERENSI

- Ahmad Syafii Maarif, “Cak Nur, Sahabatku: Mengapa Cepat Pergi?”, pengantar buku Muhammad Wahyuni Nafis, Cak Nur, Guru Bangsa, hlm. xix.
- Ahmad Syafii Maarif, Studi tentang Percaturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan (Jakarta: LP3ES, 1985).
- Andrew Rosser, *The Politics of Economic Liberalization: State, Market and Power* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2002), hlm. 36.
- Ann Kull, *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and his Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund, Sweden: Department of History and Anthropology of Religions Lund University, 2005), hlm. 45.
- Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 71.
- Bahtiar Effendy, *Islam and the State*, hlm. 73.
- Deliar Noer, “Harun Nasution dan Perkembangan Pemikiran Islam”, dalam Panitia Penerbitan Buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: Elsaf, 1989), hlm. 92.
- Deliar Noer, “Harun Nasution dan Perkembangan Pemikiran Islam”, hlm. 101.
- Dikutip Muhammad Hari Zamharir, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2004), hlm. 97.
- Dikutip Taufik Abdullah, “Sarjana Asing tentang Islam di Minangkabau”, dalam Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 216.
- Diringkas dari penjelasan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, hlm. 90-92.
- Donald K. Emerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1976), hlm. 20.
- Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, “The Political Economy of Development: The Case of Indonesia under the New Order Government, 1966-1978”, Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science in the Graduate Division of the University of California, Berkeley, 1981.

⁷¹ Nurcholish Madjid, “Keislaman dan KeIndonesiaan: Menatap Masa Depan”, dasar pemikiran pendirian Paramadina, pertengahan 1980-an, hlm. 9.

⁷² Nurcholish Madjid, “Keislaman dan dan KeIndonesiaan”, hlm. 9.

- Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, "The Political Economy of Development: The Case of Indonesia under the New Order Government, 1966-1978", Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science in the Graduate Division of the University of California, Berkeley, 1981.
- Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London W5 TZ: Penguin Books, 1978), hlm. 20.
- Fachry Ali, "Lima Puluh Tahun HMI Ciputat: Sebuah Narasi tentang Warisan Intelektual", dalam Rusydy Zakaria, Idris Thaha dan Eko Arisandi, (eds.), *Membangkitkan Perkaderan Intelektual: Setengah Abad HMI Cabang Ciputat* (Ciputat: UIN Jakarta Press, 2012), hlm. xxvii-xxviii.
- Fachry Ali, "Menolak Menjadi Heidegger: Pemikiran Politik dan Demokrasi Muhammad Natsir", makalah yang disampaikan dalam Seminar Nasional Membedah Pemikiran Politik M. Natsir, Kerja sama UII dengan Panitia Peringatan Refleksi Seabad Pemikiran dan Perjuangan M. Natsir, Yogyakarta, 10 Juni 2008.
- George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1970), hlm. 156-57.
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terjemahan Nanang Tahqiq, disunting Edy A. Effendi (Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999), hlm. 78.
- Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1964), hlm. 540.
- Ian Austin, *Pragmatism and Public Policy in East Asia: Origins, Adaptations and Developments* (Singapore: Fairmont International Private Limited, 2001).
- Jamie Mackie, "Indonesia: Economic Growth and Depoliticization", dalam James W. Morley, (ed.), *Driven by Growth: Political Change in the Asia-Pacific Region*, Revised Edition (Singapore: ISEAS, 1999), hlm. 123.
- Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak State: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988).
- Karl D. Jackson, "Bureaucratic Polity: A Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia", dalam Karl D. Jackson and Lucyan W. Pye, (eds.), *Political Power and Communications in Indonesia* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1978), hlm. 3-22.
- Lihat Andrew Gamble, *The Free Economy and the Strong State: The Politics of Thatcherism* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 2XS and London: Macmillan Education, Ltd., 1989).
- Masjumi of North Sumatra, "Welcoming the Social Revolution", hlm. 56.
- Masjumi of North Sumatra, "Welcoming the Social Revolution" (1946), dalam Herbert Feith and Lance Castles, (eds.), *Indonesian Political Thinking, 1945-1965* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972), hlm. 45-55.
- Mochtar Lubis, "Party Confusion in Indonesia", *Far Eastern Survey*, October 29, 1952.
- Muhammad 'Immanuddin 'Abdurrahim, *Kuliah Tauhid* (Jakarta: Gema Insani, 2002), hlm. 28-29.
- Muhammad Natsir, "Pidato Mohammad Natsir" (Pertama), dalam Muhammad Natsir, et-al, *Debat Dasar Negara Islam dan Pancasila: Konstituante 1957* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001), hlm. 34.
- Muhammad Natsir, "Restoring Confidence in Democracy" (1956), dalam Hebert Feith and Lance Castles, (eds.), *Indonesian Political Thinking*, hlm. 91.
- NDP-HMI, dalam Solichin, *HMI: Candradimuka Mahasiswa*, hlm. 243.
- NDP-HMI, dalam Solichin, *HMI: Kawah Candradimuka Mahasiswa*, hlm. 243. Huruf miring adalah tambahan.
- Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP)-HMI. Naskah ini dimuat secara utuh dalam Solichin, *HMI: Candradimuka Mahasiswa* (Jakarta: Sinergi Persadatanama Foundation, 2010), hlm. 255-56.
- Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 27.
- Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 4.
- Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 17. Huruf miring adalah tambahan.

- Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia*, hlm. 28. Huruf miring adalah tambahan.
- Nurcholish Madjid, *Isyu Modernisasi di Kalangan Muslim Indonesia: Pandangan Seorang Partisipan*, terjemahan Ihsan Ali Fauzi (Ciputat: LAPMI HMI Ciputat dan Formaci, 1988), hlm. 24-25. Tulisan ini berasal dari “The Issue of Modernization Among Muslims in Indonesia: From Participant’s Point of View”, dalam Gloria Davis, (ed.), *What is Modern Indonesian Culture?* (Ohio: Ohio University Press, 1979).
- Prawoto Mangkusasmito, “Jiwa dan Semangat 1945 Masyumi Menolak Suatu ‘Matchstaat’”, dalam S. U. Bayusut dan Lukman Hakiem, *Prawoto Mankusasmito: Ketua Umum (Terakhir) Partai Masyumi* (Jakarta: Kompas, 2014), hlm. 92.
- Richard Robison, *Indonesia: The Rise of Capital* (Sydney: Allen & Unwin, 1986).
- Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven and London: Yale University Press, 1968).
- Sulindo, 12 Maret 1965.
- Taufik Abdullah, “Sarjana Asing tentang Islam di Minangkabau”, hlm. 224.
- Tentang hal ini, lihat Buyung Nasution, “The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of the Indonesian Constituante, 1956-1959”, disertasi untuk de Rijkuniversiteit te Utrecht, 1992.
- Tentang hal ini, lihat Ralph Anspach, “Indonesia”, dalam Frank H. Golay, et-al, *Underdevelopment and Economic Nationalism in Southeast Asia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969), hlm. 111-202.
- Tentang hal ini, lihat Ruth T. McVey, “The Beamtenstaat in Indonesia”, dalam Benedict R. O’G Anderson and Audrey Kahin, (eds.), *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1982), hlm. 84-91.
- Tentang hal ini, lihat Brian May, *The Indonesian Tragedy* (Singapore: Graham Brash [PTE] LTD, 1978). Juga Hamish McDonald, *Demokrasi: Indonesia in the 21st Century* (New York: Palgrave, 2015).
- Tentang ini, lihat Benedict R. O’G Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).
- Tentang PRRI, lihat, antara lain, Fachry Ali, “The Revolts of the Nation-State Builders: A Comparative Study of the Acehese Darul Islam and the West Sumatran PRRI Rebellions (1953-1962)”, Tesis MA, Monash University, 1994.
- Tentang PRRI, lihat, antara lain, Fachry Ali, “The Revolts of the Nation-State Builders: A Comparative Study of the Acehese Darul Islam and the West Sumatran PRRI Rebellions (1953-1962)”, Tesis MA, Monash University, 1994.
- Tentang revolusi sosial Sumatera Utara itu, lihat Anthony Reid, *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in North Sumatra* (Kuala Lumpur et-all: Oxford University Press, 1979).
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. viii.
- Ulasan menyeluruh tentang ini, lihat Deliar Noer, Mohammad Hatta: Biografi Politik (Jakarta: LP3ES, 1990).
- Ulasan selanjutnya, lihat A. Dahlan Ranuwihardjo, *Bung Karno dan HMI dalam Pergulatan Sejarah: Mengapa Bung Karno Tidak Membubarkan HMI*, disunting Viva Yoga Mauladi (Jakarta: Intrans, 2002).
- Untuk latarbelakang pemikiran Soekarno, lihat John D. Legg, *Sukarno: A Political Biography* (London W1: Allen Lane The Penguin Press, 1972). Juga Sukarno, *Sukarno An Autobiography as Told to Cindy Adams* (Jakarta: Gunung Agung, 1966). Untuk melihat apakah “sosialisme-Indonesia” itu dilaksanakan dengan konsisten atau tidak, lihat Lance Castles, “The Fate of Private Entrepreneur”, dalam T. K. Tan, (ed.), *Sukarno’s Guided Indonesia* (Melbourne: The Jacaranda Press, 1967), hlm. 73-88.
- Uraian lengkap tentang ini, lihat Wahyuni Nafis, Cak Nur, *Sang Guru Bangsa* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2014). Juga Ahmad Gayus AF, *Api Islam: Nurcholish Madjid, Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: Kompas, 2010).