

ISLAM LIBERAL INDONESIA:
Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid
Nyata atau Muspra

ISLAM LIBERAL INDONESIA:

Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid
Nyata atau Muspra

Dr. Muhamad Afif Bahaf, MA



a-empat

Diterbitkan oleh:
Penerbit A-Empat
Puri Kartika Banjarsari C1/1 Serang 42123
www.a-empat.com
E-mail: info@a-empat.com

ISLAM LIBERAL INDONESIA:
Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid
Nyata Atau Muspra

Penulis : Dr. Muhamad Afif Bahaf, MA
Editor : Agus Ali Dzawafi
Tata letak : Tim kreatif A4
Perancang sampul : Cak Afi

Cetakan 1, Februari 2015
viii + 263 hlm.

ISBN: 978-602-72189-0-1

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur hanya bagi Allah SWT, Tuhan Maha Kasih dan Sayang terhadap makhluk-Nya. Allah SWT adalah zat yang telah menciptakan dan membimbing ciptaan-Nya kepada tujuan penciptaan. Dan membimbing manusia menuju jalan kehidupan yang penuh kebaikan dan keselamatan melalui wahyu dan utusan-Nya kepada setiap umat manusia dari sejak zaman nabi Adam hingga akhir zaman nanti. Shalawat serta salam semoga selalu tercurah kepada Muhammad saw., Rasul terakhir, pembawa risalah yang memberikan bimbingan dan teladan kepada umatnya untuk senantiasa hidup menurut petunjuk dan bimbingan Allah SWT.

Dengan pertolongan dan seizin Allah SWT buku yang diberi judul “Islam Liberal Indonesia: Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid Nyata Atau Muspra” dapat diselesaikan sesuai rencana. Buku ini pada awalnya adalah disertasi yang telah mengalami penyesuaian, baik penambahan atau pengurangan isi dan sistematikanya, sehingga menjadi sebuah buku seperti yang ada dihadapan pembaca sebagai buku I dari Trilogi buku tentang Islam Liberal Indonesia. Penyusunan buku ini dimaksudkan untuk memberikan informasi yang seobjektif mungkin sehingga dapat menjelaskan duduk masalah atas apa yang menjadi perbincangan di masyarakat tentang keberpengaruhan pemikiran Nurcholish Madjid terhadap Islam Liberal Indonesia.

Selanjutnya, pada kesempatan ini penulis sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dan mendorong hingga selesai dan terwujudnya buku ini, khususnya kepada istriku Neng Yani Elviyani dan kedua buah hatiku tercinta Rifa' Maulana Muhammad dan Nida Aulia, atas keikhlasannya untuk selalu mendukung dan memberikan doa dalam setiap hal yang penulis jalankan dan kerjakan. Penulis hanya dapat bermohon kepada Allah SWT kiranya dapat membalas semua pihak yang telah membantu selama proses penyusunan buku ini, dengan balasan yang berlipat ganda, dan selalu mencurakan rahmat-Nya kepada mereka semua..

Akhirnya penulis berharap buku ini bermanfaat bagi penulis khususnya dan masyarakat pada umumnya, serta dapat menambah

perbendaharaan buku khazanah disiplin ilmu-ilmu studi agama-agama. Kemudian dengan penuh kerendahan hati, penulis mengharapkan kritik dan saran konstruktif dari pembaca yang budiman guna perbaikan buku ini, mengingat waktu penulisannya yang sangat singkat, sehingga masih perlu banyak perbaikan dan penambahan.

Serang. Januari 2015
Penulis,

Dr. Muhamad Afif Bahaf, MA.

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	iii
Kata Pengantar	v
Daftar Isi	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II BIOGRAFI NURCHOLISH MADJID	21
A. Latar Belakang Keluarga	21
B. Latar Belakang Pendidikan	26
C. Kondisi Sosial Keagamaan	28
D. Karya-karya dan Aktifitas	39
BAB III KARAKTERISTIK PEMIKIRAN	
NURCHOLID MADJID	47
A. Karakteristik Keindonesiaan	47
B. Karakteristik Kemodernan.....	52
BAB IV POKOK-POKOK PEMIKIRAN	
NURCHOLID MADJID.....	57
A. Islam dan Negara	57
1. Sekularisasi	57
2. Demokrasi	66
3. Islam dan Idiologi Pancasila	74
B. Al-Qur'an dan Kontekstualitasnya	85
1. Al-Qur'an	85
2. Kontekstualisasi Ajaran Islam	91
C. Islam, HAM dan Gender	99
1. Islam dan HAM	99
2. Islam dan Gender	105
D. Teologi Agama-agama dan Pluralisme	112
1. Teologi Agama-agama	112
2. Pluralisme	156

BAB V RESPON KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN NURCHOLID MADJID	159
BAB VI PENGARUH PEMIKIRAN NURCHOLID MADJID TERHADAP ISLAM LIBERAL INDONESIA	197
A. Corak Pemikiran Nurcholish Madjid	197
B. Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid Terhadap Pemikiran Islam Liberal Indonesia	220
DAFTAR PUSTAKA.....	251
INDEKS.....	257
BIODATA PENULIS	262

BAB I PENDAHULUAN

Dalam rentang waktu tiga dasawarsa, antara tahun tujuh puluhan hingga tahun dua ribuan, banyak muncul gagasan-gagasan keislaman yang dicetuskan oleh tokoh-tokoh pemikir Islam Indonesia, yang memberikan pengaruh terhadap bentuk dan corak pemikiran keislaman Indonesia atau setidaknya telah meramaikan wacana dan perdebatan pemikiran keislaman Indonesia hingga saat ini. Beberapa nama tokoh pemikir Islam yang patut disebutkan karena gagasan-gagasan keislaman yang telah dilontarkannya antara lain ialah Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid, M. Dawam Raharjo, Adi Sasono, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Jalaluddin Rahmat, A.M. Saefuddin, dan Endang Saefuddin Anshari.

Selain nama-nama yang telah disebutkan masih banyak nama lain yang tidak atau kurang dikenal namanya karena sepi dari pemberitaan, akan tetapi yang pasti bahwa nama-nama yang telah disebutkan di atas merupakan tokoh-tokoh yang pemikirannya dalam konteks akademis telah banyak dibicarakan dan didiskusikan serta menjadi bahan kajian dan penelitian ilmiah, baik dalam bentuk buku maupun bentuk penelitian seperti bentuk skripsi, thesis, dan disertasi.

Fachri Ali dan Bachtiar Efendi dalam buku “Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru”, mengulas serta memetakan pemikiran tokoh-tokoh tersebut di atas. Menurut dua penulis ini, tokoh yang masuk kepada *neo-modernisme* ialah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, yang masuk kepada *sosialisme-demokrasi* ialah Adi Sasono, M. Dawam Rahardjo dan Kuntowijoyo, yang masuk kepada *internasionalisme atau universalisme Islam*, M. Amin Rais, Endang Saefuddin

2 | Islam Liberal Indonesia: Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid

Anshori, A.M. Saefuddin, dan Jalauddin Rahmat, yang masuk kepada *modernisme*, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Djohan Efendi dan Ahmad Wahib.¹

Berbeda dengan kesimpulan Fachri Ali dan Bahtiar Efendi, Greg Barton dalam disertasi yang ditulisnya untuk meraih doktor di Monash Univeristy mengkatagorikan pemikiran Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib serta Abdurrahman Wahid kedalam neo-modernisme.² Namun kesimpulan Greg Barton ini dinilai kurang tepat oleh Azyumardi Azra, sebab, jika pengkatagorian neo-modernisme didasarkan pada pemaduan antara keilmuan Islam klasik dengan metode analisis Barat, maka Djohan Efendi dan Ahmad Wahib tidak dapat dimasukkan ke dalam neo-modernisme, karena Djohan Efendi dan Ahmad Wahib tidak memiliki akar-akar tradisi Islam klasik. Bahkan lebih dari itu, bagi Azyumardi Azra, Nurcholish Madjid sendiri, tidak lagi tepat dimasukkan ke dalam Neo-Modernisme, bila melihat pergeseran pikiran-pikirannya sepulang dari Chicago, tapi lebih tepat disebut neo-Tradisionalis.³

Pergeseran ini nampak jelas bila didekati secara mendalam, karena gerakan pembaharuan yang terjadi sejak tahun tujuh puluhan memiliki komitmen yang cukup kuat untuk melestarikan 'tradisi' (*turats*) dalam suatu bingkai analisis yang kritis dan sistematis. Turats dalam prespektif gerakan pembaharuan pemikiran ini menempati posisi dan peran penting untuk membentuk masa depan umat Islam khususnya, dan bangsa Indonesia umumnya⁴.

Namun demikian, Azyumardi Azra sepakat dengan pandangan Greg Barton yang menyatakan bahwa gerakan pemikiran intelektual Islam yang berkembang akhir-akhir ini berbeda dengan pembaharuan sebelumnya dalam konsepsi dan aplikasi ide-idenya yang direpresentasikan melalui pendekatan yang baru. Gerakan pemikiran baru ini, menghadirkan usaha yang *genuine*

¹ Fachri Ali dan Bahtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, cet. 3, (Bandung: Mizan, 1992), Hlm. 170-174.

² Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernisme: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia*, terj. Nanang Tahqiq, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurhman Wahid*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1999) dan artikelnya, 'Neo-Modernisme: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamaic Thought in Indonesia' dalam *Studia Islamika* Vol. 2, No. 3, 1993)

³ Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, cet. ke-1 (Bandung: PT. Rosdakarya, 1999), Hlm. 155-157.

⁴ Azyumardi Azra, "Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia" dalam Abd. A'la, *Dari Neo Modernisme Ke Islam Liberal*, cet. ke-1 (Jakarta: Dian Rakyat, 2009), Hlm. x.

dengan jalan menggabungkan ideal-ideal liberal dan progresif dengan kepercayaan keagamaan yang mendalam⁵. Jadi, menurut Azyumardi Azra, sekalipun gerakan pemikiran intelektual ini harus disebut sebagai neo-modernisme, tetapi yang dimaksud neo-modernisme di sini lebih bersifat neo-tradisionalis karena pada kenyataannya bahwa gerakan intelektual ini lebih menekankan signifikansi warisan pemikiran Islam ketimbang modernisme itu sendiri⁶.

Dari beberapa nama pemikir keislaman yang telah disebutkan, sulit untuk tidak menyatakan bahwa pemikiran Nurcholish Madjid lebih menonjol-alih-alih menggunakan istilah unggul- dan lebih populer dibanding dengan lainnya. Banyak penilaian yang serupa diutarakan oleh beberapa sarjana. Kamal Hassan, misalnya, menyatakan bahwa Nurcholish sebagai pemuda Islam didikan perguruan tinggi Islam merupakan pribadi yang menakjubkan karena keluasan bacaannya-Nurcholish menguasai tiga bahasa asing, bahasa Arab, bahasa Inggris dan bahasa Perancis-, bakat intelektual dan serta pengetahuannya yang tidak sedikit.⁷ Penilaian yang senada juga diberikan oleh M. Syafi'i Anwar yang mengatakan bahwa sebagai sarjana yang dididik dalam tradisi pesantren dan perguruan tinggi (IAIN), ia (Nurcholish) menguasai khazanah ilmu-ilmu keislaman dan pengetahuan umum baik dari sumber-sumber klasik maupun kontemporer dari kepustakaan asing (Arab maupun Barat).⁸

Kemenonjolan dan kepopuleran pemikiran Nurcholish, tentu bukan hanya suatu kebetulan sejarah, atau disebabkan faktor eksternal lainnya, sekalipun hal itu tidak dapat dipungkiri memang berperan dalam membesarkan nama Nurcholish, tapi lebih dari itu sesungguhnya kualitas yang ada pada dirinya lebih dikarenakan oleh faktor intrinsik yang ada pada pribadi dan gagasan atau pemikiran Nurcholish sendiri. Misalnya faktor konsistensi⁹ dan kontinuitas pemikirannya. Bila diperhatikan, pemikiran-

⁵ Azyumardi Azra, "Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia", Hlm. ix.

⁶ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), Hlm. xi.

⁷ Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, terj. Ahmadie Thaha, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Lingkaran Studi Islam (LSI), 1987), Hlm.124.

⁸ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), Hlm. 42.

⁹ Adanya beberapa kalangan yang menilai pemikiran Nurcholish tidak konsisten, menurut Greg Barton disebabkan ketidak intensnan dan ketelitian dalam mengkaji tulisan-

4 | Islam Liberal Indonesia: Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid

pemikiran Nurcholish tetap konsisten mengusung inklusivisme atau pluralisme dari pertama kali melontarkan gagasannya pada tahun 70-an sampai dengan sekarang. Apabila ada perbedaan hanya pada tingkat tema saja, sedangkan substansinya sama. Misalnya gagasan sekulerisasinya yang berujung pada tesis “*Islam, yes, partai Islam, no*”¹⁰ sesungguhnya sebuah upaya Nurcholish membangun inklusivisme atau pluralisme dalam bidang politik, dan gagasan inklusivisme atau pluralismenya ini tidak berubah hingga sekarang, walaupun ada perubahan hanya bergeser temanya saja yakni pluralisme agama. Selain itu argumentasinya, dibangun secara teratur dan sistematis, dan yang paling menonjol adalah kemampuannya menggunakan dan mengelaborasi ayat-ayat al-Qur’an dalam menopang argumentasinya yang dipadukan dengan disiplin keilmuan Islam klasik dan keilmuan modern, sehingga sulit untuk tidak mengakui kekuatan argumentasinya secara teologis dan sosiologis.

Dengan kelebihan dan kekuatan yang terdapat pada pemikirannya yang dibumbui dengan kekontroversialannya tidaklah mengherankan bila gagasan Nurcholish mendapat tanggapan secara luas, baik itu dalam bentuk dukungan maupun dalam bentuk penentangan, tetapi yang pasti pemikirannya telah mewarnai dan mendominasi, setidaknya pada wacana keislaman di Indonesia, sehingga menempatkannya sebagai “*pioneer dan pentolan pembaharu*” pemikiran Islam di masa orde baru¹¹.

tulisan Nurcholish Hlm. Sebab lanjutnya pemikiran Nurcholish pra dan pasca tahun 1970 tetap konsisten mengusung anti sekulerisme (Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism*, Hlm. 81 dan 82). Dengan nada yang sama Dawam Rahardjo menilai pemikiran Nurcholish dari tahun 1968 hingga sekarang tetap konsisten dengan pandangan “monotheisme radikal”-nya (M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekulerisasi Nurcholish Madjid”, pengantar dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 5 (Bandung: Mizan, 1993), Hlm. 22)

¹⁰ Pada saat menyatakan “kita memang bisa bicara “tentang generasi muda Islam yang sadar akan dirinya, dan semakin menampakkan peranannya”, sehingga “kita dapat mempercayai dan menaruh harapan kepada masa depan Islam”, B.J. Boland secara implisit memandang gagasan sekulerisasi Nurcholish ini merupakan angin segar yang dapat mewujudkan kehidupan berbangsa dan bernegara secara lebih terbuka (B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Sastroedini Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, cet. 1 [Jakarta: PT Grafiti Pers, 1985], Hlm. 234).

¹¹ Dawam Raharjo misalnya secara eksplicit dan ekspresif menyebut Nurcholish Madjid sebagai pioner atau pelopor pembaharuan Islam masa Orde Baru di dalam pengantarnya pada buku “Dekontruksi Islam Mazhab Ciputat”. (Edy A. Effendi [ed.], *Dekontruksi Islam Mazhab Ciputat*, cet. 1 [Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999], Hlm. xxii)

Bila dilihat dari perkembangannya, sifat dan bentuk dukungan atau penentangan nampak mengarah pada ujung yang ekstrim, yang menjurus pada sikap yang kontraproduktif, hal ini yang sempat dikhawatiri oleh Masdar F. Mas'udi, sehingga dia mengingatkan bahwa jika hal itu sampai terjadi, dan dialog konstruktifpun putus, maka masing-masing akan kehilangan kekayaan yang sangat berharga. Yang pertama, dengan kelapangan dadanya dan prasangka baik (*husn al-zhan*) terhadap semua, bisa kehilangan sikap kritisnya. Sebaliknya yang kedua, dengan kecurigaan dan buruk sangka (*su' al-zhan*) terhadap semua bisa kehilangan sikap positifnya¹². Tetapi harus diakui bahwa di pihak penentang Nurcholish nampak lebih emosional dalam merespons pemikiran Nurcholish sehingga bersikap dan bertindak secara berlebihan, menghujat, memfitnah, bahkan sampai mengecap kafir, terhadap Nurcholish dan para pendukungnya¹³, Sikap dan tindakan yang dalam kerangka ilmiah dan akademis tidak dapat ditolerir.

Tetapi para pendukung Nurcholish pun sudah mulai bersikap tidak kritis dan cenderung mengidealkan gagasan-gagasan Nurcholish Madjid, dan sebagai implikasi dari sikap ini, para pendukungnya secara sadar menciptakan Nurcholish-Nurcholish baru dalam jumlah yang banyak sehingga muncul “*Nurcholish komunal*” atau dalam istilah Fachry Ali “*Nurcholish kolektif*”¹⁴.

¹² Masdar F. Mas'udi, “Ide Pembaharuan Cak Nur di Mata Orang Pesantren”, dalam *Ulumul Qur'an* Nomor I, Volume IV, 1993, Hlm. 32

¹³ Misalnya, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) lewat majalah bulannya Media Dakwah menyerang Nurcholish secara sengit, dengan menyebut Nurcholish sebagai musuh Islam, telah keluar Islam, agen dari CSIS (R. William Riddle, “Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* Nomor. 3, Volume. IV, 1993, Hlm. 56).

¹⁴ Sebagai bentuk pengabdian dan loyalitasnya terhadap tokoh yang dikaguminya, Fachry Ali bersama kawan-kawannya berusaha melanjutkan geneologis intelektual rintisan Nurcholish dengan cara membentuk *intellectual community* di Ciputat yang banyak mengadakan kegiatan-kegiatan intelektual. Walaupun kemudian secara rendah hati Fachry Ali mengatakan :

“Maka, walau tentu hasilnya (ternyata) tidak maksimal, situasi semacam itulah yang memberikan arena pada “tokoh-tokoh baru”, seperti, antara lain, Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Bahtiar Effendy, Badri Yatim, Hadimulyo (kini, politisi dalam PPP), Irchamni Sulaiman (kini, konsultan pengembangan masyarakat untuk Ford Foundation dan beberapa lembaga pemerintah) dan berbagai kawan yang lebih muda- Ali Muhanif, Ihsan Ali Fauzi, Ahmadi Thaha, Nanang Tahqiq, Saiful Muzani, Muhamad Wahyuni Nafis, Nasrullah Ali Fauzi sampai pada sang penyair Jamal D. Rahman serta lainnya. Saya sendiri tidak bisa mengatakan apakah dengan kelahiran “tokoh-tokoh” itu, cita-cita menciptakan “Nurcholish Kolektif” telah tercapai” (Fachry Ali, “Pengantar”, dalam Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*

Terbentuknya kondisi semacam ini tentu bukan merupakan tanggung jawab dan kesalahan Nurcholish, tapi tanggung jawab dan kesalahan para pendukungnya.

Sikap para pendukung Nurcholish ini, telah menempatkan mereka terjebak di dalam gagasan atau pemikiran Nurcholish¹⁵, atau menurut istilah M. Arkoun yang mengadopsi istilah logosentrismenya Derrida, “*terkungkung dalam “ketertutupan logosentris”*”¹⁶. Sebuah realitas yang sesungguhnya bertolak belakang dengan semangat dan persepsi Nurcholish tentang “*kebenaran*” yang menurutnya belum “*final*”, melainkan sesuatu yang harus dikejar secara terus menerus dengan sikap lapang dan toleran, tanpa kefanatikan dan tidak membelenggu jiwa, karena inilah sifat dan esensi agama yang benar atau “*al-hanafiyat al-samhah*”¹⁷.

Keterjebakan dalam gagasan Nurcholish ini menjadikan para pendukung Nurcholish terkesan menutup diri dari kebenaran, walaupun hal ini mungkin berlangsung secara tidak disadari, dan juga telah menempatkan diri mereka tidak berbeda dengan sikap para penentang Nurcholish yang konservatif, anti dinamika dan anti progresivitas, padahal dua hal inilah menurut Nurcholish yang menjadi ide dasar pembaharuan¹⁸. Perbedaannya bila kelompok penentang menolak gagasan Nurcholish secara membuta, sedangkan kelompok pendukung menerimanya secara membuta pula, atau dengan kata lain para penentang Nurcholish “*Konservatif*” dari “*pembaharuan Nurcholish*”, sedangkan para pendukung Nurcholish “*konservatif*” dalam

Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), Hlm. xxxiv).

¹⁵ Keterjebakan dalam gagasan Nurcholish Madjid ini nampak dari pernyataan jujur Fachry Ali yang sebegitu sangat terpesonanya terhadap Nurcholish Madjid sehingga tidak dapat lagi bersikap kritis, apapun yang keluar darinya ia terima tanpa reserve, bahkan ia bersama kawan-kawannya secara sadar dan kolektif berusaha memapankan gagasan Nurcholish Madjid (Fachri Ali, “*Pengantar*”, Hlm. xxxii-xxxiii)

¹⁶ Untuk informasi lebih lanjut tentang logosentrisme ini, lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern*, terjemahan Rahayu S. Hidayat, cet. 1 (Jakarta: INIS, 1994).

¹⁷ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), Hlm. 254. lihat juga, Nurcholish Madjid, “*Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang*”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. IV, 1993, Hlm. 19, dan Dawan Rahardjo, “*Islam dan Modernisasi*”, Hlm. 7-8.

¹⁸ Nurcholish Majdid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 5 (Bandung: Mizan, 1993), Hlm. 212.

“pembaharuan Nurcholish”, sikap yang sama-sama tidak kondusif terhadap proses pencarian kebenaran secara terus-menerus.

Dalam perkembangan selanjutnya, ternyata pemikiran Nurcholish bukan hanya diperdebatkan pada aspek substansinya semata, tetapi juga sudah beralih ke soal pengaruhnya terhadap perkembangan pemikiran Islam yang bersifat liberal sebagaimana yang salah satunya dikembangkan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL). Kondisi ini semakin meningkatkan jumlah pihak-pihak yang menentang pemikiran yang dilontarkan Nurcholish Madjid. Banyak pihak tanpa melalui kajian yang mendalam dan utuh terhadap pemikiran Nurcholish akhirnya ikut-ikutan menilai pemikiran Nurcholish sebagai hal yang mempengaruhi pemikiran liberal yang tumbuh di tengah-tengah masyarakat. Terlepas apakah penilaian tersebut benar atau salah, yang Jelas bahwa penilaian yang tidak didasarkan kepada kajian yang serius dan mendalam terhadap pemikiran Nurcholish, tidak dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah dan akademis. Gagasan liberal yang oleh beberapa kalangan dianggap terkandung dalam pemikiran Nurcholish Madjid inilah yang kemudian oleh banyak pihak dinilai telah mempengaruhi atau malah bukan sekedar mempengaruhi semata tetapi benar-benar dianggap sebagai tokoh yang pemikiran-pemikirannya telah mendorong munculnya pemikiran Islam liberal di Indonesia, dan kemudian sosok Nurcholish sendiri dipandang sebagai tokoh pengusung pemikiran Islam liberal di Indonesia. Pemikiran Nurcholish yang dinilai mengusung gagasan liberal diantaranya tentang ide sekularisasi. Tentang gagasan sekularisasi Nurcholish Madjid ini Adnin Armis berkomentar bahwa:

“Sekularisasi merupakan gagasan penting yang berasal dari kelompok Islam liberal. Jika kita mencermati tulisan-tulisan mereka, kita akan mengetahui bahwa gagasan ini terus-menerus diperjuangkan secara konsisten, bahkan seringkali dalam bentuk yang lebih radikal daripada yang pernah disampaikan oleh Nurcholish Madjid pada Januari 1970. Akan tetapi, di Indonesia, gagasan ini sudah terlanjur identik dengan Nurcholish Madjid”¹⁹.

Nurcholish memang pernah menyampaikan pandangannya tentang sekularisasi pada awal Januari 1970. Namun, apa yang dimaksud sekularisasi menurut Nurcholish Madjid sesungguhnya ialah setiap usaha dalam bentuk pembebasan. Sedangkan pembebasan itu sendiri maksudnya sebuah upaya

¹⁹ Adnin Armis, M.A., *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivistis Jaringan Islam Liberal*, cet 2 (Jakarta: Gema Insani, 2004), Hlm. 3.

penyadaran umat Islam terhadap mana yang bersifat transendental dan mana yang temporal dari nilai-nilai yang disangkanya Islami. Jadi, sekulerisasi menurut Nurcholish Madjid itu sebuah proses penyadaran umat Islam terhadap nilai-nilai Islam yang transenden dan yang temporal. Dimana nilai-nilai Islam yang transenden itu sudah semestinya mesti ditransendensikan sedangkan yang temporal mesti ditemporalkan sehingga tidak keliru dan tertukar dalam pemahaman dan penerapannya. Nilai-nilai yang transendental tidak boleh dianggap sebagai yang temporal dan yang temporal tidak boleh dianggap sebagai yang transendental. Pemahaman sekulerisasi seperti ini dapat disimpulkan dari pandangan Nurcholish:

“Sekulerisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, sebab *secularism is the name for an ideology, a new closed world view which function very much like a new religion*. Dalam hal ini, yang dimaksudkan ialah setiap bentuk *liberating development*. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal. Malahan, hirarki nilai itu sendiri sering terbalik, transendental semuanya, bernilai ukhrawi, tanpa kecuali.”²⁰

Selain tentang sekulerisasi, pemikiran Nurcholish tentang Islam inklusif juga dinilai mengandung gagasan liberal. Adian Husaini dalam bukunya *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam* memandang paham Islam inklusif dan relativitas²¹ merupakan virus liberalisme yang sengaja disebarkan di kalangan mahasiswa. Pada saat bicara tentang paham Islam inklusif yang dinilai sebagai virus liberalisme, Adian Husaini memasukkan Nurcholish Madjid sebagai tokoh penganut paham Islam inklusif dengan didasarkan kepada salah satu buku yang berjudul *Teologi Inklusif Cak Nur*. Pandangan Adian Husaini ini jelas terlihat dalam tulisannya berikut:

“Dalam buku *Teologi Inklusif Cak Nur*, misalnya, ditulis, “Dalam konteks inilah, sikap pasrah menjadi kualifikasi signifikan pemikiran teologi inklusif Cak Nur. Bukan saja kualifikasi seorang yang beragama Islam, tetapi “muslim” itu sendiri (secara generik) juga dapat menjadi kualifikasi penganut agama lain, khususnya para

²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm. 207.

²¹ Irwan Masduqi berpendapat bahwa dalam tradisi Islam pandangan relativisme ini banyak dijumpai dalam diri ahli ushul fikih yang dikenal dengan sebutan *musauwibah*. (Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, cet. ke-1 [Bandung: Mizan Pustaka, 2011], hlm. 16-17)

penganut kitab suci, baik Yahudi maupun Kristen. Maka konsekuensi secara teologis bahwa siapapun di antara kita baik sebagai orang Islam, Yahudi, Kristen, maupun Shabi'in, yang benar-benar beriman kepada Tuhan dan Hari Kemudian, serta berbuat kebaikan, maka akan mendapatkan pahala di sisi Tuhan...(al-Baqarah: 62, al-Maa'idah: 69). Dengan kata lain, sesuai firman Tuhan ini, terdapat jaminan teologis bagi umat beragama, apapun "agama"nya, untuk menerima pahala (surga) dari Tuhan." Bayangkan betapa inklusifnya pemikiran teologi Cak Nur ini."²²

Di dalam banyak tulisannya, Nurcholish memang banyak menjelaskan tentang makna *al-islam*, berdasarkan pandangan Nurcholish tentang makna *al-islam* ini kemudian banyak yang menilai Nurcholish sebagai sarjana yang berpandangan inklusif.

Dalam pandangan Nurcholish, semua nabi dan rasul yang diutus Tuhan membawa pesan yang sama yaitu berserah diri atau pasrah hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa atau *al-islam*, maka oleh karenanya agama itu sendiri adalah satu *al-islam*. Pesan tauhid atau Ketuhanan Yang Maha Esa ini adalah inti dari semua agama,²³ dan itulah *al-islam*.²⁴ Semua pengelompokan (umat) manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang Ketuhanan Yang Maha Esa atau *al-islam* ini melalui para nabi dan rasul Tuhan.²⁵ Oleh sebab itu *islam* sebagai agama bukan hanya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.. Memang benar bahwa agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Adalah *Islam*, tetapi *islam* itu sendiri sebagai ajaran

²² Adian Husaini, *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*, cet. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2009), Hlm. 111.

²³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodeman*, cet. 3 (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), Hlm. 180.

²⁴ Dengan mengutip pendapat Ibn Taymiyah, Nurcholish menjelaskan makna *al-Islam*. Perkataan (Arab) "*al-Islam*" mengandung pengertian perkataan "*al-istislam*" (sikap berserah diri) dan "*al-inqiyad*" (tunduk patuh), serta mengandung pula makna perkataan "*al-ikhlas*" (tulus)... Maka tidak boleh tidak dalam Islam harus ada sikap berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, dan meninggalkan sikap berserah diri kepada yang lain. Inilah hakikat ucapan kata '*La ilaha illa Allah*'. Maka jika seseorang berserah diri kepada Allah dan (sekaligus juga) kepada selain Allah, dia adalah musyrik (Nurcholish Majdid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm. 181 dan lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam, Iman dan Ihsan Sebagai Trilogi Ajaran Ilahi*, dalam Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1994), Hlm. 464).

²⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm. 1.

universal, bukan hanya yang terkait dengan ajaran Nabi Muhammad saw., tapi juga sebagai ajaran agama para nabi dan rasul. Semua nabi dan rasul Tuhan sebelum Nabi Muhammad saw. membawa pesan yang sama, *al-islam*, kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Adapun mengenai paham relativitas sebagai virus yang disebarkan oleh pengusung pemikiran liberal, mungkin tidak dikaitkan dengan pemikiran Nurcholish Madjid secara langsung, akan tetapi Nurcholish Madjid sendiri sesungguhnya memiliki pandangan tentangnya. Gagasan relativitas Nurcholish Madjid ini lahir akibat logis dari gagasannya tentang modernisasi.

Modernisasi dalam pandangan Nurcholish Madjid sama atau identik dengan pengertian rasionalisasi. Sedangkan rasionalisasi sendiri menurut Nurcholish Madjid berarti proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak akliah (rasional), dan menggantinya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang akliah. Sehingga, setiap usaha yang ditempuh selalu memiliki nilai daya guna dan efisiensi yang maksimal. Yang demikian dapat diwujudkan jika ditempuh dengan menggunakan penemuan-penemuan ilmu pengetahuan yang mutakhir. Sebab, ilmu pengetahuan itu cara kerjanya berdasarkan pemahaman akal manusia terhadap hukum-hukum alam yang berjalan menurut kepastian tertentu dan harmonis yang menguasai alam baik ideal maupun material. Maka, setiap orang yang bertindak menurut ilmu pengetahuan (ilmiah), berarti ia bertindak menurut hukum alam yang berlaku. Dan, karena ia bertindak menurut hukum alam, maka ia akan mendapatkan daya guna yang tinggi. Jadi, sesuatu dapat disebut modern, kalau ia bersifat rasional, ilmiah dan bersesuaian dengan hukum-hukum yang berlaku dalam alam. Pandangan Nurcholish ini dapat dilihat dari kutipan berikut:

“Pengertian yang mudah tentang modernisasi ialah pengertian yang identik, atau hampir identik, dengan pengertian rasionalisasi. Dan hal ini berarti proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak akliah (rasional), dan menggantinya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang akliah. Kegunaannya ialah untuk memperoleh daya guna dan efisiensi yang maksimal. Hal itu dilakukan dengan menggunakan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan. Sedangkan ilmu pengetahuan, tidak lain ialah hasil pemahaman manusia terhadap hukum-hukum obyektif yang menguasai alam ideal dan material, sehingga alam ini berjalan menurut kepastian tertentu dan harmonis. Orang yang bertindak

menurut ilmu pengetahuan (ilmiah), berarti ia bertindak menurut hukum alam yang berlaku. Oleh karena ia tidak melawan hukum alam, malahan menggunakan hukum alam itu sendiri, maka ia memperoleh daya guna yang tinggi. Jadi, sesuatu dapat disebut modern, kalau ia bersifat rasional, ilmiah, dan bersesuaian dengan hukum-hukum yang berlaku dalam alam. Sebagai contoh: sebuah mesin hitung termmodern dibuat dengan rasionalitas yang maksimal, menurut penemuan ilmiah yang terbaru, dan karena itu, persesuaiannya dengan hukum alam paling mendekati kesempurnaan.”

Berdasarkan pengertian modern seperti ini, maka menurut Nurcholish Madjid modernisasi itu suatu keharusan atau malahan sebagai kewajiban yang mutlak. Alasannya, karena bagi seorang Muslim Islam adalah *way of life*, dan nilai dasar *way of life* yang menyeluruh itu tercantum dalam kitab suci al-Qur'an. Padahal al-Qur'an sendiri di dalam banyak ayatnya secara imperatif dan mendasar menuntut kaum Muslim untuk mendayagunakan dan memaksimalkan daya pikir untuk kemaslahatan manusia dengan cara memikirkan, mengamati dan memahami cara kerja alam yang berdasarkan hukum alam atau sunnatullah. Ayat-ayat yang digunakan Nurcholish Madjid dalam mendukung pendiriannya ini ialah:

1. Allah menciptakan seluruh alam ini dengan *haq* (benar), bukan *bathil* (palsu) (QS. An-Nahl/16: 3, Ali 'Imraan/38: 27).
2. Dia mengaturnya dengan peraturan ilahi (Sunnatullah) yang menguasai dan pasti (QS. Al-A'raaf/7: 54, al-Furqaan/25: 2).
3. Sebagai buatan Tuhan Maha Pencipta, alam ini adalah baik, menyenangkan (mendatangkan kebahagiaan duniawi) dan harmonis (QS. Thaahaa/21: 7, al-Mulk/67: 3).
4. Manusia diperintah oleh Allah untuk mengamati dan menelaah hukum-hukum yang ada dalam ciptaan-Nya (QS. Yunus/10:101).
5. Allah menciptakan seluruh alam raya untuk kepentingan manusia, kesejahteraan hidup dan kebahagiaannya, sebagai rahmat dari-Nya. Akan tetapi hanya golongan manusia yang berpikir atau berasional saja yang akan mengerti dan kemudian memanfaatkan karunia itu (QS. Al-Jaatsiyah/45: 13).
6. Karena ada perintah untuk mempergunakan akal pikiran (rasio) itu, maka Allah melarang segala sesuatu yang menghambat perkembangan pemikiran, yaitu terutama pewarisan membuta terhadap tradisi-

tradi lama, yang merupakan cara berpikir dan tata kerja generasi sebelumnya (QS. Al-Baqarah/2:170, az-Zukhruf/43:22-25)²⁶.

Oleh karena modernisasi itu merupakan perintah Tuhan yang bersifat imperatif dan mendasar, maka modernisasi merupakan keharusan yang mesti ditempuh oleh kaum Muslimin. Jadi, seorang Muslim mestilah modern, agar menjadi modern, maka seorang Muslim harus mengerti terlebih dahulu hukum yang berlaku dalam alam itu. Pemahaman terhadap hukum alam, melahirkan ilmu pengetahuan, sehingga modern berarti ilmiah. Sedangkan ilmu pengetahuan diperoleh melalui akalinya (rasionya), dan karenanya modern berarti ilmiah, dan berarti pula rasional. Oleh karena manusia memiliki keterbatasan dalam memahami dan menguasai hukum alam, dalam pengertian, bahwa manusia tidak dapat sekaligus mengerti seluruh hukum alam ini, maka menjadi modern adalah juga berarti progresif dan dinamis. Dalam konteks inilah maka kemodernan itu mengandung nilai relatif, sebab terikat oleh ruang dan waktu. Sesuatu yang sekarang ini dikatakan modern, dapat dipastikan menjadi kolot (tidak modern lagi) di masa yang akan datang. Dengan demikian, menurut Nurcholish, tidak seorang manusia pun berhak mengklaim suatu kebenaran insani sebagai suatu kebenaran mutlak, kemudian dengan sekuat tenaga mempertahankan kebenaran yang dianutnya itu dari setiap prombakan. Sebaliknya, karena menyadari kerelatifan kemanusiaan, maka setiap orang harus bersedia dengan lapang dada menerima dan mendengarkan suatu kebenaran dari orang lain. Sehingga, terjadilah proses kemajuan yang terus-menerus dari kehidupan manusia, sesuai dengan *fithrah* (kejadian asal yang suci) manusia itu sendiri, dan sejalan dengan wataknya yang *hanif* (mencari dan merindukan kebenaran). Maka, seharusnya, seorang Muslim adalah seorang yang paling mendalam kesadarannya akan kemanusiaannya yang relatif.²⁷

Inilah secara sepintas beberapa pemikiran Nurcholish Madjid yang dinilai mengandung gagasan liberal, dan, yang kemudian dinilai oleh beberapa kalangan dijadikan landasan dan acuan oleh kelompok Islam liberal dalam mengusung dan menyebarkan pemikiran-pemikiran liberal kepada umat Islam. Budi Handrianto malah menulis sebuah buku yang berjudul “50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekulerisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama” yang secara tegas memasukkan nama Nurcholish Madjid

²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm. 172-173

²⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm. 173-174.

di dalam bukunya itu sebagai salah seorang pelopor Islam Liberal Indonesia²⁸. Akan tetapi, rupanya bukan hanya para sarjana Muslim Indonesia saja yang menilai Nurcholish Madjid sebagai tokoh pemikir Islam liberal, melainkan juga ditunjukkan oleh para sarjana Barat yang mengambil studi keindonesiaan. Sebut saja misalnya Greg Barton dalam bukunya yang telah dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Gagasan Islam Liberal Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid” menempatkan Nurcholish menempati urutan pertama sebagai tokoh yang ditelitinya. Tidak diketahui secara pasti apakah penempatan Nurcholish di urutan pertama oleh Greg Barton di dalam bukunya itu menunjukkan kedudukan pemikiran Nurcholish Madjid yang demikian penting dan berpengaruh dalam pemikiran dan gerakan pembaruan Islam yang bersifat liberal dan progressif atau yang dalam istilah Greg Barton sendiri bercorak neo-modernisme, dibanding dengan tokoh lainnya, atau penempatan Nurcholish Madjid di urutan pertama dalam bukunya itu tidak memiliki pesan apapun melainkan hanya sekedar persoalan teknis penulisan semata.²⁹ Namun, yang pasti bahwa dengan dimasukkannya Nurcholish Madjid di dalam bukunya tersebut, Greg Barton sebenarnya mengakui dan memandang bahwa pemikiran yang dilontarkan dan digagas oleh Nurcholish Madjid mengandung semangat dan

²⁸ Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama*, cet. ke-7 (Jakarta: Hujjah Press, 2010).

²⁹ Jika mencermati uraian yang diberikan Greg Barton di dalam Kata Pengantar dan Pendahuluan bukunya dalam edisi Indonesia, karena alasan yang pertamalah Nurcholish Madjid ditempatkan Greg Barton di urutan pertama di dalam bukunya tersebut. Setidaknya kekaguman Greg Barton terhadap pemikiran dan gerakan pembaharuan Nurcholish Madjid ini merupakan kesan pribadi. Kesimpulan ini dapat ditarik dari ucapan Greg Barton berikut:

“Sebagai seorang mahasiswa S-1 di Monash University, saya telah mempelajari sejumlah besar hal tentang Islam Asia Tenggara, dan merasakan bahwa ada sesuatu yang sangat menarik dari gagasan-gagasan Nurcholish Madjid dan kolega-kolega pembaruan pemikirannya. Saya kemudian melihat bahwa saya mesti mempelajari gerakan Pembaruan Pemikiran Islam yang berkembang di sekitar Nurcholish Madjid pada 1970-an. *The Emergence of Neo-Modernisme*, Hlm. xiv.)

Kemunculan neo-Modernisme di Indonesia, yang disebut hasil pertumbuhan vital dari modernisme Masyumi dan Muhammadiyah, bertanggung jawab baik secara langsung atau tidak terhadap perubahan-perubahan yang belum pernah terjadi sebelumnya di masyarakat Indonesia sejak dua decade terakhir. Neo-Modernisme yang secara penuh dan mendalam diprakarsai melalui ide-ide yang dikembangkan Nurcholish Madjid, telah mengaburkan perbedaan antara aliran tradisionalisme/ortodoksi dan modernisme, dan telah membuat agenda baru untuk peran Islam dalam perubahan sosial.” (Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernisme*, Hlm. 5-6)

nilai-nilai liberalisme. Demikian juga dengan Charles Kurzman di dalam bukunya yang memuat banyak artikel sarjana Muslim dengan judul “Wacana Islam Liberal”³⁰ dalam edisi cetakan berbahasa Indonesianya, mencantumkan salah satu makalah Nurcholish Madjid yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan” sebagai tulisan yang menghiasi buku tersebut. Dimasukkannya Nurcholish Madjid oleh Charles Kurzman di dalam bukunya ini, menunjukkan bahwa ia memasukkan Nurcholish Madjid sebagai tokoh yang pemikirannya mengandung semangat dan nilai liberalisme.

Menyangkut istilah liberal dalam buku yang disusun Charles Kurzman, Wacana Islam Liberal, selaku pengedit buku tersebut Charles Kurzman menyadari betul bahwa istilah tersebut terdengar bersifat kontradiktif jika dikaitkan dengan Islam. Mengapa terdengar kontradiktif istilah liberal ini, karena, menurut Charles Kurzman, Islam dikenal oleh masyarakat Barat sebagai kaum yang fanatik, Islam sebagai penguasa politik bersifat dhalim, kerajaan yang tiranik absolut, kekuatan militernya sama dengan teror dan keberutalan, dan budayanya primitif dan terbelakang, artinya Islam itu mengandung hal-hal yang bertolak belakang dengan nilai liberal. Penjelasan Charles Kurzman seperti di atas dapat disimpulkan dari kutipan berikut³¹:

“Ungkapan “Islam Liberal” (Islam liberal) mungkin terdengar seperti sebuah kontradiksi dalam peristilahan (*a contradiction in terms*). Selama berabad-abad, Barat mengenali Islam melalui unsur-unsurnya yang paling eksotik. Agama Islam disamakan dengan fanatisme, sebagaimana disebut dalam karya Voltaire, *Mahomet, or Fanatism* (1745). Kekuasaan politik Islam disamakan dengan kezaliman, seperti yang diungkapkan oleh Montesquieu dalam frasenya yang berlebihan: “kezaliman Timur” (*Oriental despotism*), atau definisinya Francis Bacon (1612): “Sebuah monarki yang, di mana tidak ada nilai-nilai kebangsawanan sama sekali, merupakan sebuah tirani yang murni dan absolut; sebagaimana kerajaan orang-orang Turki”. Praktek-praktek militer Islam disamakan dengan teror dan pemerkosaan seperti digambarkan dalam lukisan terkenal Eugene Delacroix “Pembantaian di Chios” (*Massacre at Chios [1824]*). Tradisi Islam

³⁰ Charles Kurzman (ed.), *Islam liberal: a Sourcebook*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaedi, *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 2001).

³¹ Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal*, Hlm. xi-xii.

disamakan dengan keterbelakangan dan keprimitifan sebagaimana terungkap dalam ceramah pengukuhan Ernest Renan di College de France (1862), satu dari dokumen-dokumen temuan Orientalisme modern:

Islam merupakan pengingkaran total terhadap Eropa....Islam merupakan penghinaan terhadap ilmu pengetahuan, penindasan terhadap *civil society*; Islam adalah bentuk kesadaran spirit bangsa Semit yang mengerikan, membatasi pemikiran manusia, menutupnya terhadap ide-ide yang sulit, sentimen yang beradab, dan penelitian rasional, untuk membuatnya tetap menghadapi sebuah tautologi yang abadi: Tuhan adalah Tuhan.”

Penjelasan Charles Kurzman tentang kekontradiksian istilah Islam liberal menggerakkan Adian Husain melakukan kritik terhadap istilah Islam liberal yang digunakan Charles Kurzman dan sekaligus juga kepada buku yang disusunnya. Dalam pandangan Adian Husaini pernyataan Charles Kurzman dalam pengantar buku yang dieditnya itu menunjukkan kebingungan diri Charles Kurzman, bila dibahasakan secara singkat kebingungan Charles Kurzman dapat diekspresikan dalam kalimat: *Islam kok liberal?*. Mengapa istilah Islam liberal itu kontradiktif, sebab, menurut Adian Husaini, Islam itu sendiri, secara *lughawi*, bermakna “pasrah”, tunduk kepada Tuhan (Allah) dan terikat dengan hukum-hukum yang dibawa Nabi Muhammad saw. Dalam hal ini, Islam tidak bebas. Tetapi, di samping Islam tunduk kepada Allah SWT, Islam sebenarnya membebaskan manusia dari belenggu peribadahan kepada manusia atau makhluk lainnya. Bisa disimpulkan, Islam itu “bebas” dan “tidak bebas”.³²

Kritik Adian Husaini di atas bila ditinjau dari peristilah Islam liberal itu sendiri sangat tepat, karena memang bagaimana mungkin istilah liberal yang bermakna bebas disandarkan kepada kata Islam yang bermakna pasrah atau tunduk yang merupakan lawan dari bebas sebagai makna liberal. Hanya saja jika kritik itu diarahkan langsung kepada penjelasan Charles Kurzman tentang kekontradiksian istilah Islam liberal yang digunakannya, maka hal itu kurang tepat. Sebab, argumen Charles Kurzman saat menjelaskan kekontradiksian istilah Islam liberal bukan atas dasar makna Islam yang bersifat normatif atau arti kata Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh Adian Husaini, melainkan atas dasar pandangan dan penilaian bangsa Barat

³² Adian Husaini dan Nu'im Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, cet. ke-3 (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), Hlm. 2-3.

terhadap Islam yang bersifat historis, artinya Islam yang tampak pada praktek umat Islam. Yakni Islam yang dikenal oleh masyarakat Barat sebagai kaum yang fanatik, Islam sebagai penguasa politik bersifat dhalim, kerajaan yang tiranik absolut, kekuatan militernya sama dengan teror dan keberutalan, dan budayanya primitif dan terbelakang. Gambaran Islam historis menurut gambaran masyarakat Barat seperti inilah yang dianggap oleh Charles Kurzman terlihat kontradiktif dengan istilah Islam liberal yang memiliki gambaran sebaliknya.³³ Argumen Charlez Kurzman ini rupanya dibangun atas dasar sebuah kenyataan dimana buku yang dieditnya tersebut dimaksudkan menjadi bahan bacaan masyarakat Barat dan sekaligus memperkenalkan wajah lain dari Islam yang bersifat liberal, namun disisi lain bahwa masyarakat Barat sudah memiliki gambaran dan penilaian sendiri terhadap Islam yang jauh dari nilai-nilai liberal, sehingga bagi masyarakat Barat istilah Islam liberal itu nampak kontradiktif. Oleh karena itu, menurut Charles Kurzman untuk menghindari masalah seperti ini ia mengikuti saran seorang sarjana hukum Asaf 'Ali Asghar Fyzee (India, 1899-1981) yang menulis: "Kita tidak menghiraukan nomenklatur, tetapi jika sebuah nama

³³ Penulis sendiri beranggapan bahwa baik Islam yang ada dalam gambaran orang-orang Barat secara umum yang digambarkan dengan wajah keras, sadis, ekstrim, teroris, terbelakang, primitif, totaliter, dan sebagainya, maupun gambaran orang-orang seperti Charles Kurzman yang menggambarkan wajah lain Islam, yakni yang toleran, demokrat, sekuler, pluralis, dan liberal, sesungguhnya merupakan sama-sama bentuk dari Islam historis, karena keduanya bisa dan sekaligus juga tidak menunjukkan bentuk asli dari Islam normatif, sekalipun keduanya bisa mengatasnamakan Islam normatif. Atau, dengan kata lain bahwa baik Islam yang berwajah tradisionalis ataupun yang berwajah liberalis sesungguhnya sama-sama Islam historis, karena paham keduanya tidak identik dan atau tidak bisa diidentikkan dengan Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber norma-norma Islam. Karenanya, keduanya bisa mengklaim diri masing-masing sebagai yang paling sesuai dengan Islam normatif atau sebagai Islam otentik, namun sekaligus juga masing-masing dari keduanya bisa diklaim oleh yang lain bukan sebagai Islam otentik. Masalahnya sekarang adalah siapa yang berhak menilai suatu paham itu sebagai Islam otentik dan kemudian juga kriteria apa yang dijadikan ukuran untuk menilainya. Apakah yang berhak menilai itu umat Islam atau umat lain, apakah ukurannya itu norma-norma yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadits atau nilai-nilai atau tradisi bangsa Barat atau modernitas?. Sebelum disepakati jawaban dari pertanyaan ini maka sulit akan mencapai titik temu. Karena pasti penilaian masing-masing kelompok akan didasarkan kepada jawaban dari kedua pertanyaan tersebut, dan pada akhirnya hasil penilaianpun akan berbeda. Bagi kaum tradisionalis akan berpendapat bahwa paham yang sesuai dengan nilai-nilai yang secara eksplisit terkandung dalam teks-teks al-Qur'an dan hadits itulah paham otentik Islam, tetapi bagi kaum liberal tentu akan mengatakan bahwa paham yang disesuaikan dengan nilai-nilai kemandirian dan zaman modern itulah paham otentik Islam. Terlepas apakah gagasan-gagasan dari kedua kelompok itu sesuai dengan nilai-nilai Islam normatif atau tidak.

harus diberikan padanya, marilah kita sebut itu ‘Islam Liberal’”. Namun demikian, sekalipun Charles Kurzman harus menggunakan istilah “liberal” maka ia tetap memberikan catatan penting³⁴:

Pertama, para penulis dalam bunga rampai ini tidak menganggap diri mereka sebagai kaum liberal;

Kedua, para penulis mungkin tidak mendukung seluruh aspek idiologi liberal, sekalipun mereka menganut beberapa diantaranya;

Ketiga, bahwa istilah “liberal” mengandung konotasi negatif bagi sebagian dunia Islam, dimana ia diasosiasikan dengan dominasi asing, kapitalisme tanpa batas, kemunafikan yang mendewakan kebenaran, dan permusuhan kepada Islam;

Keempat, konsep “Islam liberal” harus dilihat sebagai sebuah alat bantu analisis, bukan katagori yang mutlak;

Kelima, saya tidak membuat klaim apapun mengenai “kebenaran” interpretasi liberal terhadap Islam. Saya tidak punya kualifikasi untuk terlibat dalam perdebatan-perdebatan yang demikian; saya ingin mendeskripsikannya saja.

Bila dilihat dari tokoh-tokoh yang tulisannya dimuat dan dicantumkan Charles Kurzman di dalam bukunya, maka benar kritik Adian Husaini yang menilai bahwa buku Charles Kurzman membingungkan dan banyak kerancuan di dalamnya. Menurut Adian Husaini, misalnya, soal pemilihan penulis. Paling tidak ada tiga penulis yang tulisan-tulisan atau pribadi utuh penulis itu berseberangan dengan banyak penulis lainnya di buku Charles Kurzman ini. Mereka adalah Muhammad Natsir (Revolusi di Indonesia), Yusuf al-Qaradhawi (Ekstremisme), dan Ali Syari’ati (Islam dan Kemanusiaan)³⁵. Bila ketiga tokoh ini dimasukkan kedalam Islam liberal menurut kriteria yang dibuat Charles Kurzman sendiri tentu akan sangat keliru, sebab tokoh Islam liberal yang dimuat di dalam bukunya itu menurut Charles Kurzman berdasarkan kriteria:

- “liberal” dalam beberapa pengertian (secara khusus, mereka yang bersikap oposan terhadap revivalis Islam)
- “Islam” dalam beberapa pengertian (mereka yang percaya bahwa Islam memiliki peran penting dalam dunia kontemporer, sebagai lawan dari kaum sekuleris)
- (karya-karya mereka) dibaca secara luas baik di dalam maupun di luar negara mereka masing-masing

³⁴ Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal*, Hlm. xiii.

³⁵ Adian Husaini dan Nu’im Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, Hlm. 10.

- secara geografis mewakili seluruh dunia Islam
- secara idiologis mewakili berbagai paham Islam liberal
- secara temporer mewakili masa pasca-kekhalifahan (1920-an hingga sekarang), tetapi dengan penekanan khusus pada periode kontemporer.³⁶

Katagorisasi atau kriteria Islam liberal yang dirumuskan oleh Charles Kurzman ini dipandang July Qodir masih terlalu umum sehingga menyisakan beberapa persoalan. Persoalan yang muncul dari katagorisasi yang dibuat Charles Kurzman ini menurut July Qodir misalnya dimasukkannya para intelektual katagori fundamentalis-radikal ke dalam intelektual liberal seperti Yusuf Qardhawi dan M. Natsir. Keduanya disandingkan atau disejajarkan dengan tokoh liberal semacam Nurcholish Madjid, Abdul karim Sorous, Fazlur Rahman, Abdullah Ahmed an-Naim, Mohammed Arkoun, dan Asghar Ali Engineer, oleh sebab katagorisasi intelektual liberal dimaksud sebagai mereka yang melakukan kontekstualisasi doktrin Islam atas realitas sosial, mereka yang melakukan adopsi atas modernitas, dan mereka yang menggunakan akal untuk ijtihad. Pandangan July Qodir secara lengkap sebagai berikut³⁷:

“Pandangan Kurzman di atas telah memberikan gambaran yang cukup jelas tentang Islam liberal. Namun demikian, ia masih menyisakan beberapa persoalan penting sebab katagorisasi yang dia buat terlihat masih terlampau umum. Sebagai contoh adalah katagorisasinya mengenai intelektual liberal yang dimaknai sebagai mereka yang melakukan kontekstualisasi doktrin Islam atas realitas sosial, mereka yang melakukan adopsi atas modernitas, dan mereka yang menggunakan akal untuk ijtihad. Padahal hal seperti ini juga telah dilakukan oleh para ulama terdahulu dalam memahami Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Kurzman juga memasukkan para intelektual katagori fundamentalis-radikal ke dalam intelektual liberal semacam Nurcholish Madjid, Abdul karim Sorous, Fazlur Rahman, Abdullah Ahmed an-Naim, Mohammed Arkoun, dan Asghar Ali Engineer.”

Dua buku yang disusun oleh dua sarjana Barat ini tentu sedikit banyaknya mempengaruhi penilaian orang terhadap bentuk pemikiran Nurcholish bercorak liberal. Pengaruh ini tergambar jelas pada penjelasan Juli

³⁶ Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal*, Hlm. xlii.

³⁷ Zuly Qadir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012), Hlm. 10.

Qodir salah seorang liberalis³⁸ ketika menjelaskan tentang tokoh peletak dasar pemikiran Islam liberal di Indonesia, dimana ia sebut nama-nama sebagaimana yang disebutkan Greg Barton, Nurcholish Madjid, Djohan Effendy, Abdurrahman Wahid, dan Ahmad Wahib.³⁹

Penulis memandang bahwa penilaian tentang warna atau corak pemikiran orang, baik itu dikategorikan liberal, tradisionalis, konservatif, radikal dan sebagainya, bila hanya disandarkan kepada salah satu atau beberapa pemikiran, bukan pemikiran secara utuh orang yang bersangkutan terkesan tidak adil dan objektif, sehingga sulit dipertanggung jawabkan secara ilmiah dan akademis. Karena menurut hamat penulis bahwa setiap pemikiran yang lahir dan tercetus dari diri seseorang itu tidak harus sewarna dalam segala hal atau permasalahan yang disikapi dan dipikirkannya, karena boleh jadi dalam satu hal seseorang berwarna liberal tetapi dalam hal lain bercorak tradisionalis, sehingga tidak bisa juga kemudian digeneralisasi seseorang itu pemikirannya berwarna liberal atau tradisionalis saja. Dan karena itu, maka tidak bisa juga kemudian kita menghubungkan pemikiran seseorang itu hanya kepada bentuk pemikiran tertentu, misalnya liberal. Sebab, bila seseorang itu pemikirannya secara keseluruhan mengandung katakana dua warna, liberal dan tradisionalis sekaligus, maka pemikirannya itu dapat mempengaruhi pemikiran orang ke dalam dua warna pemikiran pula, yaitu liberal dan tradisionalis, bukan hanya liberal. Malah, sekalipun pemikiran seseorang itu hanya memiliki warna tradisionalis saja misalnya, maka tidak kemudian secara otomatis akan mempengaruhi pemikiran orang lain menjadi tradisionalis juga. Sebab, pemikiran yang berwarna tradisionalis itu bisa dipahami dan ditafsirkan secara berbeda oleh orang yang berbeda, sehingga pemikiran yang berwarna tradisionalis akan membawa seseorang berpikiran liberal jika dipahami sesuai dengan semangat dan kecenderungan liberal, begitupun juga sebaliknya pemikiran yang liberal dapat membawa

³⁸ Secara tegas dan lugas di dalam bukunya yang berjudul *Islam Liberal Paradigma Baru Wacana Dan Aksi Islam Indonesia* July Qodir menyebut dirinya sebagai penganut paham liberal, ia menjelaskan:

“Mengapa Islam liberal? inilah pertanyaan yang menurut saya penting diajukan sebelum saya membahas lebih banyak tentang Islam liberal dalam buku ini. Dengan mengajukan pertanyaan mengapa Islam liberal, sebenarnya saya hendak mengatakan pada public bahwa inilah pilihan posisi yang saya ambil, dan barangkali terlalu eksplisit “berkampanye” tentang Islam liberal, ketimbang gerakan-gerakan Islam yang lain.” (July Qodir, *Islam Liberal Paradigma Baru Wacana Dan Aksi Islam Indonesia*, cet. ke-2 [Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007], Hlm. 38).

³⁹ July Qodir, *Islam Liberal Paradigma Baru*, Hlm. 46.

seseorang berpikiran tradisionalis jika dipahami sesuai dengan semangat dan kecenderungan tradisionalis. Sebagai contoh misalnya, orang menyebut Ibnu Taymiah sebagai tokoh tradisionalis, tetapi kemudian seorang Nurcholish memahami pandangan Ibnu Taymiah tentang makna kata *islam* dengan semangat yang berbeda, sehingga, berdasarkan pada pandangan *islam* Ibnu Taymiah inilah justru Nurcholish menggagas pandangan inklusif-pluralisnya yang dinilai bersifat liberal. Berbeda dengan Nurcholish, bagi seorang Adian Husaini makna kata Islam Ibnu Taymiah justru mengantarkannya kepada pandangan Islam tradisionalis. Dalam pandangan Adian Husaini seorang Muslim seharusnya memiliki sikap yang pasrah dan tunduk kepada Tuhan (Allah) dan terikat dengan hukum-hukum yang dibawa Nabi Muhammad saw, sesuai dengan makna “Islam” secara *lughawi* “pasrah”.

Oleh karena itu, menurut hemat penulis penilaian terhadap pemikiran seseorang itu harus dilakukan secara mendalam dan utuh dengan didasari oleh kejujuran, keadilan, dan objektivitas yang tinggi, sehingga kesimpulan yang diperoleh pun akurat. Penulis melihat bahwa penilaian yang berkembang di masyarakat hingga saat ini belum didasarkan kepada kajian yang mendalam dan utuh, sehingga penilaian-penilaian yang dibuat masyarakat terhadap pemikiran Nurcholish masih diragukan keobjektifannya. Dan, selain sifat keobyektifannya, juga yang patut diperhatikan dari penilaian-penilaian yang berkembang di masyarakat tentang pemikiran Nurcholish Madjid ialah segi keakurasian penilaian tersebut. Sebab, jika penilaian itu hanya didasarkan atas telaah yang bersifat sepintas lalu terhadap beberapa potongan-potongan atau serpihan-serpihan pemikiran Nurcholish, maka sulit dipertanggung jawabkan keakurasian. Agar keakurasian suatu telaah atau kajian itu dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akademis, maka studi yang dilakukan haruslah menelaah dan melakukan pembacaan terhadap seluruh gagasan dan pemikiran Nurcholish, sehingga hasil atau kesimpulan yang dicapai bersifat komprehensif (menyeluruh) dan integral (utuh)..

BAB II

BIOGRAFI NURCHOLISH MADJID

A. Latar Belakang Keluarga

Membicarakan karakter, sikap, komitmen, pemikiran dan gagasan seorang tokoh tidak terlepas dari latar belakang kehidupan, baik latar belakang keluarga, sosial maupun intelektual-baca pendidikan- yang pernah digeluti dan dilalui tokoh tersebut, karena “*buah itu jatuh tidak akan jauh dari pohonnya*”, begitu menurut bunyi pribahasa. Hal ini pun tentu berlaku kepada diri Nurcholish sebagai salah seorang tokoh pemikir dan pembaharu nomor wahid di Indonesia.

Nurcholish lahir pada tanggal 17 Maret 1939 di Mojoanyar dan wafat pada 29 Agustus 2005 di Jakarta. Ayahnya, Abdul Majid seorang petani di desa kecil tamatan Sekolah Rakyat (SR) dan salah seorang santri kesayangan Kiyai Hasjim Asy’ari yang sempat dinikahkan oleh Sang Kiyai dengan salah seorang cucunya-yang kemudian diceraiannya¹ dan menikah lagi dengan perempuan lain pilihan Sang Kiyai yang tidak lain putri dari teman baik Sang Kiyai, Kiyai Abdullah Sajad², yang melahirkan Nurcholish- merupakan orang yang paling mempengaruhi kesadaran, sikap dan fikiran Nurcholish di kemudian hari.³

Pengaruh Abdul Majid terhadap sikap dan kebiasaan Nurcholish diakui sendiri oleh Nurcholish yang mengatakan “saya mirip ayah. religius,

¹ Alasan terjadinya perceraian dengan cucu gurunya adalah persoalan keturunan yang tidak kunjung diberi momongan anak (Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi politik*, cet. 1 (Zaman Wacana Mulia: Bandung, 1998), Hlm. 122.

² Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandi, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 122.

³ Lihat Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernisme*, Hlm. 72-73, dan “Neo-Modernisme”, Hlm. 13.

moralis, dan selalu ingin tahu”⁴. Tentang hobi membacanya, ia mengisahkan⁵:

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

Abdul Majid sebagai kiyai dan atau ulama⁶ yang lahir dari rahim NU termasuk orang yang melawan arus mainstream, dimana ia tidak masuk dalam jaringan ulama NU dan juga menolak bergabung dengan partai politik NU, alih-alih penolakannya itu ia justru bergabung dan menjadi pendukung setia partai Masyumi⁷ yang merupakan ibu kandung partai NU sebelum akhirnya berpisah mengambil jalannya masing-masing.

Sikap yang diambil Abdul Majid ini berpengaruh tidak hanya terhadap dirinya tetapi juga terhadap kehidupan Nurcholish. Pengaruh positifnya, pandangan Masyumi yang modernis lewat ayahnya akan masuk secara sadar atau tidak ke dalam kehidupan keluarga, dan selanjutnya akan menyublim ke dalam fikiran dan kesadaran Nurcholish kecil. Sedangkan pengaruh negatifnya, secara kultural, karena lingkungan Nurcholish adalah lingkungan NU yang tradisionalis yang saat itu berseberangan secara politik dan kultural, maka Nurcholish-pun mendapat perlakuan dari lingkungannya secara sinis, dikucilkan dan dicemooh. Seperti yang terjadi pada saat ia belajar di pesantren Darul ‘Ulum,⁸ terutama oleh kawan sebayanya, Nurcholish diejek dengan julukan sebagai “*anak Masyumi kesasar*”⁹. Sikap dan perlakuan

⁴ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 134.

⁵ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 126.

⁶ Abdul Majid sendiri secara pribadi tidak pernah menyebut diri sebagai Kiyai dan bergabung dengan kalangan ulama NU (Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, Hlm. 72 dan “Neo-Modernisme”, Hlm. 13)

⁷ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernism*, Hlm. 74.

⁸ Nurcholish pernah mengusulkan kepada ayahnya untuk pindah ke NU, tetapi ayahnya menolak usulan anaknya tersebut dengan argumen bahwa yang bisa berpolitik itu Masyumi bukan NU, lagi pula, K.HLM. Hasyim Asy’ari sendiri pernah mengeluarkan fatwa bahwa Masyumi merupakan satu-satunya wadah aspirasi umat Islam Indonesia (Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 123).

⁹ Nurcholish, *Dialog Keterbukaan*, Hlm. 271.

teman-temannya ini membuat Nurcholish tidak bertahan lama sekolah di Pesantren Darul ‘Ulum, ia memutuskan untuk pindah ke Pondok Modern Gontor di Ponorogo.¹⁰

Di Gontor,¹¹ yang dianggap sebagai pesantren Masyumi, Nurcholish untuk pertama kalinya berkenalan dengan suasana yang mencerminkan kehidupan modern di luar lingkungan keluarga, dimana tidak ada dikotomi antara orang NU dan orang Masyumi atau orang NU dan orang Muhammadiyah, karakter pesantren yang liberal dan progresif untuk ukuran masa itu. Kurikulumnya tidak lagi mengadopsi secara penuh sistem klasikal madrasah Timur Tengah karena dipadukan dengan gaya modern Barat. Tentang cara pergaulan santri Gontor, dengan mengutip Lance Castle, Greg Barton mengatakan¹²:

Tidak ada atmosfir yang berbau Arab tentang Gontor. Suasananya sangat Indonesia, tapi pada saat yang sama unsur modern dan Islam menjadi sederhana tapi tidak penuh ketegangan; bersih tapi tidak terlampau kelewat bersih; serius dan agamis tapi bukan keras ataupun fanatik; progresif dan berwawasan ke depan tapi tanpa kata “revolusioner”, kata yang memiliki banyak muatan tapi memiliki sedikit arti dalam kamus masyarakat Indonesia hari ini. Bagi mereka yang datang dari Jakarta dengan seperangkat kepusingan budaya, slogan-slogan munafik, kecerdasan terpasung, korupsi, sinisme, sikap konsumtif yang menyolok mata, dan sampah berserakan, Gontor menjadi perkampungan kedamaian yang menjanjikan; bahwa puncak kebangkitan Islam paling tidak pernah satu kali singgah di masyarakat Indonesia.

Perkenalan Nurcholish dengan lingkungan dan pemikiran kaum modernis lebih intens dan intim setelah kepindahannya ke Jakarta untuk melakukan studi di IAIN, terutama setelah ia menjadi anggota HMI, yang selanjutnya ia pimpin langsung selama dua priode berturut-turut, tahun 1966-1969 hingga 1969-1971. Selama di Jakarta ia bertemu dan berkenalan langsung secara tatap muka, maupun melalui tulisan atau ceramah dengan tokoh-

¹⁰ Selain disebabkan oleh faktor idiologi politik, alasan lainnya yang menyebabkan kepindahan Nurcholish adalah faktor kesehatan (Nurcholish, *Dialog Keterbukaan*, 271).

¹¹ Menurut penilaian Nurcholish sendiri Gontor dipandang sebagai balai pendidikan Islam yang liberal, tercermin dalam mottonya “Berpikiran bebas” setelah “Berbudi Tinggi”, “Berbadan sehat dan berpengetahuan luas” (Nurcholish, *Islam Kemodernan*, Hlm. 208).

¹² Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernism*, Hlm. 76.

tokoh utama Masyumi, dan sebaliknya tokoh dan pendukung Masyumi-pun mengenal pribadi dan pandangan Nurcholish, sehingga terjadi hubungan yang erat di antara mereka yang berujung pada dianugerhkannya gelar atau julukan “*Natsir Muda*” pada Nurcholish, sebagai penghormatan dan kekaguman loyalis-loyalis Masyumi terhadap pribadi dan terutama pandangan-pandangan Nurcholish yang dianggap identik atau setidaknya dekat dengan pandangan-pandangan M. Natsir. Tapi Suasana Bulan madu antara Masyumi dan Nurcholish ini dikejutkan oleh gebrakan Nurcholish pada 3 Januari 1970 ia menyajikan makalah yang dari judulnya begitu dingin tapi secara substansial cukup meriuhkan perbincangan intelektual: “*Masalah Integrasi umat dan Keperluan Pembaharuan Pemikiran Islam*”, yang disampaikan pada acara halal bihalal HMI, PII, Persami dan GPI.¹³ Isi makalah ini mengakibatkan rusaknya suasana bulan madu antara Nurcholish dengan pendukung Masyumi, sehingga berakhir dengan perseteruan dan perceraian di antara mereka, serta penganuliran julukan “*Natsir Muda*” bagi Nurcholish.¹⁴

Perubahan sikap Nurcholish ini tidak terlepas dari perkembangan sosio-politik Indonesia yang menuntut adanya reevaluasi dan reformasi visi dan misi perjuangan umat Islam, dimana dalam pandangan Nurcholish sikap dan respon yang diambil umat Islam saat itu¹⁵ tidak kondusif dan kontra

¹³ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 128.

¹⁴ Yang menarik, perlakuan kurang baik dari sebagian besar pendukung Masyumi ini tidak membuat hubungan emosional Nurcholish terhadap Masyumi berubah, ini terbukti dengan pernyataannya:

“Saya bukan orang Muhammadiyah. Saya jika dilihat dari segi kultural lebih banyak NU-nya dari pada Muhammadiyah. Tetapi training saya kan di Gontor, HMI dan sebagainya. Saya dan ibu saya kan Masyumi. Jadi, kalau ada sesuatu yang boleh diidentifikasi diri saya itu adalah Masyumi, yakni “anak Masyumi”. Bukan Muhammadiyah, bukan NU, atau orang NU yang menjadi Masyumi (Nurcholish, “Sekapur Sirih”, dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, cet. 2 (Kompas: Jakarta, 2001), Hlm.xvii.

¹⁵ Sikap dan respon umat Islam terpolarisasi ke pada tiga bentuk pemikiran; *pertama*, kaum formalis, yakni mereka yang melihat perlunya ditempuh upaya-upaya yang sifatnya formal dan simbolik bagi idealisasi dan implementasi politik Islam. Bagi kelompok ini cita-cita politik Islam hanya bisa terwujud jika umat Islam hanya mempunyai partai politik tersendiri, dan keberadaannya diakui secara legal formal. Oleh karena itu, adanya partai Islam dianggap suatu keharusan mutlak, sebagai alat untuk mengatasi persaingan politik dan agama antar golongan yang telah menghancurkan kepentingan Islam di masa lalu. Selain itu mereka juga menuntut pengesahan status hukum bagi Piagam Jakarta yang diharapkan bisa menjadi legitimasi bagi perjuangan konstitusional Islam. *Kedua*, mereka yang lebih mengutamakan

produktif bagi masa depan umat Islam sendiri, yang mengakibatkan semakin meningkatkan kecurigaan dan ketegangan pemerintah dan militer terhadap umat Islam.

Perubahan diri Nurcholish ini juga disinyalir dipengaruhi lawatannya ke negeri Paman Sam untuk memenuhi undangan program “Profesional Muda dan Tokoh Masyarakat” dan ke beberapa negara Arab yang berlangsung dua kali, yang pertama atas undangan pemerintah Saudi Arabia untuk membawakan makalah, keberangkatan yang kedua sebagai hadiah pemerintah Saudi Arabia sebagai tamu resmi pelaksanaan ibadah haji yang diberikan atas penyajian makalah pada kali undangan pertama¹⁶.

Selama menjadi mahasiswa di IAIN, Nurcholish bermukim di salah satu kamar masjid Al-Azhar, yang disediakan secara khusus oleh Buya Hamka. Di tempat ini Nurcholish mendapatkan kesempatan untuk mengembangkan kemampuan menulisnya langsung di bawah bimbingan Buya Hamka, sastrawan dan penulis handal dan produktif, yang saat itu memimpin Majalah Gema Islam dimana tulisan-tulisan Nurcholish banyak menghiasi kolom majalah tersebut. Dan juga berkesempatan melatih keahlian berorasi di bawah bimbingan H. Amirudin Siregar yang menjadi sekretaris jenderal pertama Majelis Ulama Indonesia (MUI)¹⁷.

persatuan dan integrasi kaum Muslim dan kurang menyutujui keterlibatan terlampau jauh dalam politik partisan. Bagi kelompok ini persatuan umat Islam jauh lebih penting dari pada terjun ke politik praktis yang sarat dengan konflik kepentingan dan mendorong disintegrasi kaum Muslim. *Ketiga*, kelompok pragmatis yang melihat bahwa pendekatan yang ditawarkan oleh dua kelompok lainnya terlalu idealistis dan tidak pragmatis. Kecuali menggugat kepemimpinan para pelaku politik Islam lama yang melahirkan “kegagalan” pembangunan internal umat Islam, kelompok ini lebih memilih bersikap akomodatif terhadap perkembangan sosio-politik yang ada. Sikap seperti ini dirasa lebih kreatif dari pada melakukan penghadapan atau negasi terhadap *real politics* orde baru. Sedangkan Nurcholish sendiri mengambil sikap yang berbeda dengan ketiga kelompok tersebut, dengan mengambil sikap yang menekankan pada upaya-upaya intelektual untuk meresponi kondisi religio-politik umat Islam, sebagai kelompok tersendiri (M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Hlm. 46-47)

¹⁶ Lihat Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, Hlm. 79 dan “Indonesia’s Nurcholish and Abdurrahman Wahid as Intellectual ‘Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernism Thought”, dalam *Studia Islamika* Vol. 4, No. 1, 1997, Hlm. 47. Lihat juga Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 126-127

¹⁷ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 129.

B. Latar Belakang Pendidikan

Seperti ayahnya, ia (Nurcholish)-pun sekolah di SR pagi hari dan sore hari di Madrasah¹⁸. Ketika memperoleh ijazah SR IV dari Sekolah Rakyat Bareng, pada saat yang sama ia-pun menyelesaikan sekolah agamanya di madrasah ayahnya, Madrasah al-Wathoniyah. Di sekolah, Nurcholish memperlihatkan grafik prestasi akademik yang luar biasa, khususnya selama belajar di Madrasah. Selama tiga tahun lebih Nurcholish memperoleh nilai tertinggi dan juara kelas di madrasah, sehingga menimbulkan rasa malu dan rasa kagum ayahnya. Hal ini disebabkan kedudukan sang ayah saat itu sebagai pendiri dan pengajar di madrasah tersebut¹⁹.

Setamat dari Sekolah Rakyat, 1952, ia dimasukkan ayahnya ke Pesantren Darul ‘Ulum, Rejoso, Jombang. Namun, di Darul ‘Ulum Nurcholish hanya bertahan selama dua tahun dan sempat menyelesaikan tingkat Ibtidaiyah, lalu melanjutkan ke tingkat Tsanawiyah. Menurut Nurcholish sendiri ada dua alasan mengapa ia hanya bertahan dua tahun menyantri di sana, walaupun prestasi akademik Nurcholish di pesantren tersebut mengagumkan²⁰. *Pertama* karena alasan kesehatan, dan *kedua*, karena alasan idiologi atau politik²¹.

Dengan dua alasan tersebut, terutama faktor idiologi atau politik yang tekanannya begitu kuat dirasakan Nurcholish, akhirnya ia memutuskan pindah ke Pesantren Modern Gontor Ponorogo. Di pesantren yang baru ini Nurcholish mendapatkan suasana yang kondusif, sehingga ia dapat belajar dengan tenang dan konsentrasi penuh, juga mendapatkan wawasan yang luas dan keterampilan berbahasa asing yang kemudian menjadi modal penting dan utama dalam memperluas pemahaman dan wawasan di jenjang pendidikan selanjutnya.

Sebagaimana di Madrasah al-Wathoniyah dan Darul ‘Ulum Jombang, di Gontor, Nurcholish pun menunjukkan keunggulan intelektualitasnya dengan menyabet juara kelas, suatu prestasi akademik yang sulit dicapai jika bukan karena kecerdasan dan kekuatan daya tangkap intelektual.

¹⁸ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, Hlm. 74 dan “Neo- Modernisme”, Hlm. 13-14. Lihat juga Sufyanto, *Masyarakat Tamaddun: Kritik Hermeneutis Masyarakat Madani Nurcholish*, cet.1 (LP2IF dan Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2001), Hlm. 41.

¹⁹ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, Hlm. 74 dan “Neo- Modernisme”, Hlm. 13-14.

²⁰ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, Hlm. 74

²¹ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 122-123.

Prestasi yang diraih Nurcholish tersebut mengantarkan dirinya pada promosi kenaikan langsung dari kelas I loncat ke kelas III SMP. Prestasi dan kelebihan Nurcholish ini tidak luput dari perhatian pimpinan Pesantren, K.H. Zarkasyi. Sehingga pada tahun 1960 setelah menamatkan belajarnya di Gontor, sang guru bermaksud mengirim Nurcholish ke Universitas al-Azhar, Kairo. Tetapi niat gurunya tersebut tidak tercapai karena terjadi krisis Terusan Suez di Mesir yang menghambat keberangkatan Nurcholish, karena sulit untuk mendapatkan Visa. Sebagai kompensasi atas kegagalan keberangkatan ke Mesir, K.H. Zarkasyi menghibur Nurcholish dengan memasukkannya ke IAIN Jakarta, dengan berbekal surat dari gurunya, Nurcholish mendaftarkan diri dan diterima sebagai mahasiswa²².

Di IAIN Nurcholish mengambil Fakultas Adab Jurusan Bahasa Arab dan Sejarah Kebudayaan Islam, yang secara kebetulan atau tidak, ia menjatuhkan pilihan pada jurusan tersebut, yang menurut Greg Barton merupakan jurusan di IAIN yang memiliki karakter yang serupa dengan universitas sekuler dengan basis kemanusiaan daripada fiqih dan teologi²³. Semangat kemanusiaan ini yang selanjutnya menjadi karakter dan orientasi pemikiran Nurcholish di kemudian hari. Nurcholish meraih gelar sarjana yang sekaligus menyandang lulusan terbaik pada tahun 1968, dengan mempertahankan skripsi yang berjudul "*Al-Qur'an 'Arabiyyun Lughatan wa 'Alamiyyun Ma'nan*".

Setelah beberapa tahun berselang semenjak kelulusannya dari IAIN, Nurcholish disibukkan dengan tanggung jawabnya sebagai Ketua Umum PB HMI dan intelektual muda yang menggelindingkan ide-ide penyegaran pemahaman keagamaan umat. Selanjutnya, pada tahun 1973 nasib mujur mendatangnya seiring kedatangan Fazlur Rahman dan Leonard Binder ke Indonesia yang bermaksud mencari peserta yang tepat untuk peserta program seminar dan lokakarya di University of Chicago yang didanai Ford Foundation. Semula H.M Rasyidi merupakan pilihan Fazlur Rahman dan Leonard Binder sebagai peserta, tetapi karena usianya terlampau tua akhirnya Leonard Binder mencari orang lain, dan akhirnya mengusulkan Nurcholish sebagai penggantinya. Selesai mengikuti program tersebut, Nurcholish meminta kepada Leonard Binder agar ia dapat kembali lagi dengan status mahasiswa. Tetapi ia harus kembali terlebih dahulu ke Jakarta untuk mengambil bagian dalam kampanye Pemilu 1977. Pada bulan Maret 1978

²² Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 123-124.

²³ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, Hlm. 77

Nurcholish kembali lagi ke Amerika Serikat mengambil program pasca sarjana di University of Chicago, dan di sana Fazlur Rahman mengajaknya untuk mengambil penelitian di bidang kajian keislaman (di bawah bimbingannya) daripada kajian Ilmu Politik (di bawah bimbingan Leonard Binder) yang sejak awal direncanakan Nurcholish.²⁴

Nurcholish merampungkan kuliah di University of Chicago dengan predikat *cum laude* tahun 1984, dengan judul disertasi “*Ibn Taymiya on Kalam and Falsafah: A Problem of Reason and Revelation in Islam*” (Ibn taymiyah dalam Ilmu Kalam dan Filsafat: Masalah Akal dan Wahyu dalam Islam)²⁵. Di Universitas of Chicago ini pemikiran Nurcholish semakin jelas arah dan bentuknya, yang sangat dipengaruhi oleh gagasan neo-modernismenya Fazlur Rahman yang berusaha memadukan atau mengkompromikan tradisi Islam dengan dunia modern, atau dengan kata lain menjadi modern dengan tetap mengapresiasi tradisi. Garis pemikiran ini sangat nyata bila dilihat dari pemikiran-pemikiran Nurcholish yang tertuang dalam tulisan-tulisannya. Di mana ia berusaha menjinakkan dan mengadopsi unsur-unsur dan problem-problem kemodernan dengan sumber-sumber Islam klasik.

C. Kondisi Sosial Keagamaan

Jika mengacu pada tahun kelahirannya, 1939, maka perjalanan kehidupan Nurcholish Madjid dalam konteks sejarah Indonesia telah melalui enam fase atau enam era atau periode kehidupan bangsa Indonesia, yaitu era pra-kemerdekaan, era pasca-kemerdekaan, era orde lama, era orde baru, dan era reformasi. Di dalam setiap era tersebut, bangsa Indonesia berada dalam kondisi dan suasana yang berbeda-beda, baik dalam bidang politik, ekonomi, maupun sosial-keagamaan. Namun, dari lima era atau zaman tersebut tentu saja hanya tiga era atau zaman yang terekam secara baik dalam kesadaran dan jiwa seorang Nurcholish Madjid, yaitu, era orde lama, era orde baru dan era reformasi, sedangkan era pra-kemerdekaan dan pasca-kemerdekaan karena pada era ini usianya yang masih kecil atau belum dewasa maka belum disadari secara baik, dan karenanya era ini pun belum memberikan warna yang kuat terhadap kesadaran dan pemikiran Nurcholish Madjid. Jika kita mengacu kepada gagasan-gagasan Nurcholish Madjid terutama yang menimbulkan

²⁴ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, Hlm. 84-85, “Neo- Modernisme”, Hlm. 16, dan “Indonesia’s Nurcholish and Abdurrahman Wahid”, Hlm. 49.

²⁵ Lihat Karel Steenbrink, “Nurcholish and Inclusive Islamic Faith in Indonesia”, dalam Ge Speelman, Jan Van Lin and Dick Mulder (ed.), *Muslims and Christians in Europe Breaking New Ground* (Uitgeverij Kok - Kampen, 1993), Hlm. 31.

polemik di tengah-tengah umat yang digulirkan pada tahun 70-an hingga tahun 90-an, dan yang kemudian diduga mempengaruhi perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia terutama perkembangan pemikiran liberal Islam pada tahun 2000-an, maka, era yang benar-benar memformat dan mempengaruhi pemikiran Nurcholish Madjid itu adalah masa orde lama dan orde baru.

Sebelum menjelaskan kondisi sosial-keagamaan pada masa orde lama dan orde baru ada baiknya dibahas terlebih dahulu secara sekilas kondisi sosial-keagamaan pra kemerdekaan. Sebagai bangsa yang sedang memperjuangkan kemerdekaannya dari penjajahan bangsa lain, bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam mengalami tekanan baik dalam bidang politik, ekonomi, maupun keagamaan. Sebagai mayoritas penduduk Indonesia, maka umat Islam sudah barang tentu terlibat secara langsung bahkan menjadi aktor utama dan penentu dalam pergolakan politik kemerdekaan Indonesia baik dalam bentuk konfrontasi militer secara berhadapan-hadapan maupun secara gerilya, melalui diplomasi politik lewat perundingan-perundingan bilateral maupun multilateral, atau melalui pergerakan intelektual dan kelembagaan sosial-kemasyarakatan. Yang perlu diperhatikan dalam hal ini adalah perjuangan kaum Muslimin Indonesia dalam merebut kemerdekaan melalui gerakan intelektual dan kelembagaan yang secara geneologis berhubungan secara langsung atau pun tidak dengan pembaruan pemikiran yang dimunculkan Nurcholish Madjid di kemudian hari. Gerakan pembaruan pemikiran keagamaan di Indonesia yang muncul pada masa pra-kemerdekaan ini bentuknya terpengaruh oleh gerakan pemikiran yang berkembang di dunia Islam saat itu terutama yang berkembang di Mekah dan terlebih di Kairo, dimana gerakan pembaruan pemikiran Islam Muhammad Abduh sedang mewarnai peta pemikiran dunia Islam saat itu. Yaitu di saat umat Islam yang berada di seluruh negeri Muslim menjadi korban peperangan yang terjadi di negeri Muslim yang saat itu kebanyakan berada dalam kekuasaan dan jajahan negara-negara Eropa. Sehingga, kondisi kaum Muslim secara umum yang berada di negeri-negeri Muslim yang masih menjadi negara kolonial dalam keadaan terpuruk baik secara politik, ekonomi maupun keagamaan. Menyadari kondisi umat yang demikian inilah kemudian para pemimpin dan tokoh Islam melakukan pembaharuan pemikiran keagamaan untuk memerdekakan negeri-negeri Muslim yang terjajah serta mengatasi keterpurukan dan keterbelakangan yang dialami umat Islam.

Gagasan yang dikemukakan Abduh sesungguhnya masih murni tentang pembaharuan keagamaan, akan tetapi gerakan pembaharuan Abduh ini mempengaruhi pergerakan kaum Muslim Indonesia yang bercita-cita memerdekakan Indonesia dan bangsanya dari para penjajah. Abduh misalnya mengajarkan ijtihad, menolak taklid dan melihat kepada Rasul seta para Sahabat sebagai contoh dalam mengerjakan ibadah. Masalah-masalah ini juga ditekankan oleh para pembaharu di Indonesia. Dipandang dari sudut pandang ini pembaharuan di Indonesia tampak merupakan reproduksi dari perkembangan di Mesir. Tetapi perkembangan pembaharuan Islam yang ditengarai terpengaruh Abduh, ternyata mengambil bentuk lain yaitu bergerak dalam bidang politik dengan membentuk organisasi berlabel Islam sperti Sarekat Islam (SI). Meskipun, menurut H. J. Benda bahwa SI membawa perubahan kuantitatif, bukannya kualitatif di dalam hakikat Islam di desa di Jawa²⁶. Pergerakan SI ini menjadi cikal bakal dari gerakan keagamaan modern. Dimana dalam perkembangan selanjutnya gerakan pembaharuan yang dipelopori tokoh-tokoh Islam ini mendapat reaksi dari kalangan tradisi dan kalangan nasionalis sekuler²⁷.

Di masa pendudukan Jepang, Indonesia terutama umat Islam mendapat perlakuan yang lebih baik dibandingkan pada masa pendudukan Belanda. Perlakuan Jepang yang baik terhadap umat Islam terlihat dari beberapa kebijakan misalnya:

Pertama, pembentukan Kantor Urusan Agama (*shumbu*) sebagai ganti dari *Kantoor voor het Inlandsche Zaken* yang sudah ada di zaman kolonial Belanda. Jabatan tertinggi yang dipercayakan Jepang kepada seorang Indonesia adalah jabatan kepala Kantor Urusan Agama kepada Hoesein Djajadiningrat dan kemudian penggantinya K.H. Hasjim Asj'ari.

Kedua, pembentukan Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) tahun 1943 sebagai pengganti MIAI (Madjlisul Islamil a'laa Indonesia). Di dalam Masyumi inilah dua kekuatan massa terbesar Muhammadiyah dan NU bergabung yang sebelumnya tidak bergabung di MIAI.

²⁶ Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, cet. ke-1, (Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1980), Hlm. 66.

²⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8, (Jakarta: LP3ES, 1996), Hlm. 235.

Ketiga, pembentukan Hizbullah (“Tentara Allah” atau “golongan Allah” sejenis organisasi militer bagi pemuda-pemuda Muslim. Dimana anggota dari Hizbullah ini dikemudian hari banyak dijadikan sebagai tentara Indonesia²⁸.

Ketika Indonesia merebut kemerdekaannya pada tahun 1945 maka bangsa Indonesia dihadapkan dengan persoalan politik dan ekonomi yang lebih besar, terutama menyangkut bentuk pemerintahan dan ideologi negara. Dalam bidang politik dan kenegaraan inilah bangsa Indonesia dikuras habis baik tenaga, pemikiran maupun waktunya, sehingga menyebabkan semakin memperburuk kehidupan ekonomi dan moral bangsa. Perdebatan ini terutama terjadi antara kelompok nasionalis sekuler dengan kelompok Islamis yang berbeda pandangan dalam menyusun ideologi negara Indonesia yang baru merdeka. Kelompok nasionalis sekuler menginginkan negara Indonesia berideologikan nasionalisme yang tidak berlandaskan agama apa pun dan menolak cita-cita kalangan Islamis yang ingin membentuk Indonesia yang menjalankan syariat Islam atau negara Islam.

Gambaran perjuangan pemimpin-pemimpin Islam dari semua golongan yang luarbiasa keras dikemukakan oleh A. Sayfii Maarif. Menurutnya, pemimpin-pemimpin Islam dari semua golongan menjelang dan sesudah proklamasi kemerdekaan juga telah berjuang keras agar pelaksanaan *syari'ah* diakui secara konstitusional, sekalipun pada akhirnya kandas dalam perjalanan. Apa yang kita kenal dengan Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 adalah puncak dari perjuangan itu. Piagam ini ditandatangani oleh sembilan pemimpin Indonesia atau yang dikenal juga sebagai Panitia Sembilan yang diketuai Bung Karno. Piagam ini adalah sebuah kompromi politis-ideologis antara golongan yang beraspirasi Islam dan kelompok nasionalis yang sebagian besar juga menganut agama Islam, tapi menolak ide negara berdasar Islam. Piagam ini hanya berumur 57 hari, sampai tanggal 18 Agustus 1945. Pada saat itu diktum pelaksanaan syariat Islam dicoret dari UUD, demi persatuan bangsa. Sebagai imbalannya sila pertama Pancasila yang semula berbunyi *ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*, diganti dengan formula: *Ketuhanan Yang Maha Esa*, sebagai simbol tauhid dalam sistem umat Islam. Dengan perubahan ini, sebenarnya pihak Islam tidaklah terlalu dikalahkan, sebab atribut Yang Maha Esa dalam UUD 1945 juga menjiwai seluruh pembukaan dan batang tubuh konstitusi kita.²⁹

²⁸ B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia 1982*, terj. Saafroedin Bahar, *Pergumulan Islam Indonesia 1945-1970*, cet. ke-1 (Jakarta: Grafiti Press, 1985), Hlm. 12-15

²⁹ A. Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Di Indonesia*, Hlm. 163.

Pergumulan politik umat Islam untuk mewujudkan sistem negara dan pemerintahan yang berlandaskan ajaran Islam dalam mengisi kemerdekaan ini mendapat peralwanan yang kuat bukan saja dari kalangan nasionalis, tetapi juga dari kalangan komunis yang di masa orde lama semakin kuat pengaruhnya. Bahkan cita-cita politik Islam bukan hanya mendapatkan hadangan dari luar, tetapi kemudian mendapat tantangan dari dalam tubuh umat Islam sendiri terutama ketika terjadi konflik internal Masyumi antara dua kekuatan besar pendukungnya yaitu NU dan Muhammadiyah. Karena konflik dan perbedaan diantara kedua organisasi masa Islam terbesar itu tidak bisa dipertemukan maka akhirnya NU pada tahun 1952 memutuskan keluar dari Masyumi dan pada saat yang sama membentuk partai sendiri yaitu partai NU. Faktor pemicu mundurnya NU dari Masyumi dan yang kemudian membentuk partai NU adalah karena para petinggi NU yang duduk di Masyumi merasa tidak lagi didengar suaranya, menurut B.J. Bolland, Masyumi saat itu hanya mengikuti pertimbangan politik tenimbang pertimbangan agama, namun yang menjadi sebab utama NU memisahkan diri dari Masyumi dengan membentuk partai NU, yaitu menyangkut perebutan jabatan menteri agama dalam kabinet Wilopo (1952)³⁰.

Pada masa Orde Lama inilah titik krusial dari keberlangsungan dan nasib umat Islam Indonesia, sehingga di sini terjadi pertentangan sengit secara ideologis antara kaum nasionalis sekuler yang di usung oleh Soekarno yang saat itu menjabat presiden dengan kalangan Islamis yang menghendaki penerapan syariat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pada sidang-sidang konstituante terjadi perdebatan yang sengit antara kelompok nasionalis sekuler yang menghendaki suatu “negara sekuler” dengan kelompok Islamis yang menghendaki “negara Islam”. Pertentangan dua kelompok ini semakin lama semakin meruncing dan semakin sulit dikompromikan. Kebuntuan ini kemudian coba diatasi oleh Soekarno dengan menerapkan “demokrasi terpimpin” dengan alasan UUD '45 memungkinkan bagi terlaksananya gagasannya tersebut.

Di masa pemberlakuan “demokrasi terpimpin” inilah kemudian Soekarno dengan kekuasaan dan kewenangan yang dimilikinya mengambil keputusan sepihak untuk memberlakukan kembali UUD '45 dengan melangkahi UUD '49 dan 50, serta mengesampingkan hasil karya konstituante. Mengenai “prosedur kembali ke UUD '45” telah diputuskan

³⁰ B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* 1982, Hlm. 49-50.

bahwa setelah adanya kesepakatan antara presiden dan kabinet. Presiden akan menyampaikan amanat dalam sebuah sidang konstituante di Bandung, untuk mendesak para anggotanya agar menerima UUD '45 sebagai UUD Republik Indonesia yang tetap. Keputusan konstituante ini akan tercantum dalam "Piagam Bandung", yang di dalamnya juga dicantumkan ketentuan "tentang eksistensi Piagam Jakarta tanggal 22 Juni 1945".³¹ Terkait dengan peran dan kedudukan Piagam Jakarta ini Soekarno menjelaskan bahwa naskah itu adalah sebuah dokumen sejarah yang mendahului, dan mempunyai pengaruh terhadap UUD '45, dan karena itu secara resmi ia masih akan mengirimkan teks Piagam Jakarta tersebut kepada konstituante.³²

Pertentangan antara Soekarno dengan kelompok Islamis semakin meningkat ketika demokrasi terpimpin ala Soekarno ternyata tidak mengatasi masalah yang ada malah justru hanya semakin memperburuk keadaan negara dan bangsa, sehingga banyak kritik-kritik tajam yang diarahkan kepada kebijakan soekarno ini terutama ketika kebijakannya yang bermaksud berusaha menyatukan kalangan nasionalis, agama dan komunis dengan semboyan NASAKOM. Pertentangan kelompok Islamis terhadap kebijakan-kebijakan Soekarno ini membawa kemurkaan Soekarno kepada tokoh utama kelompok Islamis terutama mereka yang tergabung di dalam gerbong Masyumi, sehingga mendorong Soekarno mengambil keputusan untuk membubarkan Masyumi dan PSI pada tanggal 17 Agustus 1960.

Ketegangan antara partai politik Islam dengan Soekarno telah membawa suasana yang tidak nyaman dalam hubungan umat Islam dengan pemerintah. Umat Islam selalu dicurigai dan selalu diawasi gerak-geriknya sehingga kehidupan umat Islam tidak semakin membaik keadaannya. Puncaknya, ketika Soekarno mengangkat tokoh-tokoh komunis menjadi pejabat pemerintahan, terutama ketika Aidit dan Lukman diangkat sebagai menteri pada bulan Maret 1962. Dengan kewenangan yang dimilikinya, kedua tokoh komunis ini menggalang kekuatan untuk mengambil alih kekuasaan. Pada tahun-tahun inilah bagi pimpinan-pimpinan Islam menjadi tahun penuh fitnah dan teror. Ketegangan antara pemerintah Soekarno dan komunisme yang mengambil kesempatan di satu pihak dan umat Islam di pihak lain telah menyebabkan terjadinya peristiwa gerakan 30 September 1966 yang menyebabkan soekarno tergusur dari posisinya sebagai presiden, dan kemudian posisi Soekarno sebagai presiden Republik Indonesia digantikan oleh Soeharto yang saat itu dipercaya atau ditugasi oleh Soekarno

³¹ B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* 1982, Hlm. 97.

³² B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* 1982, Hlm. 98.

sebagai pemegang mandat SUPERSEMAR 1966. Dengan turunnya Soekarno dari tampuk kekuasaan dan naiknya Soeharto sebagai Presiden menggantikan Soekarno menandakan berakhirnya masa Orde Lama dan dimulainya masa Orde Baru.

Perubahan rezim dari Orde Lama kepada Orde Baru memberikan angin segar bagi umat Islam. Bahkan terjadi suasana bulan madu antara pemerintahan Orde Baru dengan umat Islam terutama pada saat-saat penumpasan PKI beserta seluruh pendukungnya. Namun suasana ini tidak berlangsung lama, karena rezim Orde Baru pun memiliki kebijakan yang tidak jauh berbeda dengan Orde Lama terhadap umat Islam, terutama terhadap partai Masyumi. Padahal saat itu partai Masyumi diharapkan oleh umat Islam agar direhabilitasi dan dibolehkan terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik, tetapi ternyata oleh rezim Orde Baru pun Masyumi masih tetap dibekukan dan tetap dilarang terlibat di dalam kegiatan berbangsa dan bernegara. Beberapa orang percaya bahwa pemerintahan Orde Baru tidak ingin menyaksikan Masyumi direhabilitasi karena kecenderungan partai ini untuk membentuk suatu Negara Islam. Namun, menurut B.J. Bolland, kecenderungan ini bukanlah merupakan ciri khas Masyumi. Mungkin tuduhan tersebut disebarkan oleh beberapa kalangan anti-Masyumi, sedangkan motif sesungguhnya dari kalangan tersebut sama sekali bukanlah hal yang prinsip³³.

Kekecewaan lainnya yang harus diterima umat Islam adalah keinginan untuk menerapkan kembali Piagam Jakarta yang dimunculkan pada sidang MPR bulan Maret 1968, tetapi tanpa hasil³⁴. Ternyata Kebijakan Soeharto dalam memimpin bangsa dan negara tidaklah jauh berbeda dengan Soekarno yang dinilai tangan besi, sekalipun cara-cara yang ditempuh Soeharto dalam menjalankan kebijakannya lebih halus sehingga tidak menimbulkan reaksi yang keras. Tetapi, jika kebijakan Orde Lama terkait dengan persoalan politiknya lebih bersifat ideologis, maka kebijakan Orde Baru lebih bersifat pragmatis.

Untuk mewujudkan tugas yang dibebankan kepada Orde Baru, yakni untuk memperbaiki kondisi ekonomi dan politik, maka dibentuklah Sekber Golkar (Sekretariat Bersama Golongan Karya), terutama untuk mengupayakan soal “pembangunan” dan “modernisasi”. Ketika semua golongan sepakat bahwa “modernisasi” adalah niscaya sebagai obat mujarab bagi berbagai masalah yang terus-menerus dihadapi oleh Indonesia, namun

³³ B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* 1982, Hlm. 158.

³⁴ B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* 1982, Hlm. 160.

konsepsi-konsepsi mengenai makna dan implikasi dari proses modernisasi menjadi perbincangan yang mengundang beda pendapat. Muncullah perbedaan konseptual yang tajam khususnya antara para cendekiawan yang Muslim dan yang sekuler, dengan latar belakang politik yang mempertanyakan apakah sistem politik Indonesia harus bersifat idiologis ataukah “berorientasi kepada program”. Para cendekiawan yang sekuler menganggap kekuatan Islam merupakan suatu kendala bagi modernisasi. Mereka sebagian besar meremehkan kualitas dan kapabilitas para pemimpin Muslim tradisional.³⁵ Bahkan bukan hanya sebatas itu, partai-partai politik Islam dan umat Islam dituduh oleh lawan idiologisnya sebagai “anti-pembangunan” dan “anti-Pancasila”. Tuduhan bahwa kaum Muslimin menentang Pancasila, dikaitkan dengan perdebatan konstitusional tahun 1950 antara para tokoh pendukung “Negara Islam” dengan para tokoh pendukung “Negara Pancasila”.

Ketegangan-ketegangan yang bersifat idiologis ini disadari betul oleh rezim Orde Baru berdasarkan pengalaman yang terjadi pada orde sebelumnya yang kerap menciptakan ketidakstabilan kehidupan nasional, Sehingga, diusahakan benar oleh rezim ini untuk tidak terulang kembali. Untuk itu, trilogi pembangunan yang dicanangkannya berkisar tentang stabilitas nasional, pertumbuhan ekonomi dan pemerataan. Untuk mewujudkan hal ini maka dibuatlah Rencana Pembangunan Nasional, yang kemudian dikenal sebagai Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita), yang dimulai sejak tahun 1969.³⁶

Untuk mewujudkan pembangunan yang dikemas dalam bentuk Repelita ini, maka Orde Baru melakukan restrukturisasi politik, dengan maksud untuk meneguhkan pandangan bahwa ketidakstabilan politik masa lalu disebabkan adanya sistem banyak partai dan bersifat idiologis. Dalam pandangan para pemimpin Islam, sistem politik Indonesia yang berorientasi ke program dan didominasi kalangan militer, merupakan strategi untuk marginalisasi keterlibatan pemimpin Islam dalam panggung politik nasional. Tumbuhnya pengaruh kuat kalangan sosialis dan Kristen pada pemerintahan Orde Baru merupakan strategi yang telah dirancang, terutama setelah kemenangan Golkar pada tahun 1971, yang disebabkan oleh adanya kekhawatiran kemungkinan munculnya Islam sebagai kekuatan politik. Untuk itu, semenjak dini, Islam sebagai kekuatan politik memang harus

³⁵ Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia*, Hlm. 8.

³⁶ Fachry Ali & Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Hlm. 106.

sudah dinetralisasikan. Faksionalisme muslim-nonmuslim segera terbentuk ketika banyak kalangan Kristen muncul dalam susunan Kabinet Pembangunan I, dan, terlebih lagi, setelah umat Islam merasa seringkali dipojokkan dengan tuduhan “antipembangunan” dan “antiPancasila”. Tuduhan itu muncul, selain dikarenakan sikap umat Islam terhadap gagasan modernisasi, juga karena kesulitan Orde Baru dalam meyakinkan umat Islam agar mau menerima “tafsiran formal” tentang Pancasila.³⁷

Kebijakan Orde Baru untuk mewujudkan pembangunan dan modernisasi bukan hanya ditempuh lewat restrukturisasi politik melainkan juga melalui restrukturisasi atau reformasi birokrasi. Upaya melakukan reformasi birokrasi itu ditempuh dengan jalan: (1) mengalihkan wewenang pemerintahan ke tingkat birokrasi yang lebih tinggi, yakni pemusatan proses pembuatan kebijakan pemerintahan, (2) membuat birokrasi efektif dan tanggap pada perintah pimpinan pusat, (3) memperluas wewenang pemerintah dan mengendalikannya daerah-daerah.³⁸

Diterapkannya kebijakan restrukturisasi birokrasi ternyata hanya semakin melebarkan ruang campur tangan birokrasi yang begitu besar dalam kehidupan politik terlihat dari seleksi ekstra ketat yang dilakukan terhadap calon-calon anggota parlemen dan pengurus organisasi politik (orpol). Di satu segi birokratisasi ini membawa perubahan positif dalam memperluas basis anggota parlemen dan pengurus orpol, sehingga tidak harus lagi berasal dari kalangan unsur (MI, NU, Peri, SI) untuk PPP; atau unsur PNI, Partai Katolik, Parkindo, IPKI, dan Murba bagi PDI. Tapi di pihak lain, meluasnya basis rekrutmen anggota parlemen dan pengurus orpol tidak ikut memperluas jaringan penyaluran aspirasi rakyat. Yang terjadi malah hanya memperluas basis loyalitas tunggal pada pemerintah. Dalam perkembangan politik semacam ini orpol dan anggotanya di lembaga perwakilan tidak mampu melakukan agregasi dan artikulasi kepentingan secara efektif.³⁹ Jalan yang ditempuh oleh Orde Baru ini telah sukses dijalankan karena memang tujuan awalnya adalah bagaimana supaya tidak ada lagi kekuatan terutama kekuatan politik yang dapat menghambat atau mengganggu program pemerintah.

Hubungan antara pemimpin politik Islam dan pemerintahan Orde Baru menjadi semakin buruk ketika muncul isu kristenisasi dalam panggung politik nasional. Namun, setelah sepuluh tahun usia Orde Baru, orientasi pemerintahan terhadap umat Islam mulai menunjukkan perubahan. Kali ini

³⁷ Fachry Ali & Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Hlm. 118-119.

³⁸ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, Hlm. 18.

³⁹ Sudirman Tebba, *Islam Orde Baru*, Hlm. 126.

terdapat angin segar yang dihembuskan oleh pemerintah untuk mendekati umat Islam. Sekalipun dalam kebijakan politik Orde Baru masih mengebiri aspirasi politik umat Islam, karena tidak memberikan keleluasan bagi umat Islam untuk mendirikan partai politik berbasis Islam. Pada masa Orde Baru sistem politik tidak memperkenalkan sistem banyak partai, dimana umat Islam hanya diberi satu alternatif partai Islam yakni PPP. Dimana PPP sebagai satu-satunya partai Islam inipun sudah dijinakkan dan dikondisikan agar sesuai dengan skema pembangunan yang dibuat oleh Orde Baru. Kesimpulan demikian dapat dilihat dari khittah perjuangan PPP yang diputuskan dalam muktamar PPP yang pertama, yaitu:

Pertama, berkhidmat untuk mewujudkan dan membina masyarakat yang bertakwa kepada Allah Swt. dan meningkatkan mutu (kualitas) kehidupan beragama serta mengembangkan kehidupan agama Islam dalam masyarakat, dengan melalui pendidikan, dakwah, dan melalui berbagai upaya lainnya.

Kedua, berkhidmat untuk mempertahankan dan mengamalkan Pancasila, serta melaksanakan UUD '45 secara murni dan konsekuen, guna tercapainya cita-cita Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945, menuju masyarakat yang adil dan makmur, rohaniyah dan jasmaniah yang diridhai Allah Swt.

Ketiga, berkhidmat untuk memelihara dan mempertahankan persatuan dan kesatuan umat Islam Indonesia, guna memperkokoh persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia.

Keempat, berkhidmat untuk melaksanakan pembangunan Nasional dan pembangunan demokrasi berdasarkan Pancasila, yang meliputi demokrasi politik, demokrasi ekonomi, dan demokrasi di bidang lain-lainnya, dalam rangka mewujudkan kemakmuran yang berkeadilan, kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat Indonesia.

Kelima, berkhidmat untuk mencegah pola kehidupan yang materialistis dan sekularistis serta memberantas faham komunisme/marxisme, leninisme dan liberalisme dalam kehidupan masyarakat Bangsa Indonesia⁴⁰.

Sekalipun, dalam kehidupan politik umat Islam ditekan dan tidak diberi keleluasaan. tetapi, dalam dua bidang lainnya, yaitu dimensi ritual dan sosial, umat Islam diberikan ruang yang luas oleh Orde Baru untuk mengembangkan kehidupan keagamaan umat Islam. Kondisi ini mengakibatkan terjadinya kebangkitan kehidupan keberagamaan umat Islam, sekalipun masih pada wilayah lahiriahnya (eksoteriknya), dengan ditandai

⁴⁰ Ridwan Saidi, "Dinamika Kepemimpinan Islam Dalam Era Orde Baru", M. Amin Rais, *Islam Di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, cet. ke4 (Jakarta: RajaGrafindo, 1994), Hlm. 150-151.

banyaknya bangunan Masjid, munculnya berbagai lembaga pendidikan Islam seperti pesantren dan lembaga-lembaga keislaman lainnya. Kebangkitan ini juga ditandai dengan munculnya berbagai kelompok remaja masjid, kelompok studi Islam, baik yang berada di lingkungan kampus maupun lembaga non formal lain.

Dalam batas tertentu, proses pembangunan yang dijalankan oleh Orde Baru telah membawa perubahan pada kehidupan keberagamaan umat Islam. Dalam proses pembangunan itu, telah terjadi pemekaran institusi keagamaan yang cukup meluas. Bukan itu saja, pembangunan sektor agama telah memberikan dampak yang besar bagi penambahan sarana-sarana ibadah. Agama, ringkasnya, bisa dikatakan memperoleh tempat sebagai bagian yang penting dalam kiprah pembangunan, melalui pemekaran institusi, birokratisasi, dan tentu saja faktor legitimasi yang sangat penting. Dalam hal ini, ada dua hal penting yang harus dicatat mengiringi perkembangan di atas. *Pertama*, adanya program pendidikan agama yang secara intensif diikuti anak-anak di sekolah. *Kedua*, ada semacam pengaruh positif dari rekayasa politik Orde Baru yang menempatkan agama tidak lagi sebagai sumber konflik politik praktis. Kedua kebijaksanaan ini tentu tidak kecil pengaruhnya dalam memberikan andil terhadap semaraknya agama sebagai basis kebudayaan masyarakat. Banyak orang, saat ini, merasa tidak rikuh lagi menyatakan keberagamaannya dalam publik, karena tidak ada lagi hambatan psikologis politik seperti sebelumnya. Begitu pula, program pendidikan agama di sekolah membuat batas antara keluarga yang taat beragama dan yang tidak, anak-anak mereka sama-sama sekarang memperoleh pengajaran agama secara intensif di sekolah. Sehingga, agama, sekurang-kurangnya bagi generasi di sekolah di zaman Orde Baru ini dirasakan tidak sekuat dulu lagi sebagai penyekat varian budaya⁴¹.

Kondisi ini kemudian dipandang oleh sejumlah sarjana sebagai arus baru perjuangan umat Islam dari Islam politik menuju Islam budaya. Dimana pada masa ini aspirasi Islam tidak lagi memandang aktifitas politik sebagai satu-satunya saluran perjuangan umat Islam terhadap kehidupan keumatan, kebangsaan dan kenegaraan, sebagai bentuk komitmen keberagamaannya. Dalam kondisi yang demikian, telah terjadi format baru gerakan Islam khususnya pada periode 1980-an. Gerakan ini memiliki karakteristik berikut: *Pertama*, kecenderungan semakin pudarnya kepemimpinan politik Islam dan bangkitnya kepemimpinan para intelektual Muslim, terutama yang berbasis

⁴¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, cet. ke-3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), Hlm. 196-197.

di berbagai kampus utama di Indonesia. *Kedua*, kecenderungan semakin lemahnya penonjolan pada masalah-masalah ritual atau *furu'iyah* tampak kian menonjolnya isu-isu intelektual, sosial, ekonomi, dan estetika dalam Islam. *Ketiga*, kecenderungan yang ditandai semakin melemahnya sikap-sikap sektarian dan semakin tumbuhnya sikap non-sektarian di sebagian besar kalangan umat, terutama di kalangan generasi muda Islam. *Keempat*, kecenderungan memudarnya konsep umat yang dipahami bukan lagi sebagai komunitas Muslim yang diikat oleh organisasi massa Islam yang eksklusif, atau partai Islam yang eksklusif⁴².

Kondisi sosial keagamaan yang dihadapi dan dialami oleh umat Islam pada masa Orde baru berada dalam kooptasi dan tekanan oleh penguasa, tidak ada lagi ruang bagi umat Islam dalam menyalurkan dan mengekspresikan aspirasi politik, sosial dan keagamaan melalui lembaga lembaga formal, karena lembaga formal yang ada hanyalah kepanjangan tangan dari penguasa. Kondisi ini berbeda secara diametral dengan jaman Orde Lama yang memberikan kebebasan dan keleluasaan bagi semua kelompok untuk menyalurkan aspirasinya masing-masing melalui jalur-jalur kelembagaan formal maupun nonformal, sekalipun bagi segolongan umat Islam diperlakukan secara represif khususnya bagi Masyumi dan pendukungnya.

D. Karya-Karya dan Aktifitas

Buku-buku karya Nurcholish yang telah diterbitkan oleh beberapa penerbit di Indonesia, semuanya merupakan kompilasi dari artikel, makalah, bahan kuliah, bahan ceramah dan khutbah yang pernah ditulis dan disampaikan Nurcholish, kecuali Buku Khazanah Intelektual Islam yang berbentuk bunga rampai, merupakan suntingan beberapa karya Pemikir Muslim zaman klasik yang telah diterjemahkan Nurcholish sendiri ke dalam bahasa Indonesia. Beberapa buku karya Nurcholish tersebut adalah:

1. *Khazanah Intelektual Islam*, 1986.

Buku ini merupakan usaha awal Nurcholish di sela-sela kesibukannya menuntut ilmu di negeri Paman Sam. Adapun tujuan penyusunan buku ini, seperti yang dituturkannya sendiri dalam pengantar buku ini, untuk memperkenalkan secara permulaan kepada para pembaca Indonesia warisan

⁴² Dedy Djamiluddin Malik & Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Hlm. 31-32.

intelektual zaman klasik, seperti karya Al-Kindi, Al-Asy'ari, Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Ruyd, Ibn Taymiyah, ibn Khaldun, dan beberapa warisan intelektual permulaan zaman modern, seperti karya Al-Afghani dan Muhammad Abduh, yang dirasakan Nurcholish masih sedikit mendapat apresiasi, padahal warisan ini sangat bernilai tinggi.

2. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 1988.

Buku ini berbicara tentang persoalan-persoalan yang berhubungan dengan wacana keislaman dan keindonesiaan, Islam dan kemodernan serta Islam dan ilmu pengetahuan. Tema-tema yang pada awal penggulirannya pada tahun 1970-an dan 1980-an menjadi wacana yang begitu menghebohkan dan kontroversial.

3. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, 1992.

Buku ini berupaya menampilkan pemahaman Islam yang komprehensif dengan mengangkat tema-tema klasik seperti tauhid, iman, taqwa, fiqh, ilmu kalam, tassawuf dan tema-tema kontemporer seperti emansipasi dan harkat kemanusiaan, demokrasi, pluralisme, yang disajikan secara berbeda dengan cara penyajian atau pembahasan konvensional, dimana nilai-nilai universal Islam dicoba dikontekstualisasikan dengan nilai dan budaya modern.

4. *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*, 1993.

Sesuai dengan judulnya, buku ini merupakan respon Nurcholish terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi anak bangsa atau rakyat Indonesia, dengan jangkauan tema dan isu yang luas, seperti masalah kemiskinan, ekonomi, pendidikan, politik, keadilan sosial, kepemudaan, kemahasiswaan dan hukum. Bahasan buku ini benar-benar menampilkan pemikiran “Nurcholish muda” yang bersifat kerakyatan dan keindonesiaan.

5. *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, 1994.

Buku ini merupakan kumpulan tulisan Nurcholish pada kolom “Pelita hati” yang dimuat pada harian Pelita dan pada majalah Tempo. Nurcholish dalam buku ini menjelaskan bahwa Islam menyediakan banyak pintu menuju Tuhan bagi umat manusia, atau dengan kata lain ia berusaha berusaha menjelaskan bahwa semua aspek kehidupan manusia seperti tauhid

dan iman, sejarah dan peradaban, tafsir, etika dan moral, spiritual, pluralisme dan kemanusiaan serta sosial dan politik itu adalah pintu menuju Tuhan.

6. *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, 1995.

Kajian pokok buku ini adalah wajah Islam yang kosmopolit dan universal yang menampilkan nilai humanisme, keadilan, inklusif dan pluralis serta egaliter, tetapi pada saat yang sama menampilkan Islam yang juga menampung nilai-nilai dan kultur parsial dan lokal, sehingga Islam sebagai ajaran yang universal dan kosmopolit tetap menjadi ajaran yang relevan di setiap tempat dan waktu.

7. *Islam Agama Peradaban, Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, 1995.

Tema besar buku ini adalah reinterpretasi dan rekonstruksi ajaran pokok Islam, yang selama ini dipandang Nurcholish telah mengalami pendangkalan, akibat kesalahkaprahan umat dalam melihat ajaran tersebut, yang diidentikan dengan hasil penafsiran ulama. Dengan maksud agar Islam kembali menjadi ajaran yang lebih aspiratif terhadap perubahan dan perkembangan zaman.

8. *Kaki Langit Peradaban Islam*, 1997.

Memaparkan wawasan dan warisan peradaban Islam, sekaligus menjelaskan sumbangan peradaban Islam terhadap peradaban dunia. Juga membahas tentang perkembangan dan dinamika dunia Islam dan dinamika dunia global, serta menjelaskan hubungan diantara keduanya.

9. *Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya Dalam Pembangunan di Indonesia*, 1997.

Buku ini memuat fikiran-fikiran Nurcholish tentang peran intelektual Indonesia dalam membangun etos keilmuan dan tradisi intelektual, mengembangkan demokratisasi serta membangun SDM yang siap memasuki era industrialisasi dan era tinggal landas.

10. *Masyarakat Religius*, 1997.

Buku ini mengangkat persoalan yang sangat familiar dan populer di dalam kehidupan sehari-hari seperti masalah disiplin, kebebasan, pernikahan dan keluarga, iman, hari kemudian, mukjizat dan karamah. Nurcholish menjelaskan semuanya dengan bahasa yang sederhana dan menarik, tetapi

bukan berarti substansi permasalahan dikesampingkan. Buku ini termasuk karyanya yang diminati secara luas oleh masyarakat.

11. *Perjalanan Religius Umrah dan Haji*, 1997.

Buku ini merupakan kumpulan ceramah Nurcholish ketika menjalankan ibadah umrah dan haji. Dalam buku ini Nurcholish berusaha menjelaskan alasan atau argumen historis dan doktrinal mengapa Mekah dijadikan kota suci, mengapa 'umrah antara Yerusalem dan Mekah, mengapa harus ziarah ke makam Rasulullah.

12. *Bilik-bilik Pesantren*, 1997.

Selain memuat tulisan-tulisan Nurcholish, buku ini memuat satu tulisan Malik Fajar dan satu laporan tim Kompas, masing-masing berjudul Sintesa antara Perguruan Tinggi dan Pesantren, dan Pesantren: Dari Pendidikan Hingga Politik. Bahasan buku ini menyangkut persoalan-persoalan yang erat hubungannya dengan dunia Pesantren, mulai dari merumuskan ulang tujuan, sistem nilai dan pola pergaulan Pesantren hingga keterkaitan Pesantren dengan perkembangan tassawuf dan perkembangan politik kontemporer Indonesia.

13. *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, 1998.

Buku ini merupakan kumpulan semua wawancara Nurcholish yang pernah dimuat di berbagai media massa dari sekitar tahun 1970-an hingga 1996. Sehingga wajar bila tema dan gagasan dalam buku ini sangat beragam, mulai dari bidang agama, budaya, politik dan pendidikan. Karena tulisan ini hasil wawancara, maka bahasannya pun spontan dan sederhana, tapi ciri khas tulisan Nurcholish seperti kedalaman analisis dan argumentasinya tetap menonjol.

14. *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: Kolom-Kolom Di Tabloid Tekad*, 1999.

Buku ini berisi kumpulan tulisan Nurcholish di tabloid Tekad yang mengangkat beragam tema. Mulai dari demokrasi. Politik dan politik Islam, sosial, budaya dan keagamaan, ajaran Islam, toleransi, pluralisme dan teologi agama-agama dan hak asasi manusia. Tema-tema ini dikupas dan dijelaskan secara baik dengan bahasa yang mudah dipahami namun makna dan nilai yang dikandung tetap diutamakan.

15. *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, 1999.

Mengangkat gagasan-gagasan Nurcholish tentang politik, demokrasi, kebangsaan dan kenegaraan. Nurcholish menjelaskan persoalan-persoalan tersebut dengan argumen yang segar dan jernih, dimana dalam uraiannya dikaitkan dengan persoalan-persoalan kontemporer yang sedang dihadapi bangsa Indonesia, seperti masa depan dan cita-cita politik bangsa, ABRI hubungannya dengan masa depan demokrasi, dan persoalan keadilan dan keterbukaan.

16. *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur: Merenungi Makna dan Hikmah Ibadah Puasa, Lailatul Qadr, Nuzulul Qur'an, Zakat dan Hari Raya Idul Fitri*, 2000.

Sesuai dengan judulnya, buku ini memuat pandangan Nurcholish Madjid tentang makna dan hikmah puasa, peristiwa Nuzulul Qur'an disertai penjelasan tentang sebab-sebab turunya al-Qur'an, makna dan hikmah Lailatul Qadr, tentang zakat serta makna dan hikmah Hari Raya Idul Fitri.

17. *Pesan-pesan Taqwa Nurcholish Madjid*, 2000.

Kumpulan khutbah jum'at di Paramadina, bahasannya ringan, dengan mengangkat masalah keimanan, ketaqwaan, keshalehan serta masalah etika dan akhlak.

16. *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi*, 2000.

Buku ini memuat empat makalah Nurcholish, yaitu; Demokrasi, Demokratisasi dan Oposisi, Membangun "Rumah Demokrasi", Meneguhkan Peran Oposisi, dan Dilema Perkembangan Demokrasi di Indonesia. Sesuai dengan judul bukunya, gagasan utama Nurcholish berbicara di sekitar isu proses demokratisasi yang terjadi dan berlangsung di Indonesia. Dan dalam pandangan Nurcholish proses demokratisasi akan mengalami kemajuan bila tradisi oposisi sebagai proses *check and balance* menjadi praktek yang mapan dalam praktek demokrasi. Praktek yang selama ini di Indonesia masih dianggap sesuatu yang tabu dan buruk dalam praktek berdemokrasi.

17. *Fatsoen Nurcholish Madjid*, 2000.

Buku ini merupakan kumpulan karangan Nurcholish yang termuat pada rubrik Fatsoen di Tabloid mingguan berita TEKAD. Dalam buku ini Nurcholish berusaha memberikan satu batasan etika Islami dalam beraktifitas, baik dalam dunia bisnis, dunia politik maupun dunia sosial-keagamaan.

18. *30 Sajian Ruhani: Renungan di Bulan Ramadhan Nurcholish Madjid, 2001.*

Menjelaskan hal-hwal puasa Ramadhan mulai dari perintah menjalankan atau kewajiban menjalankan puasa, makna dan hikmah puasa Ramadhan, keutamaan puasa Ramadhan, amalan-amalan yang dianjurkan diperbanyak selama puasa Ramadhan, tujuan dari puasa Ramadhan hingga masalah lailatul qadar dan nuzulul Qur'an serta makna Hari Raya Idul Fitri.

19. *Atas Nama Pengalaman Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi, 2002.*

Kumpulan khutbah di Paramadina dan merupakan serial dari buku sebelumnya, Pesan-pesan Taqwa Nurcholish Madjid. Tetapi berbeda dengan buku sebelumnya, persoalan yang diangkat lebih variatif, tidak hanya masalah keislaman, tapi juga mengangkat masalah politik, kekuasaan dan kenegaraan serta sedikit menyingung masalah ekonomi.

Aktifitas Nurcholish Madjid dapat dibilang padat dengan jangkauan bidang yang beraneka ragam dan luas. Beberapa hal yang pernah digeluti Nurcholish Madjid semasa hidupnya antara lain:

- Menjadi ketua PB HMI selama dua periode berturut-turut (1966-1969 dan 1969-1971) selama kuliah di IAIN Syarif Hidayatullah.
- Menjadi Presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara (PERMIAT) periode 1967-1969.
- Wakil Sekretaris Umum dan Pendiri International Islamic Federation of Students Organization (IIFSO), Himpunan Organisasi Mahasiswa Islam se-Dunia periode 1968-1971.
- Menjadi Direktur Lembaga Kebijakan Islam Samanhudi di Jakarta tahun 1974-1976.
- Menjadi pemimpin majalah Mimbar Jakarta selama tiga tahun dari tahun 1971-1974.
- Peneliti pada Lembaga Penelitian Ekonomi dan Sosial (Leknas-LIPI), Jakarta 1978-1984.
- Peneliti senior pada Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) Jakarta tahun 1984-2005.
- Dosen pada Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN Syarif Hidayatullah Jakarta) dari tahun 1985 hingga 2005.
- Rektor Universitas Paramadina Mulya tahun 1998-2005.
- Pernah menjadi anggota MPR RI periode 1987-1992 dan 1992-1997.
- Anggota Dewan Pers Nasional tahun 1990.
- Anggota KOMNAS HAM tahun 1993-1997.
- Professor Tamu di McGill University, Canada, tahun 1991-1992.

- Wakil Ketua Dewan Penasehat ICMI tahun 1990-1995.
 - Anggota Dewan Penasehat ICMI tahun 1995.
- Dalam kegiatan seminar dan konferensi internasional beberapa kali Nurcholish menjadi pembicara dan peserta di dalamnya, diantaranya:
- Presenter, Seminar Internasional tentang “Agama Dunia dan Pluralisme” pada bulan Nopember 1992, di Bellagio, Italy.
 - Presenter, Konferensi Internasional tentang “Agama-Agama dan Perdamaian Dunia” pada bulan April 1993, di Vienna, Australia.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Islam di Asia Tenggara” pada bulan Mei 1993, di Honolulu, Hawaii, USA.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Persesuaian Aliran Pemikiran Islam” pada bulan Mei 1993, di Teheran, Iran.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Ekspresi-ekspresi Kebudayaan Tantang Pluralisme” tahun 1995, di Cassablanca, Marocco.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Islam dan Masyarakat Sipil, pada bulan Maret 1995, di Bellagio, Italy.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang ‘Kebudayaan Islam di Asia Tenggara” pada bulan Juni 1995, Canberra, Australia.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Islam dan Masyarakat Sipil” pada bulan September 1995, Melbourne, Australia.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Agama-agama dan Komunitas Dunia Abad ke-21” pada bulan Juni 1996, di Leiden, Netherlands.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Hak-hak Asasi Manusia” pada bulan Juni 1996, di Tokyo, Jepang.
 - Presenter, Seminar Internasional tentang “Dunia Melayu” pada bulan September, Kuala Lumpur, Malaysia.
 - Presenter Seminar Internasional tentang “Agama dan Masyarakat Sipil” pada tahun 1997, Kuala Lumpur, Malaysia.
 - Pembicara, Konfrensi USINDO (United State Indonesian Society), pada bulan Maret 1997, Washington DC, USA.
 - Peserta, Konfrensi Internasional tentang “Agama dan Perdamaian Dunia”, Konfrensi ke 2, pada bulan Mei 1997, Vienna, Austria.
 - Peserta, Seminar tentang “Kebangkitan Islam”, pada bulan Nopember 1997, Universitas Emory, Atlanta, Georgia, USA.
 - Pembicara, Seminar tentang “Islam dan Masyarakat Sipil” pada bulan Nopember 1997, Washington DC, USA.

- Pembicara, Seminar tentang “Islam dan Pluralisme” pada bulan Nopember 1997, Universitas Georgetown, Seattle, Washington DC, USA.
- Sarjana Tamu dan Pembicara, Konferensi Tahunan, MESA (Asosiasi Studi Tentang Timur Tengah) pada bulan Nopember 1997, California USA.
- Sarjana Tamu dan Pembicara, Konferensi Tahunan AAR (Ameriva Academy of Religion) Akademi Keagamaan Amerika, pada bulan Nopember 1997, Calofornia, USA.
- Presenter, Konferensi Internasional tentang “Agama-agama dan Hak-hak Asasi Manusia” pada bulan Nopember 1998, State Departement (Departemen Luar Negeri Amerika), Washington DC, USA.
- Presenter pada “Konferensi Pemimpin-pemimpin Asia” pada bulan September 1999, Brisbane, Australia.
- Presenter, Konferensi Internasional tentang “Islam dan Hak-hak Asasi Manusia, Pesan-pesan Dari Asia Tenggara” pada bulan Nopember 1999, di Ito City, Japan.
- Peserta, Sidang ke-7 Konferensi Dunia tentang Agama dan Perdamaian (WCRP), pada bulan Nopember 1999, di Amman, Jordan..

BAB III

KARAKTERISTIK PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID

A. Karakteristik Keindonesiaan

Dalam tulisannya yang berjudul “Sosiologi Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”, M. Syafi’i Anwar, membuat peta pemikiran Nurcholish. Menurutnya, peta pemikiran Nurcholish secara umum dapat dirumuskan dalam konstruksi dialektika dan kesatuan gagasan tentang keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan. Dialektika dan kesatuan ide besar itu melahirkan ide-ide pendukung (*supporting ideas*) yang berfungsi memperkuat konstruksi seluruh bangunan ide, yakni “neo-modernisme”, “integrasi” dan “pembangunan”. Adapun yang mempersatukan seluruh konstruksi bangunan ide adalah teologi inklusif.¹

Berdasarkan peta pemikiran yang dirumuskan M. Syafi’i Anwar tersebut, dapat dielaborasi lebih lanjut bahwa bangunan pemikiran teologi Nurcholish adalah bentuk dialektika antara nilai-nilai universal ajaran Islam, nilai-nilai budaya lokal Indonesia, dan nilai-nilai kemodernan Barat. Dalam tulisan Nurcholish yang berjudul “Menemukan Keindonesiaan”, jejak pemikirannya yang seperti itu, dapat dilacak, walaupun tentang unsur keislaman belum begitu nampak, ia mengatakan:

Namun tetap ada segi keindonesiaan yang sampai sekarang masih belum begitu tampak jelas, yaitu segi budaya. Dari segi ini wujud kebhinekaan sudah kongkrit, tetapi apakah wujud ketunggalikaannya? Sebuah jawaban coba diajukan, yaitu bahwa keindonesiaan dalam kebudayaan (nasional) ialah titik pertemuan dari puncak-puncak budaya daerah. Dan karena sebagai manusia bangsa

¹ M. Syafi’i Anwar, “Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”, Dalam *Uhumul Qur’an* No. 1, Vol. IV, 1993, Hlm, 47.

Indonesia tidak mungkin menghindarkan diri dari pergaulan dunia yang semakin sempit ini, maka unsur-unsur keindonesiaan lainnya ialah segi-segi universal dan manusiawi daripada setiap kebudayaan umat manusia².

Namun, kemudian Nurcholish memandang bahwa tidak bisa tidak, keislaman adalah unsur keindonesiaan atau milik nasional yang paling menonjol sebagai kepribadian nasional (*national identity*)³, bahkan menurutnya, keindonesiaan dan keislaman itu tidak bisa dipisahkan, karena, “*keislaman adalah keindonesiaan dan keindonesiaan adalah keislaman*”. Untuk membuktikan kebenaran tesisnya ini, ia memberikan argumen, *pertama*, Islam adalah agama mayoritas mutlak penduduk Indonesia yang menyebar ke seluruh pelosok Indonesia, *kedua*, diterimanya bahasa Melayu sebagai Bahasa Nasional Indonesia yang alasannya bukan saja karena bahasa Melayu merupakan bahasa yang paling luas penyebarannya ke seluruh daerah pantai kepulauan Nusantara yang penyebarannya itu sendiri dibawa oleh agama Islam-, tetapi juga karena bahasa Melayu adalah bahasa yang paling mendukung cita-cita egalitarianisme Islam, dan *ketiga*, keseragaman Budaya Nusantara yang memungkinkan dipermudahnya komunikasi antar kelompok etnis dari tanah penghunian yang secara geografis jauh adalah karena peran dan fungsi Islam.⁴

Dari ketiga komponen penyusun kontruksi pemikiran keislaman Nurcholish, sangat nyata sekali nilai-nilai universal ajaran Islam yang menjadi unsur utama. Sebab, nilai-nilai universal ajaran Islam lah yang memungkinkan nilai keindonesiaan dan nilai kemodernan mendapatkan tempat dan ruang di dalam Islam, atau bisa juga dikatakan, dalam Islam lah nilai-nilai keindonesiaan dan nilai-nilai kemodernan dapat ditemukan⁵. Oleh karenanya sangat logis bila kemudian dalam bangunan pemikiran Nurcholish sangat nyata kaitan erat antara keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan.

Atas dasar kesejajaran keislaman dengan keindonesiaan ini, Nurcholish mengabsahkan pandangan yang menganggap perlu interpretasi ajaran-ajaran universal Islam untuk bisa memenuhi tuntutan-tuntutan nyata

² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm,132.

³ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 198.

⁴ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1997), Hlm. 58-60

⁵ Pemikiran Nurcholish ini dapat disimpulkan dalam bukunya, *Islam Doktrin Dan Peradaban*.

Indonesia, atau dengan kata lain perlunya kontekstualisasi ajaran Islam⁶, dimana sebagai landasannya dapat dipertimbangkan QS. Ibrahim/14: 4, tentang pengutusan seorang Rasul dengan bahasa kaumnya, pendapat Nurcholish tersebut, lengkapnya sebagai berikut:

“Kalau kita kaji lebih lanjut, penglihatan yang mensejajarkan keindonesiaan dengan keislaman mengisyaratkan pengakuan akan absahnya pandangan yang melihat perlunya membuat interpretasi-jika bukan adaptasi-ajaran-ajaran universal Islam untuk bisa memenuhi tuntutan-tuntutan nyata Indonesia. Dalam kaitan ini, patut kita renungkan makna penegasan dalam al-Qur’an bahwa Tuhan tidak pernah mengutus seorang Rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya (QS. Ibrahim/14:4). Dan agaknya bahasa yang dimaksud di sini bukan hanya dalam batasan linguistis, tetapi mencakup segi-segi kultural yang membuat seorang Utusan Tuhan bisa berkomunikasi dengan rakyatnya⁷.

Oleh karena itu, lebih lanjut menurutnya, Muslim Indonesia, setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga harus meyakini adanya hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kita kini dan di sini, sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutannya.⁸

Apalagi, menurut Nurcholish, secara teknis, untuk melakukan kontekstualisasi atau pribumisasi ajaran Islam perangkatnya telah tersedia dalam ilmu Ushul al-Fiqh, yang memungkinkan terjadinya akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal, lewat saluran kaidah Ushul al-Fiqh yang berbunyi, “Adat itu dihukumkan” (*al-‘Adah muhakkamah*), atau, lebih lengkapnya, “Adat adalah syari’ah yang dihukumkan” (*al-‘Adah Syari’ah*

⁶ Pandangan Nurcholish yang menganggap urgen usaha pengembangan Islam keindonesiaan, didasarkan pada realitas bangsa Indonesia yang sangat khas, terutama tingkat pluralitasnya yang begitu tinggi, sehingga diperlukan pendekatan dengan strategi yang matang, dimana setiap langkah melaksanakan ajaran Islam di Indonesia harus memperhitungkan kondisi sosial budaya yang ciri utamanya adalah pertumbuhan dan perkembangan. Dimana ide Pertumbuhan dan perkembangan ini yang terefleksikan dalam berbagai ide tentang bagaimana melaksanakan ajaran agama dalam masyarakat. Ini terkait dengan masalah kesadaran historis, yaitu kesadaran bahwa segala sesuatu mengenai tatanan hidup manusia ada sangkut pautnya dengan perbedaan zaman dan tempat (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxvii-ixviii)

⁷ Nurcholish, *Tradisi Islam*, Hlm, 60.

⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxxiii.

muhakkamah). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam⁹.

Dari asumsi-asumsi yang dibuatnya ini kemudian tercetus gagasan untuk mengadopsikan nomenklatur Islam ke pada persoalan dan wacana keindonesiaan, sekaligus juga sebagai kontekstualisasi ajaran Islam. Seperti masalah idiologi Pancasila yang masih dipandang kontroversial oleh umat Islam Indonesia yang masih memandang hanya Islamlah idiologi kaum Muslim. Untuk meredam atau mendinginkan dan terutama mengkopromikan dua arus yang seolah bertentangan tersebut, Nurcholish berusaha memberi pengertian umat Islam agar dapat menerima Pancasila sebagai idiologi negara, dengan penjelasan-penjelasan yang menggunakan nomenklatur Islam atau al-Qur'an.

Pancasila atau sila-sila Pancasila, ungkap Nurcholish, itu tidak lain ajaran Islam yang dibahasakan dengan nomenklatur dan dikontekstualisasikan dengan kondisi sosial-budaya Indonesia. Nurcholish menjelaskan:

Jika kita batasi hanya pada perumusan nilai-nilai Pancasila saja, maka unsur-unsur Islam itu akan segera tampak dalam konsep-konsep tentang adil, adab, rakyat, hikmat, musyawarah, dan wakil. Lebih dari itu; dapat disebutkan bahwa rumusan sila keempat Pancasila itu sangat mirip dengan ungkapan dalam bahasa Arab yang sering dijadikan dalil dan pegangan oleh para ulama, *ra'sul hikmah al-masyurah* (pangkal kebijaksanaan ialah musyawarah)¹⁰.

Selanjutnya, bila dilihat dari aspek peran dan fungsi Pancasila bagi bangsa Indonesia yang plural ini, Pancasila berperan sebagai kalimatun sawa (*titik temu, common platform*)¹¹. Secara meyakinkan Nurcholish kemudian menjelaskan, bahwa sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, itu sepadan dengan ajaran tauhid para Nabi yang sekaligus menjadi titik temu (*common platform, kalimatun sawa*) agama-agama:

“Pendeknya, Ketuhanan Yang Maha Esa itulah yang secara mutlak memberi arti bagi Pancasila dan sila apa pun dalam kehidupan manusia. Sebab, seperti yang dikatakan oleh Gardner di atas, Ketuhanan Yang Maha Esa itulah yang mendasari dimensi-dimensi moral yang menopang setiap peradaban manusia. Dan Ketuhanan Yang Maha Esa, atau tauhid, itulah yang menjadi sentral dan inti sari

⁹ Nurcholish, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 550.

¹⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodeman*, Hlm, 69.

¹¹ Nurcholish Madjid, “Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience”, dalam *Studia Isamika* vol. I, no. 1 (April-Juni), 1994, Hlm, 63.

dari agama-agama yang dibawa oleh para Nabi, semenjak Nabi pertama sampai nabi terakhir (Muhammad s.a.w). Demikianlah dikatakan dalam Al-Qur'an, QS. al-Anbiya'/21:25¹².

Sedangkan Pancasila secara keseluruhan sepadan dengan Piagam Madinah yang merupakan titik temu antar berbagai komunitas kemasyarakatan, yang sekaligus juga merupakan institusionalisasi dan legalisasi hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok yang bersangkutan:

Membandingkan Pancasila/UUD 45 Indonesia dengan Piagam Madinah tidak hanya mengisyaratkan kesejajaran pola penerimaan kelompok-kelompok bersangkutan akan nilai-nilai kesepakatan itu. Tetapi juga mengimplikasikan adanya hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok bersangkutan yang bisa disejajarkan¹³.

Formulasi kompromisasi Pancasila dengan Islam yang digagas oleh Nurcholish ini menunjukkan tingginya perhatian Nurcholish terhadap tumbuhnya pola hubungan di antara sesama warga negara Indonesia yang berbeda latar belakang baik agama, etnis, ideologi politik dan kultur dalam suasana yang diwarnai saling menghormati dan dalam kesejajaran.

Gagasan pemikiran Islam Nurcholish lainnya yang menggambarkan upaya kontekstualisasi Islam dengan nilai keindonesiaan, yang sekaligus mencerminkan teologi keindonesiaannya, adalah soal terjemahan kalimat *lailaha illallah* menjadi "tiada tuhan selain Tuhan"¹⁴, terjemahan yang terdengar asing dan kontroversial bagi umat Islam Indonesia yang terbiasa dengan terjemahan "tiada tuhan selain Allah".

Nurcholish menganggap terjemahan tiada tuhan selain Tuhan itu adalah absah, hanya masalah bahasa saja, sedang hakikatnya sama. Sebab bila Tuhan itu hanya boleh disebut dengan Allah, maka bagaimana dengan nabi-nabi terdahulu yang tidak berbahasa Arab. Nabi Musa dulu, misalnya, menyembah siapa. Dalam al-Qur'an memang disebut menyembah Allah, tapi dia sendiri tidak menyebut dengan Allah, tapi Yahweh, Jehova. Apalagi terjemahan seperti ini, menurut Nurcholish, bukan yang pertama kali, Buya Hamka misalnya menyebut, bahwa dulu di semenanjung Melayu orang menyebut Allah Ta'ala disalin dengan bahasa Melayu dengan Dewata Mulia Raya. Tidak ada ulama-ulama yang membantah, baik ketika mulai menyalin

¹² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 178.

¹³ Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1999), Hlm, 72.

¹⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, li.

ke dalam bahasa Melayu maupun sampai kini. Dan bila terjemahan seperti ini ditolak implikasinya ada kaitanya dengan Pancasila. Karena unsur penolakan sebagian orang terhadap Pancasila, dan mereka menganggap bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila itu bukan tauhid, karena disebut Tuhan, bukan Allah¹⁵. Di sini, lagi-lagi semangat inklusivisme dan atau pluralisme Nurcholish sangat mewarnai dan mendominasi pemikiran-pemikiran teologinya. Dan memang semangat inilah yang menjadi perekat dari bangunan pemikiran teologinya.

B. Karakteristik Kemodernan

Corak pemikiran Islam Nurcholish lainnya adalah kemodernan. Pemikiran Nurcholish pada wilayah ini dilatarbelakangi oleh keinginannya memperlihatkan bahwa Islam tidak hanya tidak bertentangan dengan isu-isu modernitas, tetapi juga mengandung nilai-nilai yang mendukung modernisasi itu sendiri. Bahkan lebih dari itu, ia ingin memperlihatkan bahwa Islam, pada dirinya sendiri, secara inheren dan aslinya adalah agama yang “selalu modern”¹⁶. Paling tidak upaya Nurcholish itu dimaksudkan, memberi

¹⁵ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm, 261-265.

¹⁶ M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi”, Hlm, 27. Untuk menunjukkan kemodernan Islam sejak awal kemunculannya, Nurcholish mengutip pendapat Robert N. Bellah:

Tidak lagi dapat dipersoalkan bahwa di bawah (Nabi) Muhammad masyarakat Arab telah membuat lompatan jauh ke depan dalam kecanggihan sosial dan kapasitas politik. Tatkala struktur yang telah terbentuk dikembangkan oleh para Khalifah pertama untuk menyediakan prinsip penyusunan suatu emperium dunia, hasilnya sesuatu yang untuk masa dan tempatnya sangat modern. Ia modern dalam hal tingginya tingkat komitmen, keterlibatan dan partisipasi yang diharapkan dari kalangan masyarakat jelata sebagai anggota masyarakat. Ia modern dalam hal keterbukaan kedudukan kepemimpinannya untuk dinilai kemampuan mereka menurut landasan-landasan universalistis dan dilambangkan dalam upaya melembagakan kepemimpinan yang tidak bersifat turun temurun. Meskipun pada saat-saat yang paling dini muncul hambatan-hambatan tertentu yang menghalangi masyarakat untuk sepenuhnya melaksanakan prinsip-prinsip tersebut, namun masyarakat telah melaksanakan sedemikian cukup dekatnya untuk menampilkan suatu model bagi susunan masyarakat nasional modern yang lebih baik daripada yang dapat dibayangkan. Upaya orang Muslim modern untuk melukiskan masyarakat dini tersebut sebagai contoh sesungguhnya nasionalisme partisipatif dan egaliter sama sekali bukanlah pemalsuan idiologis yang tidak historis. Dari satu segi, kegagalan masyarakat dini tersebut, dan kembalinya mereka pada prinsip organisasi sosial pra-Islam, merupakan bukti tambahan untuk kemodernan eksperimen dini tersebut. Eksperimen itu terlalu modern untuk bisa berhasil. Belum ada prasarana

landasan teologis, terutama bagi golongan intelektual, agar mampu memberikan responsi-positif terhadap proses modernisasi, tetapi tetap bertolak dan mengacu kepada iman Islam¹⁷.

Kenyataannya, menurut Nurcholish, Modern atau zaman Modern dalam prespektif sejarah, dunia dan umat manusia secara keseluruhan merupakan kelanjutan berbagai hasil usaha (*achievements*) umat manusia sebelumnya. Oleh Karena itu, pertama-tama zaman Modern harus dipandang sebagai kelanjutan wajar dan logis perkembangan kehidupan manusia. Oleh karena zaman Modern itu merupakan suatu kelanjutan logis sejarah, maka modernitas adalah sesuatu yang tak terhindarkan¹⁸. Singkatnya, modernitas dalam pandangan Nurcholish adalah suatu keharusan sejarah yang tak terelakkan dan merupakan keharusan sejarah (*historical necessity*), bukan sebagai sebuah pilihan atau penghadapan¹⁹.

Percikan pemikiran Nurcholish tentang proses modernisasi, tidak lepas dari upayanya dalam menjinakan atau mengadopsikan nilai-nilai yang inheren dengan zaman modern, seperti rasionalisasi, sekularisasi, liberalisasi, dengan ajaran Islam. Tetapi usahanya tersebut ditanggapi secara salah oleh sebagian besar umat Islam Indonesia, sehingga untuk menghindari kesalahpahaman terhadap gagasan dan istilah yang digunakan, dalam tulisannya “Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi”, ia mengingatkan bahwa modernisasi itu bukan westernisasi apalagi westernisme, rasionalisasi bukan rasionalisme, sekularisasi bukan sekularisme dan liberalisasi bukan liberalisme, karena di antara keduanya merupakan dua hal yang berbeda dan masing-masing mengandung implikasi yang berbeda pula. Dan yang paling penting menurut Nurcholish, baik Westernisasi atau westernisme sebagai paham yang membentuk *total way of life* nya bangsa Barat, Rasionalisme sebagai paham yang mengakui kemutlakan rasio, sebagaimana yang dianut orang komunis, atau liberalisme sebagai ajaran sesat yang memandang kemerdekaan mutlak atau tak terbatas, bertentangan dengan ajaran Islam.

sosial yang diperlukan untuk mendukungnya (Dikutip Nurcholish dari Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (Harper and Row: New York, 1970) Hlm, 150-151, dalam Nurcholish Madjid, “Islam dan Negara Islam, Pengalaman Mencari Titik Temu Bagi Masyarakat Majemuk di Indonesia” dalam *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Paramadina: Jakarta, 1995) Hlm, 15-16.

¹⁷ Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi”, Hlm, 29-31.

¹⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 450-451.

¹⁹ M. Syafi'i Anwar, “Sosiologi Pembaruan”, Hlm, 47.

Dengan memberikan arti Modernisasi dengan rasionalisasi. Nurcholish ingin menekankan pentingnya berfikir rasional, sehingga akan terjadi apa yang disebut dengan proses perombakan pola berfikir dan tata kerja lama yang tidak akliah, dan upaya menerapkan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan, sebagai hasil rasio atau pemahaman manusia terhadap hukum-hukum obyektif yang menguasai alam, ideal, material, sehingga alam bertindak menurut kepastian tertentu yang harmonis. Apalagi semangat tersebut sejalan dengan ajaran agama Islam, yang dasarnya adalah:

1. Allah menciptakan seluruh alam ini dengan *haq* (benar), bukan *bathil* (palsu) (QS. al-Nahl/16:3, Shâd/38:27).
2. Dia mengaturnya dengan peraturan Ilahi (sunnatullah) yang menguasai dan pasti (QS. al-A'râf/7:54, al-Furqân/25:2)
3. Sebagai buatan Tuhan Maha Pencipta, alam ini adalah baik, menyenangkan (mendatangkan kebahagiaan duniawi) dan harmonis (QS. al-Anbiyâ'/21:7, al-Mulk/67:3).
4. Manusia diperintah oleh Allah untuk mengamati dan menelaah hukum-hukum yang ada dalam ciptaan-Nya (QS. Yunus/10:101).
5. Allah menciptakan seluruh alam raya untuk kepentingan manusia, kesejahteraan hidup dan kebahagiaannya, sebagai rahmat dari-Nya. Akan tetapi hanya golongan manusia yang berpikir atau berasional saja yang akan mengerti dan kemudian memanfaatkan karunia itu (QS. al-Jâtsiyah 45: 13).
6. Karena ada perintah untuk mempergunakan akal pikiran (rasio) itu, maka Allah melarang segala sesuatu yang menghambat perkembangan pemikiran, yaitu terutama pewarisan kebuta terhadap tradisi-tradisi lama, yang merupakan cara berpikir dan tata kerja generasi sebelumnya (QS. al-Baqarah/2:170, al-Zukhruf/43:22-25)²⁰.

Oleh karena itu, menurut Nurcholish, modernisasi tidak lain perintah Tuhan yang imperatif dan mendasar, dan sebagai konsekuensinya modernisasi adalah suatu keharusan, malah suatu kewajiban bagi seorang Muslim²¹.

Rasionalisasi, yang tekanannya pada penggunaan akal, terutama dalam memahami hukum alam, tanpa diikuti proses sekularisasi, tidak akan pernah terwujud. Sebab bila manusia belum mampu membedakan dan memisahkan antara yang sakral dengan yang profan, yang transenden dengan

²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 172-173

²¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 172-173

yang imanen, dan yang ukhrowi dengan yang duniawi, maka sulit akal manusia mampu bekerja secara aktif dan bebas, karena bila segalanya dianggap sebagai yang transenden, sakral dan ukhrawi, akal tidak mampu menjamahnya. Pemisahan antara yang transenden, sakral, ukhrowi dengan yang imanen, profan, duniawi, inilah yang disebut dengan sekularisasi, atau dalam bahasa Nurcholish, sekularisasi tidak lain sebagai upaya untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk meng-*ukhrowi*-kannya²². Pandangan yang wajar dan menurut apa adanya terhadap dunia ini, bagi seorang Muslim adalah akibat logis dari nilai-nilai Tauhid²³, yang mengajarkan hanya Tuhanlah yang transenden dan sakral secara mutlak. Sedangkan kepada selain Tuhan harus dilakukan desakralisasi. Desakralisasi terhadap seluruh obyek duniawi, moral, maupun material. Dengan begitu desakralisasi juga berarti melakukan liberalisasi ajaran-ajaran Islam dari nilai dan pandangan tradisional yang selama ini telah disalahkaprahi sebagai Islam itu sendiri²⁴. Dengan proses liberalisasi ini, diharapkan umat Islam kembali kepada al-Qur'an dan hadits, dan dengan tetap memperhatikan tuntutan ruang dan waktu, sehingga Islam yang pada dasarnya bersifat inklusif dan pluralis, tidak hanya eksis dalam dunia dan kehidupan yang plural di zaman modern ini, tetapi lebih dari itu dapat memberi kontribusi kepada pluralitas itu sendiri, atau dengan kata lain Islam tidak hanya menerima pluralitas itu sebagai suatu realitas semata, tetapi terlibat aktif dalam pluralitas itu sendiri.

²² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 207.

²³ Nurcholish menjelaskan bahwa kalimat syahadat itu mengandung aspek *negasi* dan *afirmasi*. Arti yang terkandung dalam kalimat “tidak ada Tuhan”, mengandung makna peniadaan (*negation*), dan kedua “malainkan Allah atau Tuhan itu sendiri”, mengandung makna pengukuhan (*affirmation*). Coba perhatikan, Islam, yang mengajarkan tauhid, itu justru memulai dengan ajaran meniadakan sama sekali (istilah Arabnya: *nafyun li jinsi*) suatu tuhan atau *ilaHlm*. Memperhatikan hal ini adalah penting sekali. Dan dalam syahadat itu, kemudian dengan segera disusul dengan pengecualian, bahwa tidak semua tuhan itu tidak ada, kecuali satu, yaitu Tuhan itu sendiri, atau Allah (Allah adalah *ilah* yang telah memperoleh awalan *al* sebagai *definite article*). Jadi, negasi ketuhanan dalam kalimat syahadat adalah negasi terbatas, tidak mutlak. Sebab memang tidak demikian yang dimaksudkan. Yang dimaksudkan ialah membebaskan manusia dari berbagai jenis kepercayaan kepada tuhan-tuhan yang selama ini dianut, kemudian mengukuhkan kepercayaan kepada tuhan yang sebenarnya (Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 223)

²⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 206.

BAB IV

POKOK-POKOK PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID

A. Islam Dan Negara

1. Sekularisasi

Di dalam tulisannya “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam Dan Masalah Integrasi Umat”, Nurcholish Madjid sebelum menjelaskan tentang sekularisasi dimulainya dengan pembahasan tentang kondisi umat Islam saat itu yang semakin pesat perkembangannya, terutama dari segi jumlah pengikutnya (formal), dan dari jumlah itu yang berasal dari kalangan tingkat sosial yang lebih tinggi semakin menunjukkan perhatiannya kepada Islam. Yang menjadi persoalan menurut Nurcholish adalah meningkatnya perhatian dan ketertarikan umat Islam terhadap Islam itu kaitannya dengan besarnya ketertarikan umat Islam kepada partai-partai atau organisasi-organisasi Islam. Bila melihat kenyataan yang berkembang di masyarakat ternyata ketertarikan umat Islam terhadap Islam tidak berbanding lurus dengan ketertarikannya kepada partai politik atau organisasi Islam. Sehingga perumusan sikap mereka kira-kira berbunyi: Islam, Yes, Partai Islam, no!¹

Ungkapan Islam, Yes, Partai Islam, no itu sesungguhnya merupakan landasan atau lebih tepat pintu masuk Nurcholish menuju himbauannya tentang sekularisasi. Dengan ungkapan itu Nurcholish mau mengatakan kepada bangsa ini atau tepatnya kepada sekelompok umat Islam yang masih ngotot memperjuangkan Islam melalui saluran politik formal yang bertujuan menegakkan hukum Islam secara formal di Indonesia. Upaya-upaya yang demikian menurutnya hanya sia-sia belaka, sebab bila melihat perkembangan masyarakat Islam, mereka sudah tidak tertarik dengan bentuk-bentuk

¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm. 204-205.

perjuangan Islam yang bersifat formal. Jika bentuk perjuangan Islam formal ini terus dilanjutkan justru akan berakibat tidak baik terhadap perkembangan Islam yang mulai meningkat pesat. Agar minat umat Islam terhadap Islam yang semakin berkembang ini tidak tergerus dan malah surut, maka kita harus mulai membedakan mana yang Islam itu sendiri, dan mana yang merupakan ekspresi lahiriah dari Islam sebagai bentuk dari pemahaman dan pengamalan umatnya terhadap Islam. Islam itulah yang sakral sedangkan ekspresi lahiriah Islam sebagai hasil pemahaman dan pengamalan umatnya terhadap Islam itu tidak sakral. Contoh dari ekspresi lahiriah Islam itu contohnya ialah partai Islam. Jadi, partai Islam itu tidak identik dengan Islam, sehingga partai Islam tidak boleh disakralkan. Jelas sekali bahwa Nurcholish dengan ungkapannya itu hendak mengantarkan umat Islam kepada gagasan sekularisasi.

Gagasan sekularisasi Nurcholish sebenarnya berangkat dari kesadarannya untuk memodernkan umat Islam dan bangsa Indonesia secara keseluruhan. Namun, saat yang sama sebenarnya gagasan modernisasinya itu juga sebagai respons atas kebijakan pembangunan yang dicanangkan Orde Baru. Terlepas dari semuanya, bagi Nurcholish, gagasannya tentang proses modernisasi itu, sebagai bentuk ikhtiarnya menjinakan atau mengadopsikan nilai-nilai yang inheren dalam zaman modern, seperti rasionalisasi, sekularisasi, liberalisasi, dengan ajaran Islam.

Upaya modernisasi yang dicanangkan dan digagas Nurcholish tersebut ternyata ditanggapi secara berbeda oleh sebagian besar umat Islam Indonesia. Untuk menghindari kesalahpahaman terhadap gagasan dan istilah yang digunakannya itu, Nurcholish dalam tulisannya “Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi”, ia mengingatkan bahwa modernisasi itu bukan westernisasi apalagi westernisme, kemudian rasionalisasi bukan rasionalisme, sekularisasi bukan sekularisme dan liberalisasi bukan liberalisme, karena di antara kedua istilah tersebut merupakan dua hal yang berbeda dan masing-masing mengandung implikasi yang berbeda pula. Dan yang paling penting menurut Nurcholish, baik Westernisasi atau westernisme sebagai paham yang membentuk *total way of life*-nya bangsa Barat, Rasionalisme sebagai paham yang mengakui kemutlakan rasio, sebagaimana yang dianut orang komunis, atau liberalisme sebagai ajaran sesat yang memandang kemerdekaan mutlak atau tak terbatas, bertentangan dengan ajaran Islam.

Dengan memberikan arti modernisasi dengan rasionalisasi. Nurcholish ingin menekankan pentingnya berfikir rasional, sehingga akan

terjadi apa yang disebut dengan proses perombakan pola berfikir dan tata kerja lama yang tidak akliah, dan upaya menerapkan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan, sebagai hasil rasio atau pemahaman manusia terhadap hukum-hukum obyektif yang menguasai alam, ideal, material, sehingga alam bertindak menurut kepastian tertentu yang harmonis. Apalagi semangat tersebut sejalan dengan ajaran agama Islam, yang dasarnya adalah:

1. Allah menciptakan seluruh alam ini dengan *haq* (benar), bukan *bathil* (palsu) (QS. al-Nahl/16:3, Shâd/38:27).
2. Dia mengaturnya dengan peraturan Ilahi (*sunnatullah*) yang menguasai dan pasti (QS. al-A'râf/7:54, al-Furqân/25:2)
3. Sebagai buatan Tuhan Maha Pencipta, alam ini adalah baik, menyenangkan (mendatangkan kebahagiaan duniawi) dan harmonis (QS. al-Anbiyâ'/21:7, al-Mulk/67:3).
4. Manusia diperintah oleh Allah untuk mengamati dan menelaah hukum-hukum yang ada dalam ciptaan-Nya (QS. Yunus/10:101).
5. Allah menciptakan seluruh alam raya untuk kepentingan manusia, kesejahteraan hidup dan kebahagiaannya, sebagai rahmat dari-Nya. Akan tetapi hanya golongan manusia yang berpikir atau berasional saja yang akan mengerti dan kemudian memanfaatkan karunia itu (QS. al-Jâtsiyah 45: 13).
6. Karena ada perintah untuk mempergunakan akal pikiran (rasio) itu, maka Allah melarang segala sesuatu yang menghambat perkembangan pemikiran, yaitu terutama pewarisan membuta terhadap tradisi-tradisi lama, yang merupakan cara berpikir dan tata kerja generasi sebelumnya (QS. al-Baqarah/2:170, al-Zukhruf/43:22-25)².

Oleh karena itu, menurut Nurcholish, modernisasi tidak lain perintah Tuhan yang imperatif dan mendasar, dan sebagai konsekuensinya modernisasi adalah suatu keharusan, malah suatu kewajiban bagi seorang Muslim³.

Rasionalisasi, yang tekanannya pada penggunaan akal, terutama dalam memahami hukum alam, tanpa diikuti proses sekularisasi, tidak akan pernah terwujud. Sebab bila manusia belum mampu membedakan dan memisahkan antara yang sakral dengan yang profan, yang transenden dengan yang imanen, dan yang ukhrowi dengan yang duniawi, maka sulit akal manusia mampu bekerja secara aktif dan bebas, karena bila segalanya

² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 172-173

³ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 172-173

dianggap sebagai yang transenden, sakral dan ukhrawi, akal tidak mampu menjamahnya. Pemisahan antara yang transenden, sakral, ukhrowi dengan yang imanen, profan, duniawi, inilah yang disebut dengan sekularisasi, atau dalam bahasa Nurcholish, sekularisasi tidak lain sebagai upaya untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk meng-*ukhrowi*-kannya⁴. Pandangan yang wajar dan menurut apa adanya terhadap dunia ini, bagi seorang Muslim adalah akibat logis dari nilai-nilai Tauhid, yang mengajarkan hanya Tuhanlah yang transenden dan sakral secara mutlak. Sedangkan kepada selain Tuhan harus dilakukan desakralisasi. Desakralisasi terhadap seluruh obyek duniawi, moral, maupun material. Dengan begitu desakralisasi juga berarti melakukan liberalisasi ajaran-ajaran Islam dari nilai dan pandangan tradisional yang selama ini telah disalahkaptah sebagai Islam itu sendiri⁵. Semangat liberalisasi ajaran Islam sebenarnya secara nyata dan tegas diungkapkan oleh kalimat tauhid sendiri. Nurcholish menjelaskan bahwa kalimat syahadat itu mengandung aspek *negasi* dan *afirmasi*. Arti yang terkandung dalam kalimat “tidak ada Tuhan”, mengandung makna peniadaan (*negation*), dan kedua “malainkan Allah atau Tuhan itu sendiri”, mengandung makna pengukuhan (*affirmation*). Coba perhatikan, Islam, yang mengajarkan tauhid, itu justru memulai dengan ajaran meniadakan sama sekali (istilah Arabnya: *nafyun li jinsi*) suatu tuhan atau *ilah*, Memperhatikan hal ini adalah penting sekali. Dan dalam syahadat itu, kemudian dengan segera disusul dengan pengecualian, bahwa tidak semua tuhan itu tidak ada, kecuali satu, yaitu Tuhan itu sendiri, atau Allah (Allah adalah *ilah* yang telah memperoleh awalan *al* sebagai *definite article*). Jadi, negasi ketuhanan dalam kalimat syahadat adalah negasi terbatas, tidak mutlak. Sebab memang tidak demikian yang dimaksudkan. Yang dimaksudkan ialah membebaskan manusia dari berbagai jenis kepercayaan kepada tuhan-tuhan yang selama ini dianut, kemudian mengukuhkan kepercayaan kepada tuhan yang sebenarnya⁶.

Gagasan sekularisasi Nurcholish ini memang tidak dimaksudkan sebagai sekularisme, karena baginya yang terakhir ini merupakan paham yang tertutup, suatu sistem ideologi sendiri dan lepas dari agama. Inti sekularisme ialah penolakan adanya kehidupan selain kehidupan duniawi ini. Dimana

⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 207.

⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 206.

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 223.

dalam perspektif Islam sekularisme itu adalah perwujudan modern dari paham *dahriyyah*, seperti diisyaratkan dalam al-Qur'an, surah al-Jatsiyah, ayat 24: "Mereka berkata, 'tiada sesuatu kecuali hidup duniaawi kita saja—kita mati dan kita hidup—dan tidak ada yang membinasakan kita kecuali masa.' Tapi mereka sebenarnya tidak mempunyai pengetahuan yang pasti tentang hal itu. Mereka hanyalah menduga-duga saja." Jadi jelas, sekularisme tidak sejalan dengan agama, khususnya agama Islam⁷.

Di sini Nurcholish tidak sedang bicara sekularisasi dalam pengertian filosofis, namun ia sedang menjelaskan sekularisasi dalam pengertian sosiologis. Dalam pengertian yang terakhir ini sekularisasi dipandang sebagai proses sosial politik menuju sekularisme, dengan implikasi paling kuat ide pemisahan (total) agama dari negara. Pengertian ini bukanlah satu-satunya, karena Talcott Parsons lebih banyak mengisyaratkan kepada pengertian pembebasan masyarakat dari belenggu takhayul dari beberapa aspek kehidupannya, dan hal ini tidak berarti penghapusan orientasi keagamaan dalam norma-norma dan nilai kemasyarakatan itu. Bahkan, proses pembebasan dari takhayul itu bisa semata-mata terjadi karena dorongan, atau merupakan kelanjutan logis dari suatu bentuk orientasi keagamaan, khususnya monotheisme⁸.

Pengertian sekularisasi yang terakhir inilah yang kemudian dijalankan oleh Nurcholish Madjid. Sekularisasi dalam pengertian sosiologis ini berarti pembebasan dari sikap penyucian yang tidak pada tempatnya. Karena itu ia mengandung makna desakralisasi, yaitu pencopotan ketabuan dan kesakralan dari obyek-obyek yang semestinya tidak tabu dan tidak sakral. Jika hal ini diproyeksikan kepada situasi modern Islam sekarang, maka sekularisasi ini dapat mengambil bentuk pemberantasan *bid'ah*, *khurafat* dan praktek syirik lainnya, yang kesemuanya itu berlangsung di bawah semboyan kembali kepada Kitab dan Sunnah dalam usaha memurnikan agama. Nah, konsep sekularisasi yang demikian ini menurut Nurcholish adalah konsekuensi dari *tauhid*. Tauhid sendiri menghendaki pengerahan setiap kegiatan hidup untuk Tuhan, demi ridha-Nya. Dalam bentuknya yang seperti ini, menurut Nurcholish, sekularisasi sebetulnya adalah sakralisasi kegiatan manusia itu sendiri. Dan itu memang benar, karena memang dalam sekularisasi itu terjadi pengalihan sakralisasi obyek alam ciptaan (mahluk) ke Tuhan Yang Maha Esa. Jadi, hanya Tuhan yang sakral, maka seluruh kegiatan, untuk

⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 257-258.

⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 258.

mendapatkan maknanya yang hakiki, harus hanya ditujukan kepada-Nya semata, dengan implikasi orientasi kegiatan demi Kebenaran (*al-Haq*), secara tulus dan ikhlas⁹.

Dari pemaparan di atas sudah demikian jelas bahwa gagasan Nurcholish tentang sekularisasi itu bukan dimaksudkan sebagai sekularisme. Malahan gagasannya itu sangat memperhatikan nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam, dan lebih dari itu, bahwa gagasan Nurcholish itu beranjak dari ajaran tauhid Islam dengan tujuan agar umat Islam mengamalkan dan menjalankan Islam sesuai nilai tauhid itu. Tetapi ajakannya ini tidak dimaksudkan kepada formalisasi ajaran Islam dalam kehidupan bernegara. Tujuan yang dikehendaki Nurcholish adalah membangun bangsa Indonesia yang berbasis moralitas agama. Dan moralitas itu bukan dalam bentuk legal-formal penerapan hukum agama apalagi secara khusus hanya hukum Islam. Bangunan moralitas itu terbentuk dari kesadaran pribadi pemeluk agama terhadap agamanya masing-masing, bukan karena ada tatanan formal di luar diri pemeluk agama itu.

Pandangan Nurcholish itu mendapat penegasan dari koleganya Dawam Rahardjo. Menurutnya, memang sejak semula Cak Nur sudah menolak sekularisme. Karena menurut Cak Nur, suatu bangsa harus dibangun berdasarkan landasan moral yang kuat. Landasan moral dari peradaban-peradaban besar dunia, selalu bersumber pada ajaran suatu agama. Namun Cak Nur tidak memiliki paham negara agama atau Teokrasi¹⁰. Paham Ketuhanan Yang Maha Esa itu diambilnya dari Pancasila. Jadi Indonesia bukan negara sekuler, bukan pula teokrasi, tetapi negara yang berlandaskan ajaran moral. Dalam UUD 1945 pasal 29 ayat 1 disebut bahwa dasar negara Indonesia adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Tetapi pagi-pagi Cak Nur sudah memperingatkan bahwa paham Ketuhanan Yang Maha Esa itu harus dipertegas dengan pasal mengenai kebebasan beragama bagi seluruh warga negara. Artinya, negara tidak mendasarkan diri pada ajaran suatu

⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 259.

¹⁰ Di dalam suratnya yang ditujukan kepada M. Roem sebagai tanggapannya atas tulisan M. Roem yang dimuat oleh Panjimas yang berjudul "Tidak Ada Negara Islam", Nurcholish mengamini atau menyetujui pandangan seniornya itu bahwa tidak ada negara Islam. Percakapan antara Nurcholish Madjid dan M. Roem ini bisa dilihat dalam, Agus Edi Santoso (peny.), *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Noercholish Madjid*, (Jakarta: Djambatan, 1997).

agama apa pun, termasuk Islam yang merupakan agama mayoritas di Indonesia¹¹.

Nurcholish lebih mendukung gagasan negara berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa tanpa bentuk formalisasi satu agama apa pun, karena dengan negara Ketuhanan Yang Maha Esa maka akan dapat diwujudkan cita-cita Islam baik yang berdimensi keimanan yang berujung pada peningkatan ibadah kepada Tuhan yang berdampak dalam penyempurnaan budi luhur, maupun yang berdimensi keilmuan atau ilmiah yang bersifat rasional-empiris yang menghasilkan konsep-konsep amal saleh. Sedangkan konsep negara Islam itu sendiri dalam pandangan Nurcholish hanya sebagai bentuk apologi umat Islam. Ada dua sebab mengapa umat Islam di dunia umumnya dan di Indonesia khususnya melakukan apologi dalam pemikiran mereka. *Pertama*, sikap defensifnya terhadap ideologi-ideologi Barat (modern), seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan sebagainya, yang merupakan pemikiran yang bersifat totaliter. Sebagai tanggapan terhadap invansi ideologi itu umat Islam menjawab dengan konsep *al-Din* yang mencakup kesatuan agama dan negara. Karenanya konsep tersebut, tidak didasarkan pada kajian ilmiah, hanya merupakan apologia yang ilusif saja. *Kedua*, paham legalisme yang dihasilkan oleh pendekatan fikihisme, sehingga negara dinilai sebagai susunan hukum yang disebut syariat. Padahal kajian-kajian fikih di zaman modern ini telah kehilangan relevansinya terhadap persoalan-persoalan masyarakat yang senantiasa berubah. Negara misalnya, adalah suatu gejala yang berdimensi rasional objektif, sedangkan agama bersifat spiritual yang bersifat pribadi. Keduanya memang berkaitan, namun harus tetap dibedakan. Jika negara ikut mengatur kepercayaan, maka hal ini tidak sesuai dengan ajaran Islam sendiri yang tidak mengenal otoritas keagamaan (*la rahbaniyyah fi al-Islam*), tak ada otoritas kependetaan atau keulamaan dalam Islam¹².

Jadi, dalam pandangan Nurcholish apa yang dikehendaki Islam tentang tatanan sosial-politik atau negara dan pemerintahan ialah apa yang dikehendaki oleh ide-ide modern tentang negara dan pemerintahan itu, yang pokok pangkalnya ialah, menurut peristilahan kontemporer, egalitarianisme,

¹¹ Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan Dan Kebangsaan*, cet. ke-1 (Jakarta: Kencana, 2010), Hlm. 107.

¹² Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan Dan Kebangsaan*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana, 2010, Hlm.108-109.

demokrasi, partisipasi, dan keadilan sosial¹³. Apalagi menurut Nurcholish sendiri istilah “negara Islam” tidak pernah dikenal dalam sejarah Islam. Buktinya, Nabi Muhammad sendiri baru dimakamkan tiga hari berikutnya. Kejadian itu, menurutnya disebabkan karena penggantinya tidak jelas. Pola suksesi tidak jelas. Dampak dari keadaan itu adalah ketidakjelasan. “Itu menunjukkan bahwa masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam,” dan gagasan negara Islam sendiri hanya merupakan kecenderungan apologetis¹⁴. Dalam penjelasannya yang lain ia mengatakan bahwa wacana negara Islam itu lebih sebagai akibat terjadinya benturan antara Islam dan Barat Kristen terutama pada masa modern dimana Barat dalam posisi yang dominan dari umat Islam:

Sesungguhnya, secara umum, keterkaitan antara agama dan negara, di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi hanya khas Islam. Pembicaraan hubungan agama dan negara dalam Islam selalu terjadi dalam suasana yang stigmatis. Ini disebabkan, *pertama*, hubungan agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan sepanjang sejarah umat manusia. *Kedua*, sepanjang sejarah, hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan. Dimulai dengan ekspansi militer-politik Islam klasik yang sebagian besar atas kerugian Kristen (hampir seluruh Timur Tengah adalah dahulunya kawasan Kristen, malah pusatnya) dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel (ibukota Eropa dan dunia Kristen saat itu), kemudian perang saling yang kalah-menang silih berganti namun akhirnya dimenangkan oleh Islam, lalu berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis-kolonialis dengan dunia Islam sebagai yang paling dirugikan. Disebabkan oleh hubungan antara Dunia Islam dan Barat yang traumatik tersebut, lebih-lebih lagi karena dalam fasenya yang terakhir Dunia Islam dalam posisi “kalah”, maka pembicaraan tentang Islam berkenaan dengan pandangannya tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi Barat sebagai “musuh”¹⁵.

¹³ Nurcholish Madjid, “Agama Dan Negara dalam Islam Telaah Atas Fiqh Siyasy Sunni”, Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadian, 1994), Hlm. 594.

¹⁴ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, Hlm. 186.

¹⁵ Nurcholish Madjid, “Agama Dan Negara dalam Islam Telaah Atas Fiqh Siyasy Sunni”, Hlm. 588-589.

Negera Islam menurut Nurcholish bukanlah istilah yang sejak dari awal sejarah Islam sudah ada, karena tidak ada penggunaan istilah itu dalam pengalaman pemerintahan umat Islam. Memang pernah ada dalam sejarah Islam negara yang penunjang tegaknya negara itu umat Islam, seperti negara Umawiyah, 'Abbasiyah. Tetapi negara itu atau lebih tepatnya rezim itu tidak pernah menyebut dirinya sebagai negara Islam, tetapi dinasti atau kerajaan Umawiyah atau 'Abbasiyah. Sama saja dengan tidak adanya sebutan kerajaan Hindu Majapahit, tapi Majapahit saja, walaupun didirikan oleh orang Hindu dengan etika Hindu. Bahkan negara Arab dan Mesir modern pun tak menggunakan negara Islam, karena Islam bagi kedua warga negara tersebut sudah *taken for granted*. Sedangkan untuk kasus Pakistan itu memiliki latarbelakang tersendiri dimana penggunaan negara Islam lebih sebagai jawaban atas kebutuhan. Dimana setelah India merdeka dari Inggris maka masyarakat Muslim membutuhkan negara sendiri yang terpisah dari India untuk mengayomi aspirasi umat Islam saat itu, maka berdirilah negara Pakistan yang disebut sebagai negara Islam. Islam disini dipakai lebih sebagai wujud identifikasi nasional yang mencerminkan warga negara Pakistan yang mayoritas beragama Islam. Jadi, menurut Nurcholish, konsep negara Islam adalah gejala modern¹⁶.

Dengan demikian, gagasan penyatuan agama negara itu tidak ada landasannya baik dalam ajaran Islam sendiri maupun dalam sejarah Islam klasik, sedangkan gagasan sekularisasi ada landasan teologisnya dalam Islam, yakni terkandung dalam kalimat tauhid. Oleh sebab itu maka proses sekularisasi dan liberalisasi itu suatu keharusan bagi umat Islam bila mengacu pada kalimat tauhid yang diyakini umat Islam sebagai syarat bagi keimanan dan keislaman seseorang. Dalam konteks beragama semangat sekularisasi diwujudkan dalam bentuk kembali kepada al-Qur'an dan hadits di satu sisi, dan di sisi lain bahwa umat Islam harus secara wajar memandang realitas selain al-Qur'an dan hadits sebagai bernilai profan dan merupakan bentuk kehidupan duniawiah semata. Sehingga, ketika kita kembali kepada al-Qur'an dan hadits maka al-Qur'an dan hadits itu harus dipahami dalam semangat zaman bukan menurut pandangan seorang Muslim atas al-Qur'an dan hadits di masa lalu. Akan tetapi, dengan tetap memperhatikan tuntutan ruang dan waktu, sehingga Islam yang pada dasarnya bersifat inklusif dan pluralis, tidak hanya eksis dalam dunia dan kehidupan yang plural di zaman modern ini, tetapi lebih dari itu dapat memberi kontribusi kepada pluralitas itu sendiri,

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm. 157-158.

atau dengan kata lain Islam tidak hanya menerima pluralitas itu sebagai suatu realitas semata, tetapi terlibat aktif dalam pluralitas itu sendiri.

Sedangkan dalam konteks bernegara, semangat sekularisasi ini harus diwujudkan dalam bentuk pemisahan kewenangan keagamaan dengan kewenangan kenegaraan. Dimana agama tidak boleh mencampuri wilayah negara secara langsung dalam bentuk formalisasi hukum, dan negara pun tidak boleh mencampuri urusan agama warga negaranya, karena kehidupan keberagamaan itu urusan privat yang bukan menjadi wilayah kewenangan negara. Tugas negara terhadap kehidupan keberagamaan warganya hanya sebatas memastikan dan menjamin warga negaranya memiliki kebebasan dalam meyakini dan menjalankan agamanya.

2. Demokrasi

Diibaratkan seperti barang, maka, menurut Nurcholish, demokrasi itu merupakan barang antik untuk bangsa Indonesia. Pada saat mempersiapkan proklamasi kemerdekaan Indonesia dan selepas mengumandangkan proklamasi, demokrasi menjadi bahan perdebatan sengit antara pendiri republik. Masyarakat mengenal betul dengan jargon-jargon mereka: “dewan”, “perwakilan”, “rakyat”, “majelis”, “musyawarah”, “mufakat” dan seterusnya. Tetapi sebenarnya tidak dapat diyakini bahwa masyarakat benar-benar mengerti maksudnya, apalagi dapat menampilkan demokrasi dalam prilakunya¹⁷.

Begitu antiknya, menurut Nurcholish, demokrasi ini demikian menarik sehingga terkadang ada tarik menarik dan perebutan atas makna demokrasi itu. Misalnya kasus Bung Karno. Dengan kemampuan retorikanya yang hebat itu, dia adalah juga membela demokrasi yang bersemangat. Namun, sungguh ironis, dia jatuh karena tuduhan sebagai seorang diktator yang membiarkan terjadinya kultus individu terhadap dirinya. Dan karena punya pandangan sendiri tentang apa itu demokrasi, dia acapkali menuding para pengklaim demokrasi yang lain sebagai tidak lebih daripada kaki tangan “Nekolim”. Para pemimpin Masyumi, misalnya, sangat menderita oleh tuduhan semacam itu. Bahwa mereka kaki tangan “Nekolim”, terasa sungguh mustahil, mengingat peran positif mereka yang cukup besar dalam ikut meletakkan batu pertama fondasi kemerdekaan Indonesia. Tetapi memang

¹⁷ Nurcholish Madjid, *PintuPintu Menuju Tuhan*, cet. ke-2 (Jakarta: Paramadina, 1995), Hlm. 256. Lihat juga, Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Edisi Digital (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), Jilid I, Hlm. 495.

para pemimpin Masyumi saat itu, bersama dengan mereka dari PSI, Parkindo, dan Partai Katolik, adalah tokoh-tokoh yang banyak menggunakan jargon-jargon politik modern (Barat). Ini tentu menjadi hak mereka, dan dapat dibenarkan, karena mereka barisan pertama warga Indonesia yang berpendidikan modern (Belanda) dan merupakan “*The Indonesian first-rate intellectuals*”¹⁸.

Tapi yang pasti, bagi Nurcholish, bahwa apapun yang telah ditampilkan oleh para pendiri bangsa ini, mereka semua sepakat bahwa negara kita ini adalah negara demokrasi dan yang juga menjadi cita-cita kita semua, karena itu tentu tidak perlu dipersoalkan lagi. Namun yang jelas bahwa demokrasi itu adalah katagori yang dinamis. Ia senantiasa bergerak atau berubah, kadang-kadang negatif (mundur), kadang-kadang positif (berkembang maju). Oleh karena itu, demokrasi itu, menurut Nurcholish meminjam pengertian dari Willy Eichler, sama dengan proses demokratisasi. Sehingga, suatu negara disebut demokratis jika padanya terdapat proses-proses perkembangan menuju ke arah keadaan yang lebih baik dalam melaksanakan nilai-nilai kemanusiaan asasi, dan dalam memberi hak kepada masyarakat, baik individu maupun sosial, untuk mewujudkan nilai-nilai itu. Ukuran yang dapat digunakan untuk mengukur maju mundurnya demokrasi ialah sekitar seberapa jauh bertambah atau berkurangnya kebebasan asasi, seperti kebebasan menyatakan pendapat, berserikat dan berkumpul. Dari masing-masing ketiga pokok itu dapat dirinci lebih lanjut dalam kaitannya dengan berbagai bidang kehidupan perorangan dan kemasyarakatan, seperti politik, ekonomi kebudayaan, akademis (ilmiah), hukum dan seterusnya¹⁹.

Jadi demokrasi itu bersifat dinamis. Tidak seperti kategori-kategori statis yang stasioner (diam di satu tempat), suatu kategori-kategori dinamis selalu berada dalam keadaan terus bergerak, baik secara negatif (mundur) atau positif (maju). Dalam masalah sosial, suatu nilai yang berkategori dinamis, seperti demokrasi dan keadilan, gerak itu juga mengimplikasikan perubahan dan perkembangan. Karena adanya gerak itu, maka demokrasi dan keadilan tidak dapat didefinisikan “sekali untuk selamanya” (*once for all*). Karena itu “demokrasi” adalah sama dengan “proses demokratisasi” terus-menerus. Cukup untuk dikatakan bahwa suatu masyarakat tidak lagi demokratis kalau ia berhenti berproses menuju kepada yang lebih baik, dan terus yang lebih

¹⁸ Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Hlm. 257.

¹⁹ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: Kolom-kolom di Tabloid Tekad*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1999), Hlm. 5-6. Lihat juga, Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm. 490 dan 494.

baik lagi. Di sini, lanjut Nurcholish, faktor eksperimentasi dengan coba dan salahnya, *trial and error*-nya, adalah bagian yang integral dari ide tentang demokrasi. Jadi, suatu sistem disebut demokratis jika ia membuka kemungkinan eksperimentasi terus-menerus, dalam kerangka dinamika pengawasan dan pengimbangan (*check and balance*) masyarakat. Dengan sifatnya yang demikian, maka demokrasi memerlukan idiologi terbuka. Atau, demokrasi adalah idiologi terbuka. Yaitu, sekali lagi, idiologi yang membuka lebar pintu bagi adanya perubahan dan perkembangan, melalui eksperimentasi bersama. Karena itu demokrasi adalah satu-satunya sistem yang mampu mengoreksi dirinya sendiri dan membuat perbaikan dan perubahan ke arah kemajuan bagi dirinya sendiri²⁰.

Demokrasi dalam pandangan Nurcholish Madjid hanya sebagai cara. Sama persis, jelasnya, seperti yang pernah dikatakan oleh salah seorang pemimpin kita bahwa keterbukaan adalah suatu “cara”, bukan “tujuan”, demokrasi pun harus kita pandang sebagai “cara” mencapai tujuan, dan bukan tujuan itu sendiri. Maka logikanya ialah bahwa suatu bentuk demokrasi tidak dapat diterapkan begitu saja secara kaku dan “dogmatis”, jika diperkirakan justru merusak atau mengganggu hasil-hasil positif perkembangan negara yang telah dicapai. Adalah absurd untuk melakukan hal demikian. Namun demikian, kiranya perlu disadari bahwa demokrasi sebagai “cara” atau “jalan” akan menentukan kualitas tujuan yang dicapai oleh suatu masyarakat. Suatu tujuan yang dicapai secara demokratis akan memiliki kualitas keabsahan yang lebih tinggi daripada yang dicapai secara tidak demokratis. Apalagi, seperti dikatakan Albert Camus, tidak boleh ada pertentangan antara cara dan tujuan. Jika tujuan membenarkan cara yang digunakan, maka cara yang digunakan itu sendiri ikut membenarkan tujuan yang dicapai²¹.

Karena demokrasi itu merupakan “cara” dan juga bersifat dinamis, lanjut Nurcholish, maka tidaklah mengherankan bahwa pelaksanaan prinsip-prinsip demokrasi sangat beragam dari satu negara ke negara lainnya. Misalnya, jika melihat negara-negara dengan sistem demokrasinya yang paling mantap dan mapan pada saat sekarang ini, maka—berbeda dengan kesan sepintas kebanyakan orang—kita dapati kebanyakan justru berbentuk

²⁰ Nurcholish Madjid, *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi*, (Jakarta: Voice Center Indonesia, 2000), Hlm. 6-7. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm. 490-491.

²¹ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Hlm. 211-212. Lihat juga, Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid I, Hlm. 528-530..

kerajaan, yaitu Inggris Raya, Belanda, Belgia, Norwegia, Swedia, Denmark, dan Luxembourg; ditambah dengan Kanada, Australia, dan Selandia Baru yang mengakui Mahkota Inggris Raya sebagai kepala negara masing-masing. Beberapa berbentuk republik dalam jangka waktu lama memang sangat stabil, seperti Swiss, Irlandia, dan Amerika Serikat²².

Proses pencarian sistem demokrasi yang mapan pun terjadi dalam sejarah pemikiran politik Indonesia dari sejak baru merdeka hingga saat ini. Didasari oleh kehendak atau keinginan untuk menemukan sistem dan tatacara penyelenggaraan pemerintah dan penggunaan kekuasaan yang menjunjung tinggi nilai-nilai universal demokrasi, namun sekaligus menjamin keteguhan usaha pembinaan bangsa dan pembangunan ekonomi. Ternyata, menurut Nurcholish, para pendiri bangsa yang menggagas demokrasi Indonesia, lebih memilih sistem presidensial model Amerika Serikat. UUD 45 disusun dengan latarbelakang pemikiran serupa itu. Tapi karena desakan waktu dan faktor-faktor lainnya, maka tampak sekali UUD 45 dirancang dalam suasana yang kurang lapang, dan diterima hanya untuk kemudian kelak disempurnakan. Walaupun begitu, ide-ide paling mendasar sesungguhnya telah mantap, khususnya seperti yang tertuang dalam Mukaddimah UUD 45 itu, juga ide tentang pemerintahan presidensial. Tapi sementara yang pertama itu tidak pernah mengalami perubahan berarti—misalnya, ketika diperkenalkan UUD RIS dan kemudian UUDS, tahun 1950—namun ide tentang pemerintahan presidensial sempat ditinggalkan dan digantikan dengan yang parlementer. Perubahan-perubahan sistem ini merupakan masa eksperimen demokrasi liberal yang berakhir dengan kesuraman, walaupun untuk suatu negara muda itu merupakan sebuah prestasi. Dan dalam proses selanjutnya, para pemimpin bangsa terus mencari bentuk yang sesuai dengan demokrasi Indonesia, maka pada Orde Baru diperkenalkan sistem demokrasi yang dinamakan “Demokrasi Pancasila”. Demokrasi ini diklaim sebagai khas Indonesia yang diperkenalkan sebagai sistem pemerintahan berdasarkan musyawarah mufakat.²³

Dilihat dari istilahnya memang demokrasi Pancasila merupakan demokrasi yang didasarkan kepada idiologi Pancasila sebagai falsafah hidup bangsa Indonesia. Dasar negara ini melengkapi kita dengan prasyarat asasi untuk mewujudkan demokrasi atau tatanan sosial-politik yang membawa kebaikan untuk semua. Prasyarat asasi itu ialah: *Pertama*, adanya orientasi

²²Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Hlm. 211.

²³ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-2 (Jakarta: Paramadina, 2000), Hlm. 11-12.

hidup transendental; *Kedua*, ikatan batin pada nilai-nilai kemanusiaan; *Ketiga*, kesadaran akan tanggung jawab bersama (tidak menyerahkan atau mempertaruhkan masalah yang menyangkut kepentingan masyarakat semata-mata pada kemauan seorang tokoh, betapapun iktikad baiknya, tetapi pada mekanisme pengawasan umum dalam tatanan sosial politik yang patisipatif); *Keempat*, pandangan yang lebih mendahulukan kepentingan masyarakat daripada kepentingan diri pribadi; *Kelima*, prasarana dan wadah persatuan dan kesatuan negara bangsa²⁴.

Demokrasi sebagai sistem sampai saat ini masih merupakan yang paling baik, maka menurut Nurcholish, demokrasi tidak cukup hanya dijadikan bahan perdebatan dan eksperimen prosuderal saja, karena yang lebih utama adalah bagaimana menjadikan demokrasi sebagai *way of life* dalam kehidupan sehari-hari. Artinya demokrasi harus benar-benar menjadi pandangan, sikap, dan praktek bangsa ini dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara konsisten. Berikut ini adalah percobaan untuk mendaftar beberapa nuktah penting pandangan hidup demokratis, berdasarkan bahan-bahan yang sedikit banyak telah berkembang, baik secara teoritis maupun praktis, di negeri-negeri yang demokrasinya cukup mapan, yaitu²⁵:

Pertama, pentingnya kesadaran akan kemajemukan. Ini tidak saja sekedar pengakuan (pasif) akan kenyataan masyarakat majemuk. Lebih dari itu, kesadaran akan kemajemukan menghendaki tanggapan yang positif terhadap terhadap kemajemukan itu sendiri secara aktif. Seseorang akan dapat menyesuaikan dirinya pada cara hidup demokratis jika ia mampu mendisiplinkan dirinya ke arah jenis persatuan dan kesatuan yang diperoleh melalui penggunaan kreatif dari dinamika dan segi-segi positif kemajemukan masyarakat. Masyarakat yang teguh berpegang pandangan hidup demokratis harus dengan sendirinya juga teguh memelihara dan melindungi lingkup keragaman yang luas. Pandangan hidup demokratis seperti ini menuntut moral pribadi yang tinggi.

Kedua, dalam peristilahan politik kita dikenal istilah “musyawarah” (dari Bahasa Arab, *musyawarah*, dengan makna asal sekitar “saling memberi isyarat”). Keinsyafan akan makna dan semangat musyawarah menghendaki atau mengharuskan adanya keinsafan dan kedewasaan untuk dengan tulus menerima kemungkinan kompromi atau bahkan “kalah suara”. Semangat musyawarah menuntut agar setiap orang menerima kemungkinan terjadinya

²⁴ Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm. 520-521.

²⁵ Nurcholish Madjid, *Membangun Oposisi*, Hlm. 22-27. Lihat juga, Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid I, Hlm. 525-528.

“*partial functioning of ideals*”, yaitu pandangan dasar bahwa belum tentu, dan tidak harus, seluruh keinginan atau pikiran seseorang atau kelompok akan diterima dan dilaksanakan sepenuhnya. Korelasi prinsip itu ialah kesediaan untuk kemungkinan menerima bentuk-bentuk tertentu kompromi atau *ishlah*. Korelasinya yang lain ialah seberapa jauh kita bisa bersikap dewasa dalam mengemukakan pendapat, mendengarkan pendapat orang lain, menerima perbedaan pendapat, dan kemungkinan mengambil pendapat yang lebih baik. Dalam masyarakat yang belum terlatih benar untuk berdemokrasi, sering terjadi kejumuhan antara mengkritik yang sehat dan bertanggung jawab, dan menghina yang merusak dan tanpa tanggung jawab.

Ketiga, ungkapan “tujuan menghalalkan cara” mengisyaratkan suatu kutukan kepada orang yang berusaha meraih tujuannya dengan cara-cara yang tidak peduli kepada pertimbangan moral. Pandangan hidup demokratis mewajibkan adanya keyakinan bahwa cara haruslah sejalan dengan tujuan. Bahwa sesungguhnya klaim atas suatu tujuan yang baik harus diabsahkan oleh kebaikan cara yang ditempuh untuk meraihnya. Seperti dikatakan Albert Camus: “*Indeed the end justifies the means. But the what justifies the end? The means!*”. Maka antara keduanya tidak boleh pertentangan. Setiap pertentangan antara cara dan tujuan, jika telah tumbuh menggejala cukup luas, pasti akan mengundang reaksi-reaksi yang dapat menghancurkan demokrasi. Maka demokrasi tidak terbayang tanpa akhlak yang tinggi

Keempat, permufakatan yang jujur dan sehat adalah hasil akhir musyawarah yang juga jujur dan sehat. Suasana masyarakat demokratis dituntut untuk menguasai dan menjalankan seni permusyawaratan yang jujur dan sehat itu guna mencapai permufakatan yang juga jujur dan sehat. Permufakatan yang dicapai melalui “*engineering*”, manipulasi atau taktik-taktik yang sesungguhnya hasil sebuah konspirasi, bukan saja merupakan permufakatan yang curang, cacat atau sakit, malah dapat disebut sebagai pengkhianatan pada nilai dan semangat demokratis. Karena itu, faktor ketulusan dalam usaha bersama mewujudkan tatanan sosial yang baik untuk semua merupakan hal yang sangat pokok. Faktor ketulusan itu mengandung makna pembebasan diri *vested interest* yang sempit. Prinsip ini pun terkait dengan paham musyawarah seperti telah dikemukakan di atas. Musyawarah yang baik dan benar hanya akan berlangsung jika masing-masing pribadi atau kelompok yang bersangkutan mempunyai kesediaan psikologis untuk melihat kemungkinan orang lain benar dan diri sendiri salah, dan bahwa setiap orang pada dasarnya baik, berkecenderungan baik, dan beriktikad baik.

Kelima, dari sekian banyak unsur kehidupan bersama yang baik ialah terpenuhinya keperluan pokok, yaitu pangan, sandang dan papan. Dan karena ketiga hal itu menyangkut masalah sosial dan budaya (seperti masalah mengapa kita makan nasi, bersandangkan sarung, kopiah, kebaya, serta berpapankan rumah “joglo”, misalnya), maka pemenuhan segi-segi ekonomi itu tidak lepas dari perencanaan sosial-budaya. Warga masyarakat demokratis ditantang untuk mampu menganut hidup dengan pemenuhan kebutuhan secara berencana, dan harus memiliki kepastian bahwa rencana-rencana itu (misalnya, dalam wujud besarnya ialah GBHN) benar-benar sejalan dengan tujuan dan praktik demokratis.

Keenam, kerjasama antar warga masyarakat dan sikap saling mempercayai iktikad baik masing-masing, kemudian jalinan dukung-mendukung secara fungsional antara berbagai unsur kelembagaan kemasyarakatan yang ada, merupakan segi penunjang efisiensi untuk demokrasi. Masyarakat yang terkotak-kotak dengan masing-masing penuh curiga kepada lainnya bukan saja mengakibatkan tidak efisiennya cara hidup demokratis, tapi juga dapat menjerumuskan pada lahirnya pola tingkah laku yang bertentangan dengan nilai-nilai asasi demokrasi. Pengakuan akan kebebasan nurani (*freedom of conscience*), persamaan hak dan kewajiban bagi semua (*egalitarianisme*) dan tingkah laku penuh percaya pada iktikad baik orang dan kelompok lain mengharuskan adanya landasan pandangan kemanusiaan yang positif dan optimis. Pandangan kemanusiaan yang negatif dan pesimis akan dengan sendirinya sulit menghindari perilaku curiga dan tidak percaya kepada sesama manusia, yang kemudian ujungnya ialah keengganan bekerja sama. Berkaitan dengan perkara ini, bagi masyarakat bekas jajahan, masalah *colonial legacy* yang masih belum seluruhnya terhapus akan menjadi sumber tantangan dan kendala usaha bersama mewujudkan demokrasi.

Ketujuh, dalam keseharian, kita bisa berbicara tentang pentingnya pendidikan demokrasi. Tetapi karena pengalaman kita yang belum pernah dengan sungguh-sungguh menyaksikan apalagi merasakan hidup berdemokrasi –ditambah lagi dengan kenyataan bahwa “demokrasi” dalam abad ini yang dimaksud adalah demokrasi modern– maka bayangan kita tentang “pendidikan demokrasi” umumnya masih terbatas pada usaha indoktrinasi dan penyuaian konsep-konsep secara verbalistik. Kejengkelan yang sering terdengar dalam masyarakat tentang adanya kesenjangan antara apa yang dikatakan (ada yang rajin mengajari kita “jangan biarkan kolusi penguasa-pengusaha” tapi yang bersangkutan sendiri justru menjadi contoh mencolok kolusi itu) ialah akibat dari kuatnya budaya “menggurui” (secara feodalistik)

dalam masyarakat kita, sehingga verbalisme yang dihasilkannya juga menghasilkan kepuasan tersendiri dan membuat yang bersangkutan merasa telah berbuat sesuatu hanya karena telah berbicara.

Karena pandangan hidup demokrasi modern terlaksana dalam abad kesadaran universal sekarang ini, maka nilai-nilai dan pengertian-pengertiannya harus dijadikan unsur yang menyatu dengan sistem pendidikan kita, tidak dalam arti menjadikannya muatan kurikuler yang klise, tetapi dengan jalan diwujudkan dalam hidup nyata (*lived in*) dalam sistem pendidikan kita. Kita harus mulai dengan sungguh-sungguh memikirkan untuk membiasakan anak didik dan masyarakat umumnya siap menghadapi perbedaan pendapat dan tradisi pemilihan terbuka untuk menentukan pimpinan atau kebijakan.

Sekalipun dalam pandangan Nurcholish Madjid demokrasi yang dijalankan di negara-negara Barat yang telah mapan itu telah menjadi contoh dan model demokrasi bagi negara-negara lain yang masih mengupayakan demokratisasi di negaranya masing-masing, tetapi hal itu bukan berarti demokrasi Barat terutama demokrasi yang bersifat prosedural tidak mengandung segi kekurangan, karena kenyataannya, menurut Nurcholish, akhir-akhir ini mulai tampak jelas melalui otokritik kaum cendekiawan Barat sendiri. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di sana yang luar biasa mengagumkan dan telah banyak mempermudah hidup manusia itu ternyata mengandung dari dalam dirinya ekseseks negatif yang sekarang mulai terkuak. Pasca modernisme mengkritik obsesi manusia Barat kepada segi lahiriah sebagai telah menimbulkan dampak sampingan berupa terangkatnya ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi berhala yang mengalienasi manusia dari sifat kemanusiaannya sendiri dan itu berarti dehumanisasi. Demokrasi prosedural yang mengabaikan tujuan intrinsik kemanusiaan ini, lanjut Nurcholish, hanya mendorong lahirnya prosedur kosong (*empty procedur*). Dimana demokrasi prosedural yang kosong itu terbukti dari suatu cara pandang dan pelaksanaan kebebasan asasi, yaitu kebebasan menyatakan pendapat, berkumpul dan berserikat. Dapat dikatakan bahwa segala semacam bentuk iktikad baik telah mendorong para pemikir untuk memperjuangkan dan merumuskan perlunya kebebasan asasi dilindungi dan jalankan. Pikiran-pikiran di balik *Bill of Right* dan amandemen-amandemen yang relevan dengan sejarah demokrasi di Amerika Serikat jelas merupakan puncak-puncak kemajuan manusia di bidang sosial-politik. Tetapi ketika prinsip itu diwujudkan dalam praktik nyata, ternyata dapat menimbulkan gejala anomali, ganjil dan menyimpang dari akal sehat. Misalnya saja, kebebasan

pers yang mencakup pula kebebasan pornografi, serta kebebasan berkumpul dan berserikat yang menjadi landasan pembenaran bagi klaim-klaim legal-formal kaum homoseksual²⁶.

Bagi Nurcholish bukan nilai kebebasannya yang menjadi masalah, tetapi yang menjadi masalah dalam masyarakat Barat itu adalah ketiadaan tujuan kemanusiaan intrinsik bagi pelaksanaan kebebasan itu. Dan hal ini terjadi karena demokrasi Barat umumnya malu-malu untuk menjawab hal itu. Sebab, setiap percobaan menjawabnya akan menyangkut masalah metafisikal, jika bukan transendental, sehingga tentu akan mendorong orang untuk berpaling kepada agama dan melihat apa yang diajarkan olehnya. Padahal demokrasi Barat dan zaman modern pada umumnya dimulai dengan sikap menolak agama, karena berbagai pengalaman traumatis kezaliman pemimpin agama di masa lampau²⁷.

3. Islam dan Idiologi Pancasila

Dalam pandangan Nurcholish Pancasila merupakan bentuk kompromi antara kaum nasionalis sekuler dan kaum nasionalis Muslim yang ditempuh oleh Soekarno pada saat menyampaikan pidatonya di depan PPKI pada 5 Juni 1945. Ketika itu Soekarno memperkenalkan ide Pancasila: Ketuhanan, Kemanusiaan, Nasionalisme, Demokrasi, dan Keadilan Sosial. Pancasila yang diusulkan oleh Soekarno itu kemudian disempurnakan lagi tatkala PPKI merumuskan konsep Deklarasi Kemerdekaan Indonesia pada 22 Juli 1945, yang dikenal dengan Piagam Jakarta. Dalam piagam itu disebutkan bahwa Indonesia berdasarkan pada: (1) Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya; (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab; (3) Persatuan Indonesia; (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh kebijaksanaan dalam permusyawaratan, perwakilan; dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dokumen ini ditanda tangani oleh sembilan pemimpin Indonesia yang paling terkemuka, delapan orang diantaranya beragama Islam dan seorang beragama Kristen, yaitu A.A. Maramis. Sedianya piagam ini akan dibacakan pada hari proklamasi pada 17 Agustus 1945. Namun, tatkala Soekarno dan Hatta memproklamkan kemerdekaan Indonesia, mereka tidak menggunakan piagam itu. Keesokan harinya, 18 Agustus 1945, tatkala rapat PPKI untuk merumuskan konstitusi, ada informasi orang-orang Kristen keberatan atas bunyi sila pertama pada Piagam

²⁶ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, Hlm. 13-16. Lihat juga, Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid I, Hlm. 498-499.

²⁷ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, Hlm. 16.

Jakarta. Muhammad Hatta yang memimpin rapat itu, setelah berkonsultasi dengan Teuku Muhammad Hassan dan Kasman Singodimedjo, menghapus ungkapan tujuh kata dari Piagam Jakarta yang menjadi keberatan dimaksud. Sebagai gantinya, atas usul Ki Bagus Hadikusumo, ditambahkan sebuah ungkapan baru dalam sila Ketuhanan itu, sehingga berbunyi Ketuhanan Yang Maha Esa²⁸.

Hadirnya Pancasila di tengah-tengah masyarakat Indonesia ternyata belum benar-benar memuaskan semua pihak terutama kalangan Islam yang masih bersikukuh untuk mendirikan negara Islam atau paling tidak adanya penegakkan syariat Islam bagi pemeluknya sebagai mana yang terkandung dalam Piagam Jakarta. Padahal dalam pandangan Nurcholish Pancasila sudah merupakan solusi terbaik bagi semua komponen bangsa, karena Pancasila menjadi titik temu antara seluruh golongan²⁹.

Untuk menegaskan keutamaan idiologi Pancasila bagi bangsa Indonesia yang plural, Nurcholish berusaha memberi pengertian dan meyakinkan umat Islam agar dapat menerima Pancasila sebagai idiologi negara. Mengapa umat Islam Indonesia dapat menyetujui dan menerima Pancasila dan UUD 45. Setidaknya, menurut Nurcholish, ada dua pertimbangan: *pertama*, nilai-nilainya dibenarkan oleh ajaran agama Islam. *Kedua*, fungsinya sebagai nuktah-nuktah kesepakatan antara berbagai golongan untuk mewujudkan kesatuan politik bersama³⁰.

Pancasila atau sila-sila Pancasila, ungkap Nurcholish, itu tidak lain ajaran Islam yang dibahasakan dengan nomenklatur lokal dan dikontekstualisasikan dengan kondisi sosial-budaya Indonesia. Nurcholish menjelaskan:

Jika kita batasi hanya pada perumusan nilai-nilai Pancasila saja, maka unsur-unsur Islam itu akan segera tampak dalam konsep-konsep tentang adil, adab, rakyat, hikmat, musyawarah, dan wakil. Lebih dari itu; dapat disebutkan bahwa rumusan sila keempat Pancasila itu sangat mirip dengan ungkapan dalam bahasa Arab yang sering dijadikan dalil dan pegangan oleh para ulama, *ra'sul hikmah al-masyurah* (pangkal kebijaksanaan ialah musyawarah)³¹.

²⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. ke-4 (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), Hlm. 4-5.

²⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 21.

³⁰ Nurcholish Madjid, "Cita-Cita Politik Kita", Bosco Carvallo dan Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, cet. ke-1 (Jakarta: LEPPENAS), Hlm. 10.

³¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodeman*, Hlm, 69.

Selanjutnya, bila dilihat dari aspek peran dan fungsi Pancasila bagi bangsa Indonesia yang plural ini, Pancasila berperan sebagai kalimatun sawa (*titik temu, common platform*)³². Secara meyakinkan Nurcholish kemudian menjelaskan, bahwa sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, itu sepadan dengan ajaran tauhid para Nabi yang sekaligus menjadi titik temu (*common platform, kalimatun sawa*) agama-agama:

“Pendeknya, Ketuhanan Yang Maha Esa itulah yang secara mutlak memberi arti bagi Pancasila dan sila apa pun dalam kehidupan manusia. Sebab, seperti yang dikatakan oleh Gardner di atas, Ketuhanan Yang Maha Esa itulah yang mendasari dimensi-dimensi moral yang menopang setiap peradaban manusia. Dan Ketuhanan Yang Maha Esa, atau tauhid, itulah yang menjadi sentral dan inti sari dari agama-agama yang dibawa oleh para Nabi, semenjak Nabi pertama sampai nabi terakhir (Muhammad s.a.w). Demikianlah dikatakan dalam Al-Qur’an, QS. al-Anbiya’/21:25³³.

Sedangkan Pancasila secara keseluruhan sepadan dengan Piagam Madinah yang merupakan titik temu antar berbagai komunitas kemasyarakatan, yang sekaligus juga merupakan institusionalisasi dan legalisasi hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok yang bersangkutan:

Membandingkan Pancasila/UUD 45 Indonesia dengan Piagam Madinah tidak hanya mengisyaratkan kesejajaran pola penerimaan kelompok-kelompok bersangkutan akan nilai-nilai kesepakatan itu. Tetapi juga mengimplikasikan adanya hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok bersangkutan yang bisa disejajarkan³⁴.

Karena kedudukan dan fungsinya sebagai titik temu (*common platform, kalimatun sawa*) antar berbagai komunitas kemasyarakatan (*societal community*) dalam bangsa kita, terutama komunitas keagamaan, tidak perlu ada kekhawatiran bagi kalangan yang tinggi semangat keislamannya. Karena justru dalam ajaran Islam, pencarian titik temu antara berbagai agama yang berkitab suci (agama-agama samawi) merupakan bukan hal baru karena menjadi perintah Allah kepada Rasul-Nya, Muhammad Saw.

Katakanlah (olehmu Muhammad), “Wahai para pengikut Kitab Suci! Marilah kamu semua menuju kepada ajaran dasar kesamaan antara kami dan kamu, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Allah

³² Nurcholish Madjid, “Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience”, Hlm, 63.

³³ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 178.

³⁴ Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Hlm, 72.

Tuhan Yang Maha Esa, dan bahwa sebagian dari kita—sesama manusia—tidak mengangkat sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah Tuhan Yang Maha Esa!” Tetapi jika mereka, para pengikut Kitab Suci itu menolak, maka katakanlah olehmu sekalian (wahai kaum beriman), kepada para pengikut kitab suci itu, “Bersaksilah kamu semua bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kaum Muslimin)” (QS. Ali Imran/3: 64).³⁵

Dari firman Allah di atas, lanjut Nurcholish, dapat ditarik beberapa penjelasan yang patut dijadikan bahan perhatian. *Pertama*, adanya perintah titik temu antara penganut berbagai agama berkitab suci. *Kedua*, titik temu itu ialah tauhid atau paham Ketuhanan Yang Maha Esa (Monotheisme). *Ketiga*, tauhid itu menuntut konsekuensi tidak adanya pemitosan sesama manusia atau sesama makhluk. *Keempat*, jika usaha menemukan titik temu itu gagal atau ditolak, maka masing-masing harus diberi hak untuk secara bebas mempertahankan sistem keimanan yang dianutnya. Yang menjadi nilai penting dari pesan-pesan yang dikandung ayat ini adalah ajaran tauhid atau paham Ketuhanan Yang Maha Esa yang merupakan prinsip paling dasar yang mempertemukan agama-agama samawi dalam keasliannya. Dan tauhid (atau Ketuhanan Yang Maha Esa) inilah yang secara tepat diposisikan pada sila ke satu dari Pancasila³⁶.

Formulasi kompromisasi Pancasila dengan Islam yang digagas oleh Nurcholish ini menunjukkan tingginya perhatian Nurcholish terhadap tumbuhnya pola hubungan di antara sesama warga negara Indonesia yang berbeda latar belakang baik agama, etnis, ideologi politik dan kultur dalam suasana yang diwarnai saling menghormati dan dalam kesejajaran. Namun yang jelas, menurut Nurcholish, Indonesia dengan UUD 1945 dan Pancasilanya tidak menutup kemungkinan bagi umat Islam untuk mengembangkan nilai-nilai ajaran Islam di negeri ini sehingga nilai-nilai ajaran Islam memberikan warna yang tegas dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Hanya saja, lanjut Nurcholish, ajaran Islam yang diupayakan menjadi jiwa bangsa Indonesia itu haruslah merupakan nilai-nilai yang sudah diuniversalkan, sekurang-kurangnya dalam ungkapannya. Karena Islam itu sendiri sesungguhnya, selalu mengungkapkan bahwa Islam adalah untuk semesta alam, untuk kebaikan semua orang. *Rahmatan lil ‘alamin*. Jadi bukan untuk kebaikan orang Islam itu sendiri. Itu berarti nilai-nilai Islam bisa

³⁵ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Hlm. 24.

³⁶ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Hlm. 25.

dilaksanakan bagi seluruh manusia, sehingga yang memanfaatkannya tidak hanya orang Islam itu sendiri, tapi semua orang. Misalnya menciptakan kemakmuran itu suatu nilai, disebut Islam atau tidak, nilai itu adalah suatu kebaikan, dan semua orang akan merasakan kebaikan nilai itu. Menciptakan keadilan, demokrasi juga demikian³⁷.

Jadi bagi Nurcholish, bahwa seorang bisa menjadi Muslim yang baik dengan menjadikan Islam sebagai yang primer, namun saat yang sama seorang Muslim pun dapat menjadi Pancasilais yang baik, sekalipun menempatkan Pancasila sebagai yang sekunder. Artinya, dalam pola hubungan Islam dan Pancasila, maka dimana seorang Muslim menjadi Pancasilais itu karena dorongan Islam. Ini bisa berlaku bagi pemeluk agama lain. Misalnya, seorang Kristen menjadi Pancasilais karena dorongan agama Kristen. Tapi dorongan-dorongan itu milik pribadi, dalam arti bahwa kita tidak bisa memaksakan kepada orang lain, "Kamu boleh Pancasilais tapi motifnya adalah Islam!" Ini tidak bisa³⁸.

Oleh karena itu menurut Nurcholish, Pancasila sebagai sebuah ideologi nasional, merupakan landasan filosofis bersama (*common philosophical ground*) sebuah masyarakat plural yang modern, yaitu masyarakat Indonesia. Sebagai produk pikiran modern, Pancasila adalah sebuah ideologi yang dinamis, tidak statis, dan memang harus dipandang demikian. Wataknya yang dinamis itu membuatnya sebagai ideologi terbuka. Karena itu, menurut Nurcholish, dalam hal perumusan formalnya, Pancasila tidak perlu lagi dipersoalkan. Demikian pula kedudukan konstitusionalnya sebagai dasar kehidupan bernegara dan bermasyarakat dalam pluralitas Indonesia, juga—meminjam ungkapan Kiai Haji Ahmad Shiddiq, Ra'is 'Am Nahdlatul Ulama, merupakan hal yang final. Namun, dari segi pengembangan prinsip-prinsipnya sehingga menjadi aktual dan relevan bagi masyarakat yang senantiasa tumbuh dan berkembang, Pancasila tidak bisa tidak kecuali harus dipahami dan dipandang sebagai ideologi terbuka yang dinamis. Oleh karena itu, tidak mungkin ia dibiarkan mendapat tafsiran sekali jadi untuk selamanya (*once for all*). Pancasila juga tidak mengizinkan adanya badan tunggal yang memonopoli hak untuk menafsirkannya, sebagaimana dalam contoh-contoh masyarakat totaliter seperti negara komunis (yang kini sedang runtuh itu) selalu menjadi sumber manipulasi ideologis yang menjadi agen yang selalu siap membenarkan praktek-praktek kekuasaan yang sewenang-wenang dan zalim. Otoriterisme dalam sejarah selalu dimulai oleh seseorang atau kelompok orang yang mengaku sebagai pemegang kewenangan tunggal di

³⁷ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm. 173.

³⁸ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm. 177.

suatu bidang yang menguasai kehidupan orang banyak, khususnya di bidang ideologi politik³⁹.

Dari kenyataan seperti inilah menurut Nurcholish, sudah sepatutnya kita bersyukur kepada Allah Swt. atas karunia-Nya yang berupa tanah air dan negara Republik Indonesia ini. Kita juga sepatutnya dengan tulus bersyukur kepada Allah Swt. atas hidayah yang diberikan-Nya kepada para pendiri Republik kita untuk menetapkan Pancasila sebagai dasar kita bermasyarakat dan bernegara, masyarakat dan negara Indonesia. Sebab kita sekarang semakin yakin, berdasarkan berbagai pengalaman dalam sejarah bangsa sendiri, dan membandingkannya dengan pengalaman dari berbagai bangsa yang lain, bahwa lima prinsip yang terkandung dalam Mukaddimah Undang-Undang Dasar 1945, kita itu adalah prinsip-prinsip yang amat luhur. Prinsip itu tidak saja mampu melandasi persatuan bangsa kita sejak dari Sabang sampai Merauke, tapi juga, lebih penting lagi, prinsip-prinsip itu dapat menjadi pangkal tolak pengembangan pemikiran kenegaraan Indonesia modern⁴⁰.

Hanya saja rasa syukur atas keberadaan Pancasila itu, menurut Nurcholish, perlu ditindaklanjuti dalam bentuk pemahaman yang tepat atas sila-sila Pancasila. Sebab, Pancasila dengan semua silanya yang lima itu adalah suatu kesatuan yang utuh, yang tidak boleh dan tidak dapat dipisahkan unsur-unsurnya. Oleh karena itu, pelaksanaan Pancasila pun haruslah utuh, tanpa ada tekanan pada salah satu silanya secara tidak beralasan. Sementara itu, untuk kepraktisan pendekatan, kita dapat mencoba memahami lebih jauh masing-masing sila itu, kemudian melihat kemungkinan implikasinya dalam kehidupan sehari-hari sebagai pelaksanaan nilai-nilai yang berdasarkan kepadanya. Dan perlu disadari pula bahwa diantara sila-sila dalam Pancasila tersebut ada kaitan yang sangat erat yang menjadi perekat bagi keutuhan ideologisnya. Dari keterkaitan ini, menurut Nurcholish, kita bisa mencoba memahami makna yang terkandung dalam sila-sila ini secara lebih utuh. Yaitu⁴¹:

(1) Sila pertama, yaitu sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Sila ini dapat disebut sebagai sila dasar untuk sila-sila yang lain. Sebab, Ketuhanan Yang Maha Esa yang memberi kita dasar bagi kehidupan berkeimanan dan berketakwaan ini, merupakan sumber dari (paling tidak) tiga hal yang sangat hakiki dalam hidup kita:

³⁹ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Hlm. 13-14.

⁴⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm. 46.

⁴¹ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Hlm. 239-246.

Pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa adalah dasar utama dan hakiki bagi adanya kesadaran tentang makna dan tujuan hidup. Semua orang—bahkan juga kaum komunis yang tidak percaya pada adanya Tuhan—sedikit banyak memiliki tujuan hidup dan menginginkan hidupnya itu bermakna. Tetapi, runtuhnya komunisme itu menjadi bukti “mutakhir”, bahwa suatu makna dan tujuan hidup tidak cukup hanya bersifat duniawi (terrestrial), melainkan harus ukhrawi (percaya pada kehidupan sesudah mati, akhirat). Jatuhnya komunisme ini juga menjadi peringatan bagi kita bahwa kita harus mampu mengatasi nilai-nilai duniawi ini dengan berorientasi pada yang bersifat Maha Tinggi atau transendental, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Adanya kesadaran tentang makna dan tujuan hidup merupakan pangkal pertama dan utama bagi ketahanan mental. Manusia akan lebih bersedia menderita dalam memperjuangkan sesuatu yang baginya bermakna dan bertujuan (sehingga akan muncul semangat berkorban) daripada menempuh hidup yang tidak berarti, tidak penting, yang kadang-kadang dirinya pun dianggap tidak penting.

Kedua, jika tidak didahului dengan pelepasan diri dari semua bentuk kepercayaan palsu, sikap percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa itu tidaklah absah dan juga tidak akan berdampak positif dalam hidup terrestrial dan transendental. Ini merupakan persoalan yang untuk sebagian manusia sangat sulit dan dilematis. Manusia hidup tidak mungkin tanpa kepercayaan, apa pun bentuk kepercayaan itu. Ini dikarenakan kepercayaan itu akan memberikan penjelasan tentang hidup ini, asal muasalnya, dan lingkungannya. Dari penjelasan ini dapat kita pahami mengapa setiap komunitas manusia memiliki legenda-legenda dan mitos-mitos. Namun, sebagai konsekuensinya, orang yang berkepercayaan itu dengan sendirinya akan tunduk dan menjadi “abdi” (budak) dari kepercayaannya tersebut. Dengan demikian dia terancam kebebasan hakikinya, dan juga kehilangan harkat dan martabatnya yang tinggi sebagai manusia. Karena praktis setiap orang mempunyai kepercayaan, dalam kepercayaan itu —akibat lingkungan budayanya— tidak mustahil mengandung unsur-unsur palsu, maka secara metodologis dia harus mampu membebaskan diri dengan membuang setiap bentuk unsur kepercayaan palsu itu, dengan percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa saja. Memang kita akui bahwa proses pembebasan ini sulit, namun jika yang bersangkutan berhasil maka kebaikan yang akan diterimanya sebagai *reward* sungguh besar, yaitu diperolehnya harkat martabatnya yang tinggi sebagai manusia yang terhormat. Manusia sebagai puncak ciptaan Tuhan adalah lebih mulia daripada alam sekitarnya. Oleh karena itu, dia harus melepaskan diri dari kungkungan dan

perbudakan obyek kepercayaan palsu tersebut. Sebab, kepercayaan palsu itu pada hakikatnya adalah kepercayaan dan pemujaan yang tidak pada tempatnya, baik itu bentuk pemujaan sesama manusia, makhluk lain, atau pun pemujaan pada alam sekitar.

Ketiga, Ketuhanan Yang Maha Esa adalah dasar utama dan hakiki bagi kesadaran etis dan moral manusia. Dia memberi kita keteguhan wawasan tentang benar dan salah, baik dan buruk. Mereka yang memiliki kesadaran tentang makna dan tujuan hidup yang terestrial sekaligus transendental tentu juga menyadari adanya dimensi kehidupan yang lebih penting, lebih hakiki, dan lebih menjamin kebahagiaan total daripada wujud keseharian hidup duniawi ini. Keinsafan seseorang akan adanya Tuhan—yang senantiasa hadir dalam hidup dan menyertai serta mengawasi setiap pribadi manusia dalam segala kegiatannya—tentu akan menjauhkan orang tersebut dari kemungkinan melakukan sesuatu yang sekiranya tidak mendapatkan “perkenan” dari Tuhannya. Oleh karena itu, seorang yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa akan senantiasa melakukan seluruh pekerjaannya dengan penuh tanggung jawab secara etis dan moral. Tanggung jawab ini diwujudkan dengan senantiasa melakukan “konsultasi” pada suara hatinya yang paling dalam dan paling suci. Yaitu hati nurani (dari bahasa Arab *nuraanii* yang artinya “bersifat cahaya”—dalam bahasa Inggris *luminous*—karena merupakan “modal primordial” bagi manusia untuk menerangi jalan hidupnya dengan adanya keinsafan naluriah tentang baik dan buruk). Dengan jiwa dan makna Ketuhanan Yang Maha Esa seseorang terbimbing ke arah pengenalan dirinya sendiri yang paling mendalam dan paling suci, yaitu hati nuraninya. Dan dengan pengenalan diri sendiri yang mendalam dan suci itu dia akan terbimbing ke arah budi pekerti yang luhur.

(2) Sila Perikemanusiaan yang Adil dan Beradab harus dipandang sebagai kelanjutan langsung serta rangkaian kesatuan dengan sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Ketuhanan Yang Maha Esa adalah dimensi kepercayaan yang bersifat perorangan, pribadi, dan tersimpan rapat dalam diri sendiri (individual, personal, *private*), sehingga tidak mungkin dicampuri, diketahui atau diintervensi oleh orang lain. Dimensi keimanan dan takwa adalah rahasia masing-masing pribadi manusia yang tidak dapat diuji, diawasi ataupun sekedar diketahui oleh orang lain. Oleh karena itu, Ketuhanan Yang Maha Esa itu *an sich*—yakni dalam artian yang abstrak murni—tidak cukup sebagai landasan hidup individual dan sosial yang bahagia. Ketuhanan Yang Maha Esa memerlukan penjabaran dan peneguhan suatu nilai yang secara potensial *inherent* padanya. Penjabaran dan peneguhan nilai itu terwujud

dalam bentuk menguatnya keinsafan moral dan keinsafan etis atau wawasan budi pekerti luhur. Dan budi pekerti luhur itu adalah pola yang mendapat “perkenan” Tuhan Yang Maha Esa dari tata cara pergaulan manusia dengan sesamanya. Oleh karena itu, landasan pertama dan utama kebahagiaan hidup manusia adalah ketuhanan Yang Maha Esa dan diikuti dengan budi pekerti luhur yang merupakan wujud wawasan dari perikemanusiaan.

Selanjutnya, dalam rangka memahami sila perikemanusiaan itu yang penting sekali disadari adalah kemestian adanya praanggapan dasar bahwa manusia merupakan makhluk kebaikan, yang senantiasa merindukan dan berusaha menemukan kebenaran dan kebaikan. Sebab, sejalan dengan hati nuraninya—yang merupakan *locus* dari hakikat kesucian asalnya yang hakiki itu—kebenaran dan kebaikan itu adalah bagian hakiki dari keinsafan akan makna dan tujuan hidup yang akan memberinya kebahagiaan. Singkatnya, manusia akan bahagia karena adanya kebaikan dan kebenaran pada dirinya. Dan sebaliknya, dia akan sengsara dengan kejahatan dan kepalsuan. Karena hakikat kemanusiaan yang sangat mendasar itu maka dengan sendirinya setiap orang harus menghormati dan memuliakan sesamanya dengan memperlakukannya dengan baik dan benar, atau dengan adil dan beradab. Disebut dengan adil karena bagaimana pun juga kebenaran antara sesama manusia harus ditegakkan. Dan disebut beradab, karena tidak jarang usaha menegakkan kebenaran harus dengan pertimbangan nyata yang ada dalam kehidupan sosial. Sehingga tidak menjadi “mandul” dan kehilangan segi kemaslahatan umum yang diakui secara meluas dalam masyarakat.

(3) Sila Persatuan Indonesia; Persatuan adalah nilai *piranti* yang sangat esensial dan strategis. Persatuan memberi wadah bagi setiap usaha melaksanakan nilai-nilai luhur kehidupan manusia. Tanpa persatuan, nilai-nilai luhur itu tidak akan mudah diwujudkan. Karena persatuan merupakan nilai yang esensial bagi pelaksanaan nilai-nilai luhur dan menjadi *conditio sine qua non* bagi pelaksanaannya, maka kedudukannya menjadi sama pentingnya dengan nilai-nilai luhur itu sendiri. Dari sinilah kita harus memandang dan memahami makna sila Persatuan Indonesia.

Sementara itu, nilai Persatuan Indonesia itu harus kita persepsikan dalam rangkaian kesatuan dengan motto nasional, Bhineka Tunggal Ika. Motto itu mengandung pengakuan dasar bahwa bangsa Indonesia merupakan masyarakat bhineka atau mejemuk (plural). Dan atas dasar kebhinekaan itu ditegakkan persatuan yang dinamis. Persatuan yang dinamis (tidak statis) adalah persatuan dalam kemajemukan, dengan makna tersirat yang mengakui adanya hak untuk berbeda dalam batas-batas yang dapat

dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, persatuan Indonesia adalah persatuan yang memberi ruang pada kreativitas atau daya cipta berdasarkan kebebasan yang bertanggung jawab—yaitu kebebasan dalam bingkai persatuan—dan menghasilkan persatuan atas dasar dinamika kebebasan yang absah. Disebut “kebebasan yang bertanggung jawab” atau “absah” karena dinamika masyarakat tidak boleh menjerumuskan bangsa pada situasi kacau (*chaos*), yang justru akan meniadakan ruang bagi pelaksanaan kebebasan itu sendiri. Kebebasan tidak mungkin terwujud dalam masyarakat yang kacau. Karena kekacauan itu sendiri secara logis-politis akan memberikan peluang tampilnya “orang kuat” atau diktator yang akan merampas kebebasan dengan dalih akan mengatasi kekacauan tersebut.

(4) Sila Kerakyatan Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Sila ini sering dipahami sebagai sila demokrasi. Sila kerakyatan ini juga tidak mungkin dipisahkan dari sila Ketuhanan Yang Maha Esa, sila Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, dan sila Persatuan Indonesia yang dinamis (persatuan yang diwujudkan dalam kerangka makna dan semangat Bhineka Tunggal Ika). Jika kepercayaan kita kepada Tuhan Yang Maha Esa, sebagaimana yang telah dijabarkan di atas, benar-benar menghasilkan budi pekerti luhur—yang diterjemahkan ke dalam nilai Perikemanusiaan yang adil dan beradab dengan pola hubungan sosial yang saling menghormati dan menghargai—maka salah satu muara nilai dan sikap itu adalah kesediaan untuk mengakui kekuasaan rakyat dalam kehidupan bernegara dan berpemerintahan. Pengakuan pada kekuasaan rakyat itu dimulai dengan pengakuan pada adanya hak setiap warga negara untuk menyatakan pendapat. Setelah adanya pengakuan hak warga negara ini—sebagai imbalannya yang logis—dilanjutkan dengan pengakuan pada adanya kewajiban setiap orang untuk mendengar dan memperhatikan pendapat orang lain. Hak setiap orang untuk menyatakan pendapat adalah karena nilai kemanusiaan universal yang beranggapan dasar bahwa manusia adalah makhluk kebenaran dan kebaikan. Sedangkan kewajiban setiap orang untuk mendengar dan memperhatikan pendapat orang lain ini didasarkan pada asumsi bahwa manusia itu adakalanya berpandangan dan berbuat salah karena alpa atau keliru. Dinamika tarik-manarik antara hak dan kewajiban yang tidak dapat dipisahkan ini melahirkan mekanisme musyawarah (dari bahasa Arab, *musyaawarah* yang berarti “saling memberikan isyarat”, yaitu isyarat tentang yang baik dan yang benar).

Namun, dari sini timbul persoalan, karena tidak selamanya kelompok besar menyuarakan yang baik dan benar. Selalu ada kemungkinan

kelompok besar justru hanyut dalam kealpaan dan kekeliruan—misalnya, karena pengaruh budaya lingkungan yang tidak benar. Sebaliknya, tetap ada kemungkinan bahwa justru kelompok yang kecil membawa kebenaran dan kebaikan, karena kebetulan memiliki “akses” tertentu sehingga lebih memahami kebaikan dan kebenaran itu daripada kelompok besar. Hal yang sangat logis ini—kemungkinan kelompok besar dalam kekeliruan dan kelompok kecil dalam kebenaran—mengharuskan kita untuk melacak secara sungguh-sungguh dan menggali bersama apa yang sesungguhnya benar dan merupakan hikmah (dari bahasa Arab *hikmah* yang berarti *wisdom* atau *Sophia*, yaitu kearifan) dari semua pikiran yang sudah ada. Maka, adanya sikap apriori yang selalu membenarkan kelompok besar dan menyalahkan kelompok kecil tidak bisa dibenarkan. Prinsip ini membawa kita pada prinsip selanjutnya, yaitu mufakat (dari bahasa Arab *muwafaqah* yang berarti persetujuan atau kesepakatan bersama).

Lebih lanjut, demi kepraktisan, suara rakyat banyak itu harus disalurkan melalui berbagai kelembagaan politik yang disepakati bersama secara absah dan adil. Lembaga politik yang disepakati bersama secara absah dan adil. Lembaga politik ini antara lain dalam bentuk badan-badan perwakilan, seperti DPR dan MPR yang ditetapkan menurut UUD 45. Hak setiap orang untuk menyatakan pendirian dan pendapat itu memang merupakan prinsip dasar yang pertama; namun dalam situasi apa pun dan di mana pun pendirian dan pendapat rakyat itu harus “dikanalisasi” secara formal. “Kanalisis” ini justru untuk memperoleh efektifitas pelaksanaannya pada dataran kehidupan bernegara dan bermasyarakat.

(5) Sila kelima, yaitu Keadilan Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Sila ini dipandang sebagai tujuan kehidupan kita bernegara dan bermasyarakat yang beriman dan bertakwa (sila pertama), mengikuti prinsip-prinsip kemanusiaan (sila kedua), bersatu secara nasional (sila ketiga), dan mengakui kedaulatan atau kekuasaan rakyat dengan menerapkan mekanisme musyawarah/mufakat (sila keempat). Keadilan di sini bukan berarti bahwa tiap orang harus memperoleh dan memiliki kekayaan yang sama, seperti semboyan yang pernah dipopulerkan orang-orang PKI “sama rata sama rasa”. Namun, keadilan yang dimaksud adalah adanya pemerataan hasil-hasil pembangunan yang sesuai dengan kondisi dan kebutuhan rakyat Indonesia. Keadilan ini akan terwujud jika keempat sila yang lainnya bisa dilaksanakan secara utuh dan bersinambungan.

B. Al-Qur'an Dan Kontekstualisasinya

A. Al-Qur'an

Pandangan Nurcholish tentang Kitab Suci al-Qur'an tidak berbeda dengan pandangan kaum Muslimin secara umum yang ada di muka bumi ini. Sama seperti pandangan kaum Muslimin lainnya, Nurcholish tidak meragukan keaslian dan keabsahan al-Qur'an sebagai kitab suci, dan begitu juga sama seperti kaum Muslimin secara umum lainnya, al-Qur'an diyakini Nurcholish sebagai pegangan hidup terakhir dari yang diwahyukan Allah kepada umat manusia melalui perantaraan Nabi Muhammad Saw. sebagai penutup para Nabi dan Rasul itu. Karena berperan sebagai Kitab Suci penutup yang diwahyukan Tuhan kepada umat manusia, maka konsekuensi logisnya, keutuhan dan keabsahan al-Qur'an dijaga langsung oleh Allah sendiri, "*Sungguh Kami telah menurunkan peringatan (al-Qur'an), dan Kamilah yang menjaganya*" (QS. al-Hijr/15: 9). Jika keutuhan dan keabsahan al-Qur'an tidak dijamin Allah, sehingga kitab suci itu dibiarkan mengalami kemungkinan perubahan, maka klaimnya sebagai wahyu penutup menjadi rapuh, dan fungsinya sebagai pegangan hidup umat manusia sampai akhir zaman menjadi goyah⁴².

Penegasan janji Tuhan yang bersifat normatif-doktrinal atas penjagaan akan keotentikan al-Qur'an dari pertama kali diwahyukan hingga berakhirnya kehidupan alam semesta sebagaimana yang disebutkan dalam ayat al-Qur'an di atas, menurut Nurcholish, mendapat pembuktiannya secara historis dan empiris. Secara kenyataan lahiriah, al-Qur'an memang tampil kepada umat manusia sedemikian rupa sehingga benar-benar memenuhi janji Tuhan bahwa kitab suci itu akan terpelihara dari kemungkinan perubahan. Di seluruh dunia Islam tidak satu pun kitab suci al-Qur'an yang diterbitkan berbeda dari yang lain, biar pun hanya satu kata. Dan setiap kali ada kejadian penulisan al-Qur'an yang menyalahi pedoman yang benar, tentu akan segera diketahui dan dikoreksi⁴³.

Di setiap negara Muslim ada satu lembaga yang bertanggung jawab mengawasi dan mengoreksi setiap cetakan al-Qur'an yang baru terbit agar tidak terjadi kekeliruan penulisan atau pencetakan yang dapat berakibat terhadap berubahnya jumlah atau susunan ayat-ayat al-Qur'an dari

⁴² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. ke-2 (Jakarta: Paramadina, 2000), Hlm. 3.

⁴³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 3.

sebagaimana mestinya. Tugas ini, di Indonesia dilakukan oleh badan yang disebut Lajnah Pentahsis al-Qur'an di bawah Departemen Agama⁴⁴.

Adanya keseragaman yang mutlak pada semua *mushaf* atau penerbitan al-Qur'an itu, menjadikan kaum Muslimin memiliki ketentraman batin yang tinggi berhadapan dengan kitab sucinya. Mereka membacanya dengan keyakinan penuh bahwa mereka melafalkan kalam Ilahi yang otentik dan sejati. Ringkasnya, menurut Nurcholish, sesungguhnya sudah kita terima semua, yaitu bahwa kitab suci Islam, al-Qur'an, memiliki tingkat keotentikan dan keaslian yang tidak dapat diragukan sama sekali. Inilah keuntungan yang luar biasa, yang kini dinikmati kaum Muslimin di seluruh muka bumi, berkat kebijakan yang berwawasan ke depan yang amat jauh dari para tokoh sahabat Nabi. Dan kenyataan ini, bagi kita kaum Muslim, membuktikan kebenaran janji Allah bahwa kitab suci-Nya itu akan selalu terpelihara dari kemungkinan perubahan oleh manusia⁴⁵.

Kebijakan para tokoh sahabat Nabi yang berwawasan ke depan yang dimaksud Nurcholish ialah upaya penkodifikasian al-Qur'an yang pada saat itu masih berupa catatan-catatan atau manuskrip-manuskrip yang terserak di berbagai tempat, sehingga melalui upaya yang dilakukan oleh sahabat Nabi itulah terusun sebuah *mushaf* al-Qur'an yang kemudian dikenal sebagai *mushaf* utsmani. Adapun proses yang terjadi dalam pengkodifikasian al-Qur'an itu sebagaimana yang ada dalam catatan sejarah adalah sebagai berikut.

Nurcholish mengungkapkan bahwa sebetulnya sudah ada pandangan yang menyatakan bahwa al-Qur'an seperti yang ada sekarang ini sesungguhnya sudah dikumpulkan oleh Nabi sendiri dalam lembaran-lembaran tulisan tangan (manuskrip), dan tidak semata-mata dipertaruhkan kepada hafalan para Sahabat belaka. Berbagai riwayat menunjukkan bahwa Nabi selalu memerintahkan Sahabat-sahabat tertentu untuk menulis dan mencatat wahyu yang baru beliau terima. Maka sejak di zaman Nabi itu pun sudah ada lembaran-lembaran (*shuhuf*) dari kitab suci yang dapat dibaca. Ini juga diisyaratkan dalam al-Qur'an sendiri, dengan firman Allah: "*Rasul dari Allah yang membaca lembaran-lembaran suci, di dalamnya terdapat perintah-perintah yang lurus (tegas kebenarannya)*" (QS. al-Bayyinah/98: 2-3). Jadi digambarkan bahwa Nabi Saw. "membacakan" perintah-perintah Allah dari lembaran-lembaran suci (*shuhufun muthahharah*). Dalam pengertian apa pun kata-kata

⁴⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 3.

⁴⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 9.

“membacakan” di situ (karena Nabi Muhammad Saw. adalah seorang *ummi* yang tidak pandai membaca dan menulis), namun firman itu menunjukkan bahwa penulisan atau pencatatan itu juga dibuat dengan lengkap. Tinggal satu-satunya kemungkinan ialah bahwa meskipun di zaman Nabi itu sudah ada tulisan atau catatan al-Qur’an, namun ia tidak disusun dan dibuat sehingga membuat sebuah buku terjilid atau *mushaf* (rangkuman catatan yang dibuat “antara dua kulit [*ghilaaf*])⁴⁶.

Walaupun ada pandangan seperti di atas, namun menurut Nurcholish, pandangan yang umum berkembang di kalangan Umat Islam di seluruh dunia mengatakan bahwa pembukuan kitab suci itu tidak dimulai oleh Rasulullah Saw. sendiri, melainkan oleh para Sahabat beliau, dalam hal ini khususnya Abu Bakar, Umar dan Utsman, dengan Umar sebagai pemegang peran yang paling menonjol. Sebuah riwayat menyatakan, “*Umar ibn al-Khaththab menanyakan tentang sebuah ayat dari Kitab Allah. Setelah diberitahu bahwa ayat itu pernah ada pada seseorang yang telah terbunuh dalam perang Yamamah, ‘Umar teriak dalam nada penyesalan “Innalillahi wa inna ilaihi raaji’uun!” ‘Umar pun memerintahkan agar semua (catatan) al-Qur’an dikumpulkan. Dialah yang pertama kali mengumpulkan al-Qur’an*”. Jika dalam riwayat ini disebutkan bahwa ‘Umar adalah yang pertama kali mengumpulkan al-Qur’an ke dalam sebuah *mushaf*, yang dimaksud mungkin bukanlah ia yang pertama kali melakukannya, baik sebagai pribadi maupun sebagai khalifah, melainkan yang pertama punya gagasan atau ide mengenai hal itu dan mengusulkannya kepada Abu Bakar sewaktu dia ini menjabat sebagai khalifah. Sebab yang umum tercatat dalam riwayat pembukuan al-Qur’an ialah bahwa Abu Bakar merupakan orang yang dalam kekuasaannya politiknya (sesuai dengan keudukannya sebagai seorang khalifah) pertama kali memerintahkan pengumpulan al-Qur’an menjadi *mushaf*, berdasarkan usul dan pendapat yang datang dari ‘Umar tersebut⁴⁷.

Salah satu penuturan berkenan dengan usaha ketiga Sahabat Nabi dalam usaha pembukuan di atas, menurut Nurcholish, yaitu keterangan dari Ibn Hajar al-Asqalani sebagai berikut:

Zaid menceritakan, “Abu Bakar mengutus orang memanggil aku pada saat banyak orang terbunuh dalam peperangan Yamamah. Lalu kudapati ‘Umar ibn al-Khaththab ada bersamanya. Kata Abu Bakar, ‘Umar ini baru saja datang kepadaku, dan mengatakan demikian:

⁴⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 4.

⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 4-5.

“Dalam perang Yamamah kematian telah menimpa lebih banyak pada qurra’ (pembaca al-Qur’an), dan aku kuatir kematian serupa juga akan menimpa pada mereka dalam kejadian peperangan yang lain, dengan akibat banyak bagian dari al-Qur’an hilang. Karena itu aku berpendapat bahwa Anda (Abu Bakar, selaku khalifah) harus memerintahkan untuk mengumpulkan al-Qur’an.” Tambah Abu Bakar, “Aku katakan kepada ‘Umar, ‘Bagaimana mungkin kita melakukan sesuatu yang Nabi sendiri tidak melakukannya?!’ Dan ‘Umar ini menjawab bahwa pekerjaan itu bagaimana pun juga adalah baik. Dia (‘Umar) tidak henti-hentinya menolak keberatan saya sehingga Allah membimbing saya ke arah usaha ini.” Abu Bakar melanjutkan lagi, “Zaid engkau adalah orang muda dan cerdas, dan kami tidak melihat cacad padamu. Engkau pernah bertugas mencatat wahyu untuk Nabi, karena itu carilah catatan-catatan al-Qur’an itu semua, dan kumpulkanlah.” (Kata Zaid), Demi Allah, kalau seandainya mereka itu memintaku memindahkan gunung tentu tidak akan terasa lebih berat daripada yang mereka tuntut dariku untuk mengumpulkan al-Qur’an. Karena itu kutanyakan bagaimana mungkin mereka melakukan sesuatu yang Nabi sendiri tidak melakukannya, tetapi Abu Bakar menegaskan bahwa hal itu diperbolehkan. Dia tidak henti-hentinya menolak keberatanku sampai akhirnya Allah membimbing ke arah usaha itu sebagaimana Dia telah membimbing Abu Bakar dan ‘Umar. Karena itu aku pun mulailah mencari semua catatan-catatan al-Qur’an dan mengumpulkannya dari pelepah kurma, tulang pipih, dan hafalan manusia. Aku temukan (catatan) ayat terakhir dari surah al-Tawbah yang dimiliki oleh Abu Khuzaimah al-Anshari, dan tidak kutemukan pada orang lain siapa pun juga, yaitu ayat “Sungguh telah datang kepadamu sekalian seorang Rasul dari kalanganmu sendiri, yang merakan beratnya penderitaan yang menimpamu, sangat memperhatikan keadaanmu, dan yang cinta kasih kepada kaum beriman. Maka jika mereka berpaling, katakanlah kepada mereka, ‘Cukuplah bagiku Allah (saja), yang tiada Tuhan selain Dia, yang kepada-Nya aku bertawakal, dan Dia adalah Tuhan pemilik ‘arasy (singgasana) yang agung.’”

Lembaran-lembaran kitab suci (*shuhuf*) yang dikerjakan oleh Zaid demikian itu tetap tersimpan pada Abu Bakar. Setelah ia meninggal, lembaran-lembaran itu dipindahkan ke ‘Umar yang kemudian setelah

ia meninggal diserahkan kepada anak perempuannya, Hafshah (janda Nabi Saw.)⁴⁸

Di mata Nurcholish, usaha yang ditunjukkan oleh tim pengumpul al-Qur'an yang dipimpin oleh Zaid terutama ketika ada beberapa dari ayat al-Qur'an yang dianggap "hilang" kemudian diketemukan pada sahabat Nabi Abu Khuzaimah al-Anshari, menggambarkan suatu contoh peristiwa usaha sungguh-sungguh dari Zaid untuk mencari verifikasi dari setiap ayat yang hendak ditulis dalam *mushaf* atau kodifikasinya. Sebab sesungguhnya Zaid sendiri mengetahui adanya ayat itu secara hafalan, namun ia tidak menemukan bukti tertulisnya. Sesuai dengan metodologi yang ia gunakan untuk mengecek keabsahan dan keotentikan ayat-ayat al-Qur'an yang ia kumpulkan, ia tidak mau menuliskan sesuatu kecuali jika tidak ada saksi baginya, paling tidak dari dua orang. Metodologi ini telah lebih dulu ditetapkan oleh 'Umar, sebagaimana dikatakan oleh Ibn Hajar:

Berita bahwa 'Umar tidak akan menerima sesuatu untuk dimasukkan ke dalam *mushaf* sampai adanya dua orang saksi bersedia memberi kesaksian menunjukkan bahwa Zaid tidak terima hanya karena sesuatu didapatinya telah tertulis. Lebih jauh, dalam metodologi pendekatannya yang sangat berhati-hati, dia menuntut agar orang yang mengaku menerima (ayat) al-Qur'an langsung dari lisan Nabi juga memberi kesaksian mereka, meskipun Zaid sendiri mengetahui bahwa ayat bersangkutan adalah bagian yang otentik dari al-Qur'an⁴⁹.

Berdasarkan atas apa yang telah dirintis pada masa khalifah Abu Bakar atas saran dari Umar ini, maka *mushaf* yang dihasilkan atas usaha-usaha mereka dalam mengumpulkan lembaran-lembaran al-Qur'an telah mendorong khalifah Utsman bin Affan melakukan upaya lanjutan dalam mengkodifikasikan al-Qur'an sehingga melahirkan al-Qur'an yang ada di tangan kita sekarang, yaitu "*Mushaf Utsmani*". Dengan mengutip beberapa kitab klasik Nurcholish menjelaskan proses terwujudnya *mushaf* ini.

Hudzaifah ibn al-Yaman datang kepada (Khalifah) Utsman langsung dari perbatasan Azerbaijan dan Armenia dimana, setelah mempersatukan tentara dari Irak dan Syria, ia mempunyai kesempatan untuk menyaksikan perbedaan setempat berkenaan dengan al-Qur'an. "Wahai Amirul Mukminin", ia meberi saran, "Tanganilah umat ini sebelum mereka berselisih tentang Kitab Suci seperti kaum Kristen dan Yahudi" Utsman

⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 5-6.

⁴⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 6.

mengirim utusan ke Hafsah meminta dipinjami *shuhuf* (lembaran-lembaran catatan Kitab Suci yang ia warisi dari ayahandanya, ‘Umar, berasal dari Abu Bakar, dan sekarang ada di tangannya) “sehingga kami dapat membuat salinannya ke dalam buku lain dan kemudian dikembalikan.” Dia (Hafsah) menirinkan *shuhuf*-nya kepada Utsman yang memanggil Zaid, Sa’id ibn al-‘Ash, ‘Abd al-Rahman ibn Harits ibn Hisyam dan ‘Abd Allah ibn Zubair dan memerintahkan mereka untuk menyalin *shuhuf* itu ke beberapa naskah. Dan berbicara kepada sekelompok orang (Islam dari suku) Quraisy, dia (Utsman) berkata, “Jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid, maka tulislah kata-kata (dari al-Qur’an) itu menurut dialek Quraisy karena ia diturunkan dalam lisan (dialek) itu.

Setelah mereka selesai membuat salinan *shuhuf* tersebut, Utsman mengirim satu naskah ke masing-masing pusat terpenting wilayah kekhalifahan dengan perintah bahwa semua bahan tertulis tentang al-Qur’an yang ada, baik yang berupa lembaran-lembaran terpisah maupun yang berbentuk buku, harus dibakar.

Al-Zuhri menambahkan, “Kharijah ibn Zaid mengatakan kepada saya dari surah al-Ahzab, yang pernah kudengar nabi membacanya, hilang. Saya menemukannya dimiliki oleh Khuzaimah ibn Tsabit dan saya masukkan ayat itu pada tempatnya yang wajar.⁵⁰

Inilah latarbelakang disusunnya Mushaf Utsmani yang kemudian menjadi satu-satunya mushaf al-Qur’an yang berlaku dan digunakan oleh umat Islam di muka bumi ini. Malah yang menarik, menurut Nurcholish, kaum Syi’ah pun, yaitu kaum yang sebagian besar tidak begitu senang terhadap Utsman, juga mengakui keabsahan Mushaf Utsmani ini, sehingga al-Qur’an yang ada pada seluruh umat Islam sejagad, sebagaimana telah dikemukakan, adalah praktis sama dan tanpa perbedaan sedikit pun juga antara satu dengan yang lainnya⁵¹.

Bila mengacu pada penjelasan al-Qur’an sendiri, al-Qur’an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab. Tetapi walaupun diturunkan dengan medium Bahasa Arab, makna atau nilai al-Qur’an adalah tetap universal. Sebab, menurut Nurcholish, penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur’an lebih bersifat teknis penyampaian pesan daripada masalah nilai. Penggunaan bahasa Arab untuk al-Qur’an adalah wujud khusus dari ketentuan umum bahwa Allah tidak mengutus seorang rasul pun kecuali

⁵⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 7.

⁵¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 8-9.

dengan bahasa kaumnya, yaitu masyarakat yang menjadi *audience* langsung seruan rasul itu dalam menjalankan misinya, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qur'an sendiri, "*Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia Kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia Kehendaki. Dia Yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana.*" (QS. Ibrahim/14: 4). Dalam hal wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. kaumnya itu ialah masyarakat Arab, khususnya masyarakat Makkah dan sekitar, sehingga bahasa al-Qur'an pun sesungguhnya adalah bahasa Arab dialek penduduk Mekkah dan sekitarnya⁵².

Namun, lanjut Nurcholish, penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an bukan hanya karena Nabi Muhammad Saw. seorang nabi yang diutus untuk bangsa Arab semata, karena ternyata bahasa Arab itu sendiri ditinjau dari sifat dan kekhususan dirinya sebagai bahasa, ternyata menunjang nilai kemukjizatan al-Qur'an yang ditegaskan tidak akan mampu ditiru manusia. Dimana salah satu kemukjizatan al-Qur'an itu ialah ekspresi puitisnya yang sangat khas dan unik. Dan kekhasan serta keunikan ekspresi puitis itu jelas sekali adalah berkat digunakannya bahasa Arab. Dengan perkataan lain, segi kemukjizatan al-Qur'an tidak mungkin tanpa kemampuan tinggi bahasa Arab yang digunakan sebagai medium ekspresinya. Ekspresi puitis yang khas dan unik, serta mempunyai kekuatan metafisis yang aneh pada para pendengarnya itu, dengan sendirinya akan hilang jika bahasa mediumnya dipindah dari bahasa Arab ke bahasa lain. Dari sudut pengertian inilah adanya pendapat, bahkan doktrin, bahwa al-Qur'an tidak dapat diterjemahkan. Dan jika diterjemahkan, antara lain karena memenuhi keperluan memahami makna ajaran Kitab Suci itu untuk mereka yang tidak menguasai bahasa Arab, maka hasilnya bukanlah al-Qur'an itu sendiri, melainkan "terjemahan" atau "tafsir"⁵³.

2. Kontekstualisasi Ajaran Islam

Gagasan atau seruan Nurcholish terkait dengan penafsiran ajaran Islam yang memperhatikan kondisi kehidupan zaman sekarang atau yang ia sebut sendiri sebagai kontekstualisasi ajaran Islam, didorong oleh keprihatinannya akan adanya suatu anggapan dan penilaian negatif terhadap eksistensi agama dan perannya dalam mengantisipasi perkembangan zaman

⁵² Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm. 176.

⁵³ Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm.176-177.

terutama di zaman modern ini. Dengan bahasa yang lebih tegas, agama akan dianggap sebagai faktor penghambat dari proses pemodernan kehidupan manusia yang telah dan akan terus berlangsung.

Pergeseran dalam hirarki nilai, yang mendorong tidak saja penisbian beberapa nilai hidup tertentu tetapi juga sebaliknya, pemutlakan beberapa nilai hidup lainnya, telah menjadi salah satu titik perhatian dalam setiap pembahasan tentang pembangunan modern atau modernisasi. Berkenaan dengan ini, pembicaraan tentu menyangkut agama, disebabkan oleh fungsi agama sebagai sumber terpenting kesadaran makna (*sense of meaning*) bagi umat manusia. Dan agama itu, sepanjang pengalaman bangsa-bangsa Barat yang telah menjadi modern terlebih dahulu daripada bangsa-bangsa lain, suatu kenyataan dalam proses modernisasi yang sering dikemukakan orang dengan penuh rasa cemas dan kekuatiran⁵⁴.

Kenyataannya, menurut Nurcholish, agama di zaman modern ini mendapatkan batu ujian yang amat berat. Tetapi tidak berarti bahwa ujian serupa itu hanya terjadi di zaman mutakhir ini saja. Ujian yang sama, mungkin dalam bobot yang lebih ringan, telah dialami oleh setiap agama dalam suatu masa—jika bukannya sepanjang masa—dari proses pertumbuhannya. Jika boleh kita katakan bahwa agama adalah suatu “sistem simbolik”, maka di zaman modern ini selain bisa dipandang bahwa ia telah mengungkapkan suatu bentuk “kesadaran modern” tentang fungsi agama, ia juga menyinggung titik amat rawan berkenaan dengan cara pendekatan kepada agama: apakah ia harus diterima secara harfiah, ataukah harus dilakukan suatu “penyebrangan” (*i'tibar*) ke sebalik ungkapan-ungkapan linguistiknya, kemudian dilakukan penafsiran (*alegoris*)⁵⁵.

Penafsiran yang serupa ini di dalam Islam, menurut Nurcholish, dikenal sebagai penafsiran atau interpretasi metaforis atau *ta'wil*. Interpretasi metaforis atau *ta'wil*, ialah pemahaman atau pemberian pengertian atas fakta-fakta tekstual dari sumber-sumber suci (al-Qur'an dan al-Sunnah) sedemikian rupa, sehingga yang diperlihatkan bukanlah makna lahiriah kata-kata pada teks sumber suci itu, tapi pada “makna dalam” (*bathin, inward meaning*) yang dikandungnya. Metode *ta'wil* ini di kalangan umat Islam terjadi perselisihan dikarenakan menurut keterangan al-Qur'an sendiri ayat-ayat yang dikandungnya ada yang “bermakna jelas atau pasti” (*muhkamat*) dan yang

⁵⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm. 575.

⁵⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm. 575-576.

“bermakna samar atau tidak pasti” (*mutasyabihat*). Adanya kedua jenis ayat itu, disebutkan dalam Kitab Suci sendiri sebagai berikut: “Dia (Tuhan) yang telah menurunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci, yang di dalamnya terdapat ayat-ayat muhkamat yang merupakan induk Kitab Suci (*Umm al-Kitab*), dan ayat-ayat lain yang *mutasyabihat*. Ada pun orang-orang yang dalam hatinya terdapat keserongan, mereka akan mengikuti bagian-bagian yang tersamar (*mutasyabihat*) daripadanya, dengan tujuan membuat fitnah (*perpecahan*) dan mencari *ta’wil* bagian-bagian tersamar itu. Padahal tidak mengetahui *ta’wilnya* kecuali Allah. Sedangkan orang-orang yang mendalam ilmunya maka akan menyatakan, “Kami percaya kepada Kitab Suci itu; semuanya dari sisi Tuhan kami.” Dan tidaklah akan dapat merenung (*menangkap pesan*) kecuali orang-orang yang berpengertian mendalam.” (QS. Ali ‘Imrân/3: 7)⁵⁶.

Dari konsep *muhkamat* dan *mutasyabihat* ini kemudian, jelas Nurcholish, setidaknya-tidaknya menimbulkan tiga jenis perbedaan pandangan, *pertama*, perbedaan pandangan tentang mana saja ayat-ayat suci yang *muhkamat*, dan mana pula yang *mutasyabihat*. Karena perselisihan ini maka ada ayat-ayat suci yang bagi suatu kelompok umat Islam bersifat *muhkamat*, namun bagi kelompok lain bersifat *mutasyabihat*. Firman-firman berkenaan dengan surga dan neraka, misalnya, bagi kebanyakan kaum Muslim bersifat *muhkamat*, tapi bagi sebagian mereka, seperti golongan *al-Bathiniyyun* (“Kaum Kebatinan”), bersifat *mutasyabihat* sehingga pelukisan tentang surga dan neraka itu mereka pahami sebagai metaphor atau kias-kias, yang tak mesti merujuk pada hakikatnya.

Kedua, perbedaan pandangan tentang boleh atau tidaknya melakukan *ta’wil* terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* itu. Sebagian kelompok Islam membolehkannya, sehingga dalam memahami ayat-ayat *mutasyabihat* itu, harus dilakukan interpretasi di balik ungkapan-ungkapan lahiriah. Sebagian lagi yang tidak membolehkannya, berpendapat dalam memahami ayat-ayat itu kita harus berhenti pada makna-makna seperti yang dibawakan ungkapan lahiriah lafal dan kalimatnya. Termasuk dalam permasalahan ini ialah problema *homonimi* (Arab: *ism musytarak*, kata-kata berserikat), seperti kata-kata “mendengar”, “mengetahui”, “melihat”, “tangan”, “marah”, “senang” dan lain-lainnya yang dalam Kitab Suci disebutkan sebagai sifat-sifat Tuhan, padahal kata-kata atau sifat-sifat itu juga dapat diberlakukan kepada makhluk,

⁵⁶ Nurcholish Madjid, “Masalah Ta’wil Sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur’an”, Budhy Munawar-Rahcman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1994), Hlm. 12.

khususnya manusia. Maka pelukisan itu mengesankan bahwa Tuhan dan manusia “berserikat” dalam beberapa sifat dan kelengkapan, dan ini menimbulkan problema. Mereka yang melakukan interpretasi (karena beranggapan bahwa Tuhan mustahil memiliki kualitas-kualitas yang sama dengan manusia) akan memandang ayat-ayat yang bersangkutan dengan itu sebagai metafor-metafor belaka, sedangkan kenyataan tidaklah seperti yang dikesankan pengertian lahir firman-firman itu. Mereka yang tidak membenarkan interpretasi akan melihat firman-firman itu seperti adanya, dengan memberi penegasan bahwa Tuhan memiliki kualitas-kualitas itu “tanpa bagaimana” (*bila kaifa*).

Ketiga, bagi mereka yang membolehkan interpretasi, masih terdapat perselisihan tentang siapa yang harus melakukan interpretasi itu. Karena interpretasi bukanlah pekerjaan yang gampang, maka sangat masuk akal bahwa hak untuk melakukannya harus dibatasi hanya pada lingkungan yang memenuhi syarat, antara lain pengetahuan yang luas dan kemampuan berfikir yang mendalam. Ini membawa konsekuensi terbaginya anggota masyarakat manusia kepada kelompok-kelompok khusus (*khawas*, *al-khawas*) dan kelompok-kelompok umum (*awam*, *al-awam*). Yang pertama adalah “kaum ahli”, dan yang kedua terdiri dari “orang-orang kebanyakan”.⁵⁷

Tentang bentuk pemahaman terhadap teks al-Qur’an yang tidak berpegang pada bunyi teksnya itu sendiri sebenarnya sudah diterapkan sejak masa sahabat Nabi ungkap Nurcholish. Hal ini terjadi dikarenakan berkembangnya satu pandangan dari ahli hukum Islam yang dirangkum dalam kaidah, “Pengambilan makna dilakukan berdasarkan generalitas lafal, tidak berdasarkan partikularitas penyebab” (*Al-Ibrah bi umum allafadh, la bi khushush alsabab*). Sebuah upaya generalisasi makna teks bisa dilakukan hanya jika inti pesan suatu firman dapat ditangkap. Ini dengan sendirinya menyangkut masalah kemampuan pemahaman yang mendalam sedalam-dalamnya dan seluas-luasnya. Lalu, pada urutannya, tersangkut pula masalah tafsir, atau bahkan mungkin *ta’wil* (interpretasi metaforis) yang tidak jarang menimbulkan kontroversi. Sebab dalam melakukannya selalu ada kemungkinan dicapai suatu pandangan, atau tindakan, yang pada lahirnya seperti meninggalkan atau menyimpang dari ketentuan Kitab Suci. Contoh dari sikap demikian ditampilkan oleh Umar dalam beberapa peristiwa yang

⁵⁷ Nurcholish Madjid, “Masalah Ta’wil Sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur’an”, Budhy Munawar-Rahcman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1994, Hlm. 12-14.

menunjukkan ijtihadnya atas peristiwa itu terkesan meninggalkan ketentuan Kitab Suci.⁵⁸

Contoh tindakan Umar itu misalnya pada waktu menjabat sebagai khalifah ia tidak membenarkan seorang tokoh Sahabat Nabi menikah dengan wanita ahli kitab (Yahudi atau Kristen), padahal al-Qur'an jelas membolehkannya. Penyebutan tentang dibolehkannya lelaki Muslim kawin dengan wanita Kristen atau Yahudi dalam al-Qur'an ada dalam rangkaian dengan penyebutan tentang dihalalkannya makanan kaum ahli kitab itu baik kaum beriman, sebagaimana makanan kaum beriman halal bagi mereka:

Mereka bertanya kepada engkau (Nabi) tentang apa yang dihalalkannya untuk mereka. Jawablah, "Dihalalkannya bagi kamu apa saja yang baik; juga (dihalalkan bagi kamu binatang yang ditangkap) oleh binatang-binatang berburu yang kamu latih dengan kamu biasanya menangkap binatang buruan dan kamu ajari binatang-binatang itu dengan sesuatu (keterampilan) yang diajarkan Allah kepada kamu; karena itu makanlah apa yang ditangkap oleh binatang berburu itu untuk kamu, dan sebutlah nama Allah atasnya, serta bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha Cepat dalam perhitungan. Pada hari ini dihalalkan pada kamu perkara-perkara yang baik-baik. Makanan mereka yang mendapatkan Kitab Suci (Ahl al-Kitab) adalah halal bagi kamu, dan makanan kamu halal bagi mereka. Dan (halal, yakni dibenarkan kawin, bagi kamu) para wanita merdeka dari kalangan wanita beriman, juga wanita merdeka dari kalangan mereka yang mendapat Kitab Suci sebelum kamu, jika kamu beri mereka mahar-mahar mereka, dan kamu nikahi mereka (secara sah), tanpa kamu menjadikan mereka objek seksual semata (zina), dan tanpa kamu memperlakukan mereka sebagai gundik. Barangsiapa menolak untuk beriman, maka sungguh sia-sialah amal perbuatannya, dan ia di akhirat akan tergolong orang-orang yang merugi. (QS. al-Mâidah/5: 4).⁵⁹

⁵⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 30-31.

⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 31. Beberapa bentuk penafsiran Umar lain yang tidak berpegang pada bunyi lahiriah teks bisa dilihat dalam penjelasan Nurcholish pada tulisannya, "Pertimbangan Kemaslahatan Dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan: Kaus Ijtihad Umar bin al-Khattab", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

Tindakan Umar tersebut, menurut Nurcholish, dengan mengutip pandangan Abd-al-Fattah, bukan berdasarkan kehendak hatinya sendiri. Khalifah dalam menetapkan hukumnya menerapkan prinsip bahwa semua hukum agama mengandung alasan hukum (*illah, ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum (*al-maslahat al-ammah*) dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksana hukum bersangkutan.⁶⁰

Masih erat dengan apa yang ditampilkan oleh Umar dalam memahami teks Kitab Suci ini ialah kesadaran atau semangat historis. Menurut Nurcholish, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hodgson, yang menjadi salah satu tumpuan harapan bahwa Islam akan mampu lebih baik dalam menjawab tantangan zaman di masa depan. Dan juga, akhirnya umat Islam pun akhirnya akan sangat mampu menjawab tantangan zaman. Untuk mendukung hal ini ia mengutip secara lengkap pandangan Hodgson berikut:

Tetapi barangkali modal potensial terbesar Islam yang paling hebat ialah kesadaran historisnya yang jelas, yang sejak dari semula mempunyai tempat begitu besar dalam dialognya. Sebab, kemampuan mengikuti dengan sungguh-sungguh bahwa tradisi agama terbentuk dalam waktu, dan selalu mempunyai dimensi historis, membuat agama itu mampu menampung ilham baru apa pun ke dalam realita dari warisan dan dari titik tolak mulanya yang kreatif, yang dapat terjadi lewat penelitian ilmiah atau pengalaman rohani baru. Al-Syafii membawa ke depan kecenderungan yang sudah ada secara laten dalam karya (Nabi) Muhammad sendiri ketika ia menekankan pemahaman al-Qur'an secara benar-benar konkret dalam interaksi historinya dengan kehidupan Nabi Muhammad dan masyarakat beliau. Ia (al-Syafii) melakukan hal ini tanpa ketepatan sejarah tertentu, tapi itu bukanlah maksudnya yang semula; dan meskipun oleh kaum Muslim kemudian hari kajian yang jujur tentang kenyataan sejarah masa silam Islam ditukar dengan gambaran stereotipikal dan berang, namun mereka tidak pernah mengingkari prinsip bahwa ketepatan historis adalah fondasi semua pengetahuan keagamaan.⁶¹

Kemudian, lanjut Nurcholish, bandingkan ungkapan Hodgson itu dengan pandangan Muhyi al-Din ibn al-Arabi dalam kitab *Fushush al-Hikam*

⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 34.

⁶¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 35-36.

yang klasik itu. Dalam kitab ini dijelaskan tentang adanya konteks sejarah bagi ajaran agama-agama sehingga menghasilkan manifestasi lahiriah yang berbeda-beda. Padahal inti semua agama yang benar, sepanjang ajaran tentang pasrah kepada Allah (*islam*) berdasarkan kepercayaan Tuhan Yang Maha Esa (*tauhid*). Pandangan lengkap tokoh ini demikian:

Jika cara turunnya ajaran ke dalam jiwa para Nabi itulah yang dimaksud dengan kesatuan cara yang diturunkannya semua ajaran (dari Tuhan), lalu mengapa agama para Nabi itu berbeda-beda? Jawabannya ialah, karena terdapat perbedaan kesiapan antara berbagai umat maka berbeda pula bentuk-bentuk jalan tauhid dan bagaimana jalan itu ditempuh, sementara maksud, tujuan dan hakikat metode itu semuanya satu, seperti jari-jari yang menghubungkan garis luar lingkaran dengan titik pusat lingkaran itu. Jari-jari tersebut merupakan jalan-jalan yang berbeda-beda menurut perbedaan garis yang menghubungkan antara titik pusat lingkaran itu dengan setiap titik yang ditentukan pada garis lingkaran luarnya. Sama juga dengan cara pengobatan yang berbeda-beda, namun tujuannya adalah satu, yakni kesehatan, dan semua cara pengobatan itu sebagai cara menyingkirkan penyakit dan mengembalikan kesehatan adalah satu. Maka begitu pula cara turunnya ajaran kepada para Nabi adalah satu, dan tujuannya ialah hidayah ke arah kebenaran. jadi jalan tauhid pun satu, tetapi perbedaan kesiapan umat manusia mengakibatkan perbedaan agama dan aliran. Sebab perbaikan setiap umat adalah dengan menghilangkan keburukan yang khusus ada padanya, dan hidayah mereka bersumber dari berbagai sentra dan martabat yang berbeda-beda menurut tabiat dan kejiwaan mereka⁶².

Namun demikian, seru Nurcholish, pendekatan historis ini tidaklah berarti relativisasi total ajaran agama dan sifat yang memandang sebagai tidak lebih daripada produk pengalaman sejarah belaka. Justru tentang penegasan tentang kesatuan agama para Nabi terkandung makna yang tegas bahwa ada sesuatu yang benar-benar universal dalam setiap agama dan menjadi titik pertemuan antara semua agama. Dan karena yang universal ini tidak terikat ruang dan waktu, maka dapat disebut “tidak historis”⁶³.

Oleh karena itu, lebih lanjut menurut Nurcholish, Muslim Indonesia, setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga harus meyakini adanya hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk

⁶² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 36-37.

⁶³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 37.

menyelasaikan masalah kita kini dan di sini, sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutannya.⁶⁴

Apalagi, menurut Nurcholish, secara teknis, untuk melakukan kontekstualisasi, atau pribumisasi menurut istilah Gus Dur, ajaran Islam perangkatnya telah tersedia dalam ilmu Ushul al-Fiqh, yang memungkinkan terjadinya akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal, lewat saluran kaidah Ushul al-Fiqh yang berbunyi, “Adat itu dihukumkan” (*al‘Adah muhakkamah*), atau, lebih lengkapnya, “Adat adalah syari’ah yang dihukumkan” (*al‘Adah Syari’ah muhakkamah*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam⁶⁵.

Atas dasar kesejajaran keislaman dengan keindonesiaan ini, Nurcholish mengabsahkan pandangan yang menganggap perlu interpretasi ajaran-ajaran universal Islam untuk bisa memenuhi tuntutan-tuntutan nyata Indonesia, atau dengan kata lain perlunya kontekstualisasi ajaran Islam⁶⁶, dimana sebagai landasannya dapat dipertimbangkan QS. Ibrahim/14: 4, tentang pengutusan seorang Rasul dengan bahasa kaumnya, pendapat Nurcholish tersebut, lengkapnya sebagai berikut:

“Kalau kita kaji lebih lanjut, penglihatan yang mensejajarkan keindonesiaan dengan keislaman mengisyaratkan pengakuan akan absahnya pandangan yang melihat perlunya membuat interpretasi-jika bukan adaptasi-ajaran-ajaran universal Islam untuk bisa memenuhi tuntutan-tuntutan nyata Indonesia. Dalam kaitan ini, patut kita renungkan makna penegasan dalam al-Qur’an bahwa Tuhan tidak pernah mengutus seorang Rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya (QS. Ibrahim/14:4). Dan agaknya bahasa yang dimaksud di sini bukan hanya dalam batasan linguistik, tetapi

⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxxiii.

⁶⁵ Nurcholish, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 550.

⁶⁶ Pandangan Nurcholish yang menganggap urgen usaha pengembangan Islam keindonesiaan, didasarkan pada realitas bangsa Indonesia yang sangat khas, terutama tingkat pluralitasnya yang begitu tinggi, sehingga diperlukan pendekatan dengan strategi yang matang, dimana setiap langkah melaksanakan ajaran Islam di Indonesia harus memperhitungkan kondisi sosial budaya yang ciri utamanya adalah pertumbuhan dan perkembangan. Dimana ide Pertumbuhan dan perkembangan ini yang terefleksikan dalam berbagai ide tentang bagaimana melaksanakan ajaran agama dalam masyarakat. Ini terkait dengan masalah kesadaran historis, yaitu kesadaran bahwa segala sesuatu mengenai tatanan hidup manusia ada sangkut pautnya dengan perbedaan zaman dan tempat (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxxvii-ixviii)

mencakup segi-segi kultural yang membuat seorang Utusan Tuhan bisa berkomunikasi dengan rakyatnya.⁶⁷

Gagasan pemikiran Islam Nurcholish yang menggambarkan upayanya dalam menjalankan kontekstualisasi Islam dengan nilai keindonesiaan, yang sekaligus mencerminkan teologi keindonesiaannya, adalah soal terjemahan kalimat *lailaha illallah* menjadi “tiada tuhan selain Tuhan”,⁶⁸ terjemahan yang terdengar asing dan kontroversial bagi umat Islam Indonesia yang terbiasa dengan terjemahan “tiada tuhan selain Allah”.

Nurcholish menganggap terjemahan tiada tuhan selain Tuhan itu adalah absah, hanya masalah bahasa saja, sedang hakikatnya sama. Sebab bila Tuhan itu hanya boleh disebut dengan Allah, maka bagaimana dengan nabi-nabi terdahulu yang tidak berbahasa Arab. Nabi Musa dulu, misalnya, menyembah siapa. Dalam al-Qur’an memang disebut menyembah Allah, tapi dia sendiri tidak menyebut dengan Allah, tapi Yahweh, Jehova. Apalagi terjemahan seperti ini, menurut Nurcholish, bukan yang pertama kali, Buya Hamka misalnya menyebut, bahwa dulu di semenanjung Melayu orang menyebut Allah Ta’ala disalin dengan bahasa Melayu dengan Dewata Mulia Raya. Tidak ada ulama-ulama yang membantah, baik ketika mulai menyalin ke dalam bahasa Melayu maupun sampai kini. Dan bila terjemahan seperti ini ditolak implikasinya ada kaitanya dengan Pancasila. Karena unsur penolakan sebagian orang terhadap Pancasila, dan mereka menganggap bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila itu bukan tauhid, karena disebut Tuhan, bukan Allah.⁶⁹ Di sini, lagi-lagi semangat inklusivisme dan atau pluralisme Nurcholish sangat mewarnai dan mendominasi pemikiran-pemikiran teologinya. Dan memang semangat inilah yang menjadi perekat dari bangunan pemikiran teologinya.

C. Islam, Ham Dan Gender

1. Islam dan HAM

Munculnya kesadaran atas hak-hak asasi yang melekat pada setiap insan manusia, menurut Nurcholish, tidak dapat dipisahkan dari pengalaman beberapa Negara Eropa Barat Laut, khususnya Inggris dan Perancis dalam

⁶⁷ Nurcholish, *Tradisi Islam*, Hlm, 60.

⁶⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, li.

⁶⁹ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm, 261-265.

menempuh modernitas. Jika diurut catatan garis besar pertumbuhan kesadaran ini di Barat, tonggak-tonggak sosialnya adalah sebagai berikut.⁷⁰

Pertama, dimulai yang paling dini, yaitu munculnya “Perjanjian Agung” (*Magna Charta*) di Inggris pada 15 Januari 1215, sebagai bagian dari pemberontakan para baron terhadap Raja John (saudara Raja Richard Berhati Singa, seorang pemimpin tentara Salib). Isi pokok dokumen itu ialah hendaknya raja tidak melakukan pelanggaran terhadap hak milik dan kebebasan pribadi seorang pun dari rakyat. Pendorong pemberontakan para baron itu sendiri antara lain ialah dikenakan pajak yang sangat besar oleh raja, dan dipkasakannya para baron untuk membolehkan anak-anak perempuan kawin dengan rakyat biasa.

Kedua, *Bill of Right* pada tahun 1628, yang berisi penegasan tentang pembatasan kekuasaan raja dan dihilangkannya hak raja untuk melaksanakan kekuasaan terhadap siapa pun, atau untuk memenjarakan, menyiksa, dan mengirimkan tentara kepada siapa pun tanpa dasar hukum.

Ketiga, deklarasi kemerdekaan Amerika Serikat pada tanggal 6 Juli 1776, yang memuat penegasan bahwa setiap orang dilahirkan dalam persamaan dan kebebasan dengan hak untuk hidup dan mengejar kebahagiaan, serta keharusan mengganti pemerintahan yang tidak mengindahkan ketentuan-ketentuan dasar tersebut.

Keempat, deklarasi Hak-hak manusia dan warganegara (*Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) dari Perancis, pada 4 Agustus 1789, dengan titik berat kepada lima hak asai: pemilikan harta (*propiete*), kebebasan (*liberte*), persamaan (*egalite*), keamanan (*sucurete*), dan perlawanan terhadap penindasan (*resistence l'oppression*).

Kelima, deklarasi universal tentang Hak-hak Asasi Manusia, pada bulan Desember 1948, yang memuat pokok-pokok tentang kebebasan, persamaan, pemilikan harta, hak-hak dalam perkawinan, pendidikan, hak kerja, dan kebebasan beragama (termasuk pindah agama).

Oleh sebab itu, lanjut Nurcholish, setiap kali menyebut hak-hak asasi manusia dengan sendirinya rujukan paling baku kita ialah Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia dari PBB. Ini wajar, dan merupakan keharusan, karena kita adalah anggota PBB, dengan akibat bahwa kita menerima dokumen yang memuat wawasan fundamentalnya itu. Namun perlu ditambahkan untuk diingat bahwa Deklarasi Universal itu hanyalah titik, mungkin titik yang sangat akhir, dari perjalanan perjuangan umat

⁷⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 212-213.

manusia untuk menemukan jati dirinya dan untuk menghormati serta melindungi jati diri itu. Deklarasi Universal adalah suatu “hasil bersih” atau “hasil akhir” proses pertumbuhan yang panjang, yang telah ditempuh umat manusia dengan susah payah. Ini harus diketahui, diakui, dan disadari bersama.⁷¹

Di negara-negara berkembang, menurut Nurcholish, usaha meluaskan penerimaan terhadap ide-ide tentang kemanusiaan universal, seperti yang termuat dalam hak-hak asasi manusia sering terhambat. Salah satu hambatan dari pandangan bahwa konsep tentang hak-hak asasi manusia adalah buatan Barat, dengan konotasi sebagai kelanjutan kolonialisme dan imperialisme. Dalam retorika yang menyangkut pandangan hidup, hak-hak asasi manusia yang merupakan konsep Barat itu dianggap sama dengan sekularisme, jika bukan malah sekalian ateisme. Mendengar pandangan seperti ini, sudah jelas ini pandangan yang keliru yang harus ditolak. Pandangan yang seperti ini bisa dikatakan sebagai pandangan yang terbelakang bahkan konservatif. Karena sebenarnya bahwa ide kemanusiaan itu pada dasarnya universal. Pandangan yang demikian akan membawa pada suatu kelompok yang berorientasi primordial tertentu, baik dalam katagori kedaerahan, kebangsaan atau kesukuan, maupun dalam katagori keagamaan. Pengasosiasian itu disertai dengan penilaian bahwa kelompok tertentu memang pada dasarnya tidak dapat menerima ide tentang hak-hak asasi, karena pandangan hidup mereka memang secara inheren tidak mendukung. Begitulah yang dilakukan orang terhadap, misalnya Lee Kuan Yew, Menteri Senior Singapura, yang kemana-mana terdengar mengkhotbahkan bahwa demokrasi dan ide tentang hak-hak asasi adalah tidak penting untuk bangsa-bangsa Asia. Yang paling penting baginya adalah pembangunan ekonomi dan peningkatan kesejahteraan hidup rakyat.⁷²

Pandangan yang demikian ini lanjut Nurcholish, ternyata banyak disuarakan oleh pemimpin-pemimpin negara-negara di Asia terutama yang disebut sebagai negara “naga-naga kecil” atau “macan-macan Asia”, seperti Malaysia yang ditampilkan oleh Mahatir Muhammad dan tokoh-tokoh dari RRC. Mereka menentang apa yang disebut sebagai “nilai-nilai Asia” (*Asian values*) sebagai yang lebih relevan untuk kemajuan kawasan ini, yaitu Kawasan Lembah Pasifik Barat. Apa yang dicapai oleh negara-negara tersebut seolah mendemonstrasikan kebenaran tesis Lee dengan kemajuan-kemajuan yang telah mereka capai, hingga masa krisis lalu, walaupun dengan bayaran

⁷¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 207-208.

⁷² Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm. 151-152.

kurangnya demokrasi di sana. Dan di negeri kita, hal yang serupa juga kita dapati, seperti bahwa perjuangan tentang hak-hak asasi adalah pikiran liberal yang tidak cocok dengan “kepribadian” bangsa, begitulah sering kita dengar sebelum reformasi.⁷³

Penilaian demikian terhadap nilai hak-hak asasi manusia yang dikembangkan oleh negara Barat, sebenarnya menurut Nurcholish, syarat prasangka politik atau kalau pun mau berusaha berprasangka baik terhadap tokoh-tokoh tersebut, maka barangkali sikap-sikap tersebut merupakan contoh yang paling nyata dari adanya kesenjangan antara ide-ide universal tentang kemanusiaan dengan kenyataan-kenyataan kultural yang bersifat regional atau lokal. Jika kita ingat bahwa kenangan pahit dari kolonialisme belum terlewatkan lebih dari dua generasi (sekitar 50 tahunan), maka prasangka yang keras kepada Barat, yang ikut mengaburkan hal-hal yang sebenarnya tidak murni Barat semata seperti ide tentang hak-hak asasi manusia, dapat sedikit banyak kita pahami. Persoalannya mungkin bukanlah bagaimana menghilangkan kenangan pahit dan negatif kepada Barat akibat pengalaman kolonialisme dan imperialisme (yang “legacy”nya memang masih belum seluruhnya terhapus). Persoalannya mungkin bagaimana menyadarkan diri yang bersangkutan sendiri tentang hakikat hak-hak asasi itu dengan menggali dan mengembangkan berbagai konsep yang secara potensial ada dalam sistem-sistem budaya yang berbeda-beda. Harapannya ialah, karena toh manusia dan kemanusiaan itu pada hakikatnya adalah sama dan satu, maka konsep-konsep kemanusiaan yang ada dalam berbagai sistem budaya itu tentu memiliki titik-titik kesamaan antara satu dengan yang lainnya.⁷⁴

Jika hal tersebut dapat diterima, lanjut Nurcholish, maka logikanya ialah bahwa manusia dan kemanusiaan adalah universal, dan jabaran-jabaran mutakhir atau modern tentang manusia dan kemanusiaan dapat dipandang sebagai tidak lebih daripada kelanjutan logis ide-ide dasar tersebut dalam konteks kehidupan kontemporer yang semakin kompleks dan bersifat global. Maka, pada dasarnya jabaran-jabaran hak asasi manusia itu harus diterima sebagai berlaku bagi semua bangsa. Perlunya diadakan penyesuaian jabaran itu kepada tuntutan lingkungan sosial dan kultural setempat adalah untuk membuatnya lebih fungsional secara efektif, tidak untuk “menawar habis” nilai-nilai inti dalam konsep tentang hak asasi itu sendiri.⁷⁵

⁷³ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm. 151-152.

⁷⁴ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm.153-154.

⁷⁵ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm. 154,

Jika dokumen dan penjabaran masalah-masalah hak-hak asasi manusia di zaman modern ini berasal dari Barat yang merupakan non-Muslim, dibolehkankah kaum Muslim menggunakan bahan-bahan ini untuk memahami dan mengelaborasi ajaran-ajaran Islam tentang nilai-nilai kemanusiaan universal. Untuk sebagian kalangan tertentu dari kaum Muslim, menurut Nurcholish, ada yang demikian kuat dalam mempengaruhi sikap dan retorika mereka. Tetapi untuk mereka yang faham sejarah pemikiran kaum Muslim dan bahkan umat manusia (sebab pemikiran Islam itu kemudian mempengaruhi sejarah pemikiran umat manusia), pertanyaan tersebut terdengar berlebihan, karena kaum salaf Islam dahulu jelas-jelas membolehkan, bahkan mempraktekkan pengambilan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan dari mana saja, termasuk dari kalangan kaum kafir.⁷⁶

Sedang, dalam konteks kebangsaan, maka tentu bagi bangsa Indonesia persoalan hak-hak asasi harus dicari dan dikaitkan akar-akarnya dengan ideologi nasional Pancasila. Jelas, menurut Nurcholish, dimensi ideologis nasional Pancasila tentu tidak dapat diabaikan. Tetapi akan sia-sia untuk mengisolasi ideologi ini dari konteks mondialnya, setidaknya sebagaimana tercermin dari dialog-dialog besar para pendiri republik. Ini lebih-lebih lagi tidak mungkin terjadi berkenaan dengan nilai-nilai kemanusiaan, sebab nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri, *by definition*, senantiasa berdimensi universal. Tetapi, karena ada faktor kebaruan (*novelty*) dalam perkara perjuangan hak-hak asasi di negeri ini, maka proses-proses pertumbuhannya tentu menyangkut persoalan “coba dan salah”. Tetapi jika perjalanan perjuangan yang sekarang mulai ditapaki itu dapat berlangsung konsisten dan tanpa terganggu, maka harapan bahwa suatu saat akan menentukan format yang pas untuk situasi Indonesia tetap beralasan. Berhubung dengan ini, dalam masyarakat manapun, tentu masyarakat kita sendiri, selalu terdapat orang-orang yang beriktikad baik (*good intentioned*) untuk masyarakatnya, dan mereka itu, melalui caranya masing-masing, merupakan sumber kekuatan moral dan inspirasi bagi usaha-usaha penegakkan nilai-nilai kemanusiaan. Maka ada keperluan, bahkan kewajiban, menggalang semua kekuatan itu untuk menghadapi hambatan yang tidak pernah ringan dalam usaha bersama memenuhi suatu segi cita-cita kemerdekaan ini.⁷⁷

Dalam hal ini, lepas dari berbagai usaha yang telah dijalankan untuk memasyarakatkan nilai-nilai Pancasila itu agar Pancasila benar-benar

⁷⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 213.

⁷⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 216.

bermakna dan mewujudkan nyata dalam kehidupan bangsa, tidak sekedar menjadi ungkapan kosong dan bersifat *cliché* yang dikemukakan berulang-ulang, agaknya harus kita sadari bahwa di masyarakat sekarang ini berkembang sikap-sikap skeptis, bahkan sinis, kepada berbagai usaha indoktrinasi Pancasila, disebabkan kenyataan banyak kesenjangan antara yang diucapkan secara lisan dengan yang dilakukan dalam tindakan-tindakan. Jika kita batasi pengamatannya kita hanya kepada kenyataan ini saja—dengan sedikit mengesampingkan kenyataan-kenyataan lain yang barangkali bernilai positif—maka dapat dilihat adanya indikasi kontraproduktif dari usaha-usaha indoktrinasi. Apabila dalam masyarakat sering dirasakan bahwa Pancasila lebih banyak digunakan sebagai “pentung sakti” untuk memukul siapa saja yang sikap sosial politiknya kurang berkenan. Dengan mencapnya sebagai “anti Pancasila” atau cap lain yang serupa. Sudah tentu Pancasila jauh lebih banyak daripada hal tersebut.⁷⁸

Karena itu, lanjut Nurcholish, harus ada pendekatan kepada Pancasila sebagai rangkuman nilai-nilai intrinsik, yang menjadi tujuan dalam dirinya sendiri (*the end in itself*). Berkenan dengan inilah melihat masalah hak-hak asasi manusia dalam kerangka Pancasila atau melihat Pancasila sebagai dasar bagi ide-ide tentang hak-hak asasi manusia menjadi sangat relevan dan urgen. Ini dapat kita mulai dengan sila yang paling erat kaitannya dengan masalah hak-hak asasi manusia, yaitu sila Perikemanusiaan yang adil dan beradab. Dalam hal ini sungguh absah untuk kita mempertanyakan: Seberapa jauh kita telah melaksanakan paham dasar kemanusiaan yang adil dan beradab? Atau, seberapa jauh perlakuan sesama manusia dalam masyarakat kita telah memenuhi rasa keadilan dan keberadaban? Atau, jika mau ungkapan yang keras: Apakah perilaku kemanusiaan dalam masyarakat kita justru banyak unsur kezalimannya dan kebiadabannya? Mungkin sekali bahwa jawaban dari pertanyaan-pertanyaan di atas ternyata negatif. Dan ini mungkin disebabkan oleh tipisnya komitmen pribadi (dan sosial) dalam masyarakat pada umumnya kepada nilai-nilai kemanusiaan seperti hak-hak asasi ini akibat verbalisme yang sering terdengar disinyalir oleh para ahli. Dengan verbalisme ini seseorang merasa telah berbuat sesuatu hanya karena telah mengatakan, mengucapkan atau menghafal rumusan-rumusan. Dan verbalisme ini memperoleh warna keresmiannya karena ujian-ujian atau tes-tes tentang ideologi negara (malah juga agama) terbatas hanya kepada seberapa jauh orang hapal di luar kepala rumusan-rumusan dan ungkapan-ungkapan

⁷⁸ Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 2, Hlm. 774-775.

baku yang telah “disahkan” secara resmi, tanpa peduli apakah yang bersangkutan benar-benar mengerti maknanya dan memahaminya substansinya.⁷⁹

2. Islam dan Gender

Sebagai isu global yang banyak dibicarakan masyarakat nasional dan internasional, wacana gender atau masalah kedudukan perempuan, tidak luput dari perhatian Nurcholish selaku sarjana Muslim. Apalagi di mata Nurcholish dijumpai pandangan Barat tentang kedudukan perempuan Islam sudah tidak proporsional lagi. Namun demikian, ia menyarankan respons atas pandangan Barat atau wacana gender tidak dilakukan secara emosional dan reaktif. Tidak dapat diabaikan begitu saja, menurut Nurcholish, munculnya persoalan wanita secara tajam dalam Islam akhir-akhir ini, tidak saja karena umat Islam semakin menyadari pentingnya memahami dan menghidupkan kembali wawasan Islam tentang wanita, tapi juga antara lain akibat benturan budaya Islam dengan budaya modern Barat. Dalam hal pertama, pemunculan masalah wanita itu adalah absah, otentik dan sejati (artinya, benar-benar timbul dari keinginan yang murni). Sedangkan dalam hal kedua, karena merupakan reaksi, pemunculan masalah wanita di kalangan umat Islam terasa bersifat emosional, apologetik, ideologis dan tidak jarang subyektif, sekalipun dari celah-celahnya kadang-kadang memancar perenungan kreatif dan orisinal.⁸⁰

Yang perlu diperhatikan dalam mengkaji kedudukan wanita dalam Islam, menurut Nurcholish, adalah apakah pandangan yang disangkakan sebagai pandangan Islam itu memang betul dari ajaran Islam atau merupakan pandangan masyarakat yang masuk ke dalam Islam lalu disebutlah pandangan itu sebagai pandangan Islam. Pertanyaan semisal ini perlu diajukan, sebab, dalam idiom Islam, suatu nilai atau sistem yang zalim dapat disebut sebagai nilai *Jahiliyah*. Meskipun istilah *Jahiliyah* sendiri semula dimaksudkan sebagai secara khusus keadaan Jazirah Arabia sebelum Islam dengan ciri utama politeisme dan syirik, namun dalam penggunaannya yang lebih generik istilah itu dimaksudkan untuk menunjuk kepada paham, pandangan dan praktik yang bertentangan dengan rasa keadilan.⁸¹

Banyak penjelasan yang dikemukakan oleh para sarjana terkait kedudukan wanita dalam Islam yang gambarannya nampak suram itu. Salah

⁷⁹ Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 2, Hlm. 775-776.

⁸⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 235.

⁸¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 235.

satunya penjelasan yang pendekatannya bersifat sosial-politik. Penjelasan demikian menurut Nurcholish, bahwa berakhirnya masa *khilafah rasyidah* di Madinah dan digantikannya oleh dinasti Umayyah di Damaskus merupakan masa kembalinya komunitas Muslim Arab kepada tatanan sosial-politik pra-Islam, alias Jahiliyah. Ciri utama tatanan itu ialah paham kesukuan (*qabiliyah*), tata sosial politik yang tertutup dengan partisipasi warga negara yang terbatas, faktor keturunan lebih penting daripada kemampuan, masyarakat yang mengenal hirarki sosial yang kuat, dan, *last but not least*, direndahkannya kedudukan wanita. Keadaan yang terakhir ini antara lain yang terpenting dalam bentuk gejala dinginnya sambutan kepada lahirnya bayi perempuan, suatu pandangan hidup yang dalam Kitab Suci banyak disindir dengan nada kutukan. Memang sulit untuk begitu saja mengatakan bahwa nilai-nilai Jahiliyah Arab (pra-Islam) berpengaruh kembali dalam pandangan tentang wanita di kalangan orang Islam (terutama Arab). Tetapi dinginnya sambutan kepada kelahiran jabang bayi wanita merupakan indikasi adanya semangat seperti yang melatarbelakangi praktik Jahiliyah yang terkutuk, yaitu pembunuhan bayi wanita (*wa'd al-banat*), dan merupakan refleksi dari adanya pandangan yang rendah terhadap wanita dalam masyarakat⁸².

Atas dasar praktik perendahan wanita yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Muslim seperti itu, maka, seolah-olah menirukan jejak orang-orang Barat, di kalangan umat Islam juga tampil gerakan pembelaan wanita, biasa disebut feminisme. Tampilnya gerakan itu di Barat adalah khas budaya Barat, dalam arti merupakan reaksi wajar terhadap wanita di sana yang dirasakan banyak melecehkan kaum wanita. Sayangnya, cara pandang orang Barat itu kemudian digunakan pula dalam melihat masyarakat Islam, tanpa memperhatikan apa sesungguhnya ajaran Islam itu sendiri tentang wanita, dan apa pula lingkungan sejarah dan budaya yang membentuknya sehingga wanita Islam, di dunia Islam secara keseluruhan (artinya, tidak di tempat, negara atau masyarakat Muslim tertentu), tampil seperti keadaan mereka sekarang ini. Sudah disebutkan, mustahil membantah bahwa di sebagian dunia Islam keadaan dan kedudukan wanita jauh dari yang diharapkan. Tetapi membuat generalisasi berdasarkan situasi khusus itu sehingga dikatakan bahwa Islam memang membuat posisi wanita di bawah standar kemanusiaan yang adil (dan beradab) adalah keliru. Sama halnya dengan generalisasi tentang masyarakat Barat sebagai masyarakat amoral, hanya

⁸² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 235-236.

karena melihat tingkah laku para turis di pantai-pantai, atau berdasarkan apa yang ditampakkan pada media umum, khususnya film dan televisi⁸³.

Perlakuan tidak memanusiawikan wanita di beberapa masyarakat Muslim ini, menurut Nurcholish, diperparah oleh pandangan stereotip Barat tentang Islam yang lebih disebabkan oleh kesalahpahaman dan permusuhan, apalagi dengan adanya tulisan Samuel Huntington yang mengemukakan tentang kemungkinan terjadinya perbenturan budaya (*clash of civilizations*) dengan Islam sebagai pola budaya yang paling potensial “membentur” budaya modern Barat, maka rasa permusuhan yang laten kepada Islam itu semakin memperoleh bahan pembenaran. Namun di dalam stereotip pandangan Barat itu masih dijumpai pandangan sarjana Barat yang jujur dan sadar. Dalam kejujuran dan kesadarannya itu mereka tampil –sungguh menarik– sebagai pembela-pembela Islam yang tangguh. Kerap kali mereka juga sangat gemas dengan pandangan penuh nafsu namun salah dan zalim dari kalangan orang Barat tentang Islam dan kaum Muslim. Contohnya ialah Robert Hughes, seorang yang lama bekerja sebagai kritikus seni majalah Time. Sikap Robert Hughes, bagi Nurcholish, adalah merupakan salah satu contoh sikap mawas diri kritik seorang intelektual Amerika tentang masyarakatnya sendiri, suatu masyarakat yang mengidap perasaan benci kepada Islam (khususnya Arab) yang tak pernah terpuaskan. Pandangan umum seperti ini sudah diidap Barat sejak berabad-abad yang lalu, kemudian seolah-olah diperkuat oleh kejadian-kejadian mutakhir yang menyangkut Islam dan umatnya. Pandangan orang Barat seperti ini seolah tidak pernah mau tahu dengan sejarah mereka dulu sebelum bertemu dengan peradaban Islam yang menampilkan bentuk yang bengis, kejam dan tidak beradab⁸⁴.

Dalam suasana yang dikuasai oleh rasa kebencian dan curiga terhadap Islam inilah, menurut Nurcholish, yang mendorong orang Barat memiliki pandangan negatif tentang wanita dalam Islam. Gambaran-gambaran negatif mengenai wanita dalam Islam menjadi sangat dramatis oleh buku-buku bergaya novel seperti yang ditulis oleh Jean Sasson (*Princess dan Daughters of Arabia*) dan oleh Betty Mahmoody bersama William Hoffer (*Not Without My Daughter*). Buku-buku itu, menurut pengakuan para penulisnya, bukanlah khayal. *Princess* ditulis berkenaan dengan seorang wanita aristokratik Arabia yang dihukum mati karena bercinta. *Daughter of Arabia* menuturkan kisah seorang wanita Arabia terpelajar yang menyadari

⁸³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 236.

⁸⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 236-239.

kezaliman masyarakatnya terhadap wanita dan ingin merombaknya. Sedangkan *Not Without My Daughter* berkisah tentang pengalaman seorang ibu asal Amerika yang harus berpisah dari suaminya yang orang Iran, dengan melarikan diri, dan berjuang untuk memperoleh hak memelihara dan mendidik anak perempuan mereka, karena khawatir (dan tahu) bahwa, dalam lingkungan ayahnya, gadis itu akan merana⁸⁵.

Yang perlu dijernihkan dari gambaran orang Barat tentang wanita dalam Islam itu, lanjut Nurcholish, yang lebih merupakan sebuah bentuk propaganda, ialah bagaimana sesungguhnya pandangan Islam sendiri terhadap wanita. Kemungkinan jawaban dari pertanyaan itu mungkin ada yang harus menelan pil pahit dengan mendapatkan kenyataan bahwa memang ajaran Islam menghendaki wanita dalam keadaan seperti yang dilukiskan dalam buku-buku tersebut. Tetapi, ada juga yang berdasarkan kajiannya yang serius dalam mempelajari ajaran Islam menemukan bahwa banyak situasi kewanitaan di sebagian dunia Islam sekarang ini adalah tidak bersesuaian dengan ajaran yang sebenarnya. Dan ajaran Islam itu sendiri, lanjut Nurcholish, tentu saja yang dimaksudkan ialah al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sebagai sumber syariat Islam atau syariat Islam itu sendiri. Sebab, yang dapat diduga dari semula ialah bahwa titik-titik kritis persoalan wanita dalam Islam sekarang ini, kalau pun tidak dapat disebut merupakan tafsiran terhadap ajaran-ajarannya yang secara salah didominasi, bahkan langsung dikalahkan, oleh pertimbangan-pertimbangan sosiologis-historis sesaat. Dapat juga diduga sebagai bagian dari usaha pembingkaiian kepentingan politik tertentu dalam sejarah dinasti-dinasti Islam⁸⁶.

Usaha mendapatkan gambaran ajaran Islam berkenaan dengan kedudukan wanita yang asli atau sebenarnya, menurut Nurcholish, perlu menggunakan atau mengikuti agenda kaum salafi, salah satu cara yang baik untuk memahami apa sebenarnya yang diajarkan Islam tentang wanita, seperti juga tentang hal-hal lain, ialah kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Ini bukanlah semata-mata menuruti dorongan skripturalis, melainkan dalam hal agama, lebih-lebih lagi bagi Islam, pengorientasian pandangan keagamaan kembali kepada sumber-sumber suci mutlak diperlukan untuk dapat mengukur seberapa jauh perjalanan sejarah suatu pandangan telah atau tidak menyimpang dari hulunya yang murni. Situasi dilematis dalam memandang dan menilai sejarah memang dapat menjadi sumber banyak

⁸⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 239.

⁸⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 241. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2562-2563.

kesulitan: di satu pihak, sejarah harus dilihat sebagai wujud nyata dalam konteks ruang dan waktu berbagai usaha melaksanakan ajaran agama, di pihak lain, interaksi dinamis antara nilai-nilai normatif dengan tuntutan ruang dan waktu sedemikian rupa mewarnai setiap usaha melaksanakannya, sehingga acapkali sulit dibedakan mana yang *perennial* dan mana pula yang temporer. Namun demikian, lanjut Nurcholish, meskipun kembali kepada sumber-sumber suci melibatkan penafsiran tidak sepenuhnya dapat dilakukan secara subyektif, dengan mengabaikan makna literer obyektif kebahasaan teks-teks itu. Kecuali kita memperlakukan setiap ekspresi literer teks-teks suci sebagai metafor belaka (yaitu suatu pemahaman yang menekankan makna teks sebagai tamsil-ibarat saja dengan mengingkari makna harfiahnya—hal mana sulit dicek kebenaran obyektifnya), maka bunyi teks itu menurut apa adanya akan tetap mempunyai fungsi pengawasan terhadap pemahaman-pemahaman yang ada⁸⁷.

Mengikuti jalan pikiran itu, yakni kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi dengan tetap memperhatikan aspek historis diturunkannya teks-teks suci atau *asbab la-nuzul* (situasi turunnya ayat-ayat al-Qur'an tertentu) dan *asbab al-wurud* (situasi tindakan, ucapan, atau sikap Nabi tertentu), menurut Nurcholish, mulai banyak wanita Muslimah yang berusaha kembali kepada pandangan Islam tentang wanita, dan meneliti mana yang syariat dan mana pula yang adat. Zainab al-Ma'adi dalam bukunya yang berjudul *al-Mar'ah bayn al-Tsaqaafi wa al-Qudsi* (Wanita antara yang Kultural dan Sakral) sampai pada kesimpulan asas bahwa seluruh ide tentang wanita dalam al-Qur'an dimaksudkan untuk menjunjung tinggi martabat wanita dan mempersamakan hak dan kewajibannya dengan pria melalui proses pembebasannya dari kungkungan adat dan kebudayaan serta kelembagaan sosial Arab Jahiliyah. Proses pembebasan itu dapat dikenal dengan jelas dari beberapa isu dalam Kitab Suci yang menyangkut pegecaman dan pengutukan atas praktik-praktik Arab Jahiliyah berkenaan dengan wanita⁸⁸:

1. Masalah *wad'u al-banat* (pembunuhan bayi perempuan). Praktik yang amat keji ini timbul pada orang-orang Jahiliyah karena pandangan mereka yang amat rendah kepada kaum wanita, sehingga lahirnya seorang bayi perempuan dianggap akan membawa beban aib kepada

⁸⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 241-242. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2557-2558.

⁸⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 243-244. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2559-2561.

- keluarga. Kitab Suci mengutuknya melalui firman dalam surah al-Takwîr/81: 8-9. Berupa gambaran tentang pertanggungjawaban yang amat besar pada hari kiamat, dan dalam surah an-Nahl/16: 58-59, berupa gambaran dalam nada kutukan tentang sikap orang Arab Jahiliyah yang merasa tercela karena lahirnya jabang bayi perempuan.
2. Masalah *al-'adl*, yaitu adat menghalangi atau melarang wanita dari nikah setelah talak, sengaja untuk mempersulit hidupnya. Larangan ini ada dalam surah al-Baqarah/2: 32, yang terjemahannya demikian: *"Dan jika kamu menalak wanita, kemudian telah tiba saat ('iddah) mereka, maka janganlah kamu menghalangi mereka untuk nikah dengan (calon-calon) suami mereka jika terdapat saling suka antara mereka dengan cara yang baik. demikianlah dinasihatkan kepada orang dari kalangan kamu yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, dan itulah yang lebih suci bagi kamu serta lebih bersih. Allah mengetahui, dan kamu tidak mengetahui."*
 3. Masalah *al-qisamah*, suatu kebiasaan buruk yang cukup aneh di kalangan orang Arab Jahiliyah berupa larangan kepada kaum perempuan dalam keadaan tertentu untuk meminum susu binatang seperti kambing, unta, dan lain-lain, sementara kaum pria diperbolehkan. Penyebutan disertai pengutukkan tentang kebiasaan ini ada dalam al-Qur'an surah al-An'am/6: 139, yang terjemahannya adalah demikian: *"Mereka (orang-orang Arab Jahiliyah) berkata: 'Apa yang ada dalam perut ternak ini melulu hanya untuk kaum pria kita, dan terlarang untuk istri-istri kita.' Tetapi kalau (bayi binatang itu) mati, maka mereka (pria-perempuan) sama-sama mendapat bagian. Dia Allah akan menggajar (dengan azab) pandangan mereka itu, dan sesungguhnya Dia Maha Bijak dan Maha Tahu."*
 4. Masalah *al-zhihar*, suatu kebiasaan buruk yang juga cukup aneh pada orang Arab Jahiliyah berupa pernyataan seorang lelaki kepada istrinya bahwa istrinya baginya seperti punggung (*zhahr*) ibunya, sehingga terlarang bagi mereka untuk melakukan hubungan suami-istri, sebagaimana terlarangnya orang untuk berbuat hal serupa itu kepada ibunya sendiri. Kutukan terhadap praktik aneh yang menyiksa perempuan ini ada dalam surah al-Mujadalah/58: 1-3.
 5. Masalah *al-ila'*, yaitu kebiasaan sumpah seorang suami untuk tidak bergaul dengan istrinya, sebagai hukuman kepadanya. Pada orang Arab Jahiliyah, sumpah itu tanpa batas waktu tertentu, dan dapat berlangsung sampai setahun atau dua tahun. Kitab Suci membolehkan sumpah serupa itu jika memang diperlukan, tapi hanya sampai batas waktu empat bulan, atau talak. Sumpah tidak bergaul dengan istri lebih dari

empat bulan tanpa menceraikannya adalah tindakan penyiksaan dan perendahan derajat kaum perempuan. Larangan atas praktik ini ada dalam surah al-Baqarah/2: 226-227.

Inilah peran Islam dalam menjalankan misi ajarannya yang mencoba membebaskan wanita dari kungkungan adat yang merampas dan atau membatasi kebebasannya. Dan bukan hanya sebatas membebaskan wanita dari jeratan adat yang membelenggu dan merendahkan, melainkan juga mengangkat derajatnya sama dengan pria, baik dalam harkat dan martabat maupun dalam hak dan kewajiban. Sudah tentu, tegas Nurcholish, seperti yang ada pada setiap budaya, termasuk budaya modern, pembebasan dan penyamaan derajat itu tidak mungkin melupakan dan mengingkari kenyataan perbedaan fisiologis antara pria dan wanita. Penegasan tentang kesamaan derajat asas wanita dan pria itu dapat dibaca dalam berbagai surah dan ayat, anatara lain surah al-Hujuraat/49: 13, al-Najm/53: 45-46, al-Nisa'/4: 1, dan al-A'raf/7: 190. Dan Nabi Saw. pernah membuat pernyataan kutukan kepada praktik mengingkari persamaan pria dan wanita itu sebagai praktik Jahiliyah. Diriwayatkan bahwa beliau berkeliling kota Mekah setelah pembebasannya, lalu berpidato dengan mengucapkan puji syukur kepada Allah, dan bersabda, *"alhamdu li 'Ulah, segala puji bagi Allah yang telah membebaskan kamu sekalian dari sikap tercela Jahiliyah. Wahai sekalian manusia, manusia itu hanya dua macam: yang beriman dan bertakwa serta mulia pada Allah, dan yang jahat dan sengsara serta hina pada Allah,"* Kemudian beliau membaca surah al-Hujurât/49: 13, *"Wahai sekalian umat manusia, sesungguhnya Kami ciptakan kamu sekalian dari lelaki dan perempuan, lalu Kami jadikan kamu sekalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku ialah agar kamu sekalian saling kenal (dengan sikap saling menghargai). Sesungguhnya yang paling mulia pada Allah di antara kamu ialah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Tahu dan Maha teliti"*. Seorang isteri Nabi Saw., yaitu Umm Salamah, pernah menyampaikan kepada beliau semacam keluhan bahwa Kitab Suci hanya menyebutkan kaum lelaki dan tidak menyebutkan kaum wanita. Berkenan dengan peristiwa itu, turunlah firman Allah, surah al-Ahzâb/33: 35, yang terjemahnya demikian: *"Sesungguhnya mereka yang berserah diri ("berislam") lelaki dan perempuan, yang beriman lelaki dan perempuan, mereka yang jujur lelaki dan perempuan, mereka yang tabah lelaki dan perempuan, mereka yang khusyu' lelaki dan perempuan, mereka yang berderma lelaki dan perempuan, mereka yang berpuasa lelaki dan perempuan, mereka yang menjaga kehormatan lelaki dan perempuan, mereka yang banyak ingat kepada*

*Allah lelaki dan perempuan, Allah menyediakan bagi mereka semua ampunan dan pahala yang agung.*⁸⁹

Kalaupun di dalam kebanyakan Kitab Suci begitu juga dalam Kitab Suci agama Islam, menurut Nurcholish, penyebutan hampir hanya jenis kelamin kebahasaan lelaki di dalamnya, itu sesungguhnya adalah semata-mata karena bahasa Arab memang mengenal jenis lelaki-perempuan, sekalipun tentang benda-benda mati, sama dengan bahasa Perancis, misalnya, bukan dengan maksud diskriminasi. Namun penegasan dalam firman itu sungguh sangat bermakna bagi tekanan kepada hakikat kesamaan derajat pria dan wanita yang diajarkan Islam. Bila mendasarkan diri pada semangat al-Qur'an yang memandang setara lelaki dan perempuan sebagaimana dijelaskan di atas, maka sebenarnya, tegas Nurcholish, kaum wanita Islam tidak perlu khawatir dengan harkat dan martabat mereka dalam agamanya. Jika penyimpangan terjadi, maka selalu dapat diluruskan kembali dengan merujuk kepada sumber-sumber suci, dan justru inilah kelebihan Islam atas agama-agama yang lain. Dengan merujuk kepada semangat dasar dan kearifan asasi atau *hikmah* ajara Kitab Suci dan Sunnah Nabi, kita dapat mengetahui bahwa banyak memang praktik dalam sebagian dunia umat Islam yang merendahkan kaum wanita itu tidak berasal dari agama, tapi dari adat dan kultur setempat. Kadangkalah malah merupakan kelanjutan dari kebutuhan mempertahankan pola tatanan sosial-politik tertentu yang bersifat *status quo* karena menguntungkan pihak penguasa. Jadi, bagi kaum Muslim tidak perlu khawatir dengan perbedaan fisiologis pada diri manusia, karena Islam tidak melihat kemuliaan seorang manusia dari jenis kelamin atau yang lain, tetapi didasarkan kepada nilai atau kualitas pribadi atau keimanan dan ketakwaan. Itulah yang menjadi salah satu dasar pesan Islam sebagai agama *fithrah*, agama alami dan kewajaran yang suci dan bersih. Dan benarlah para ulama yang menegaskan bahwa al-Qur'an itulah imam kita, pembimbing kita, dan penuntun kita menempuh hidup yang benar⁹⁰.

D. Teologi Agama-agama Dan Pluralisme

1. Teologi Agama-agama
 - a. Wahyu dan Para Nabi: Universalitas, Kontinuitas dan Unitas

⁸⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 244-245. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2561-2562.

⁹⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 246-247.

Dalam pandangan Nurcholish, adanya seorang pilihan Tuhan yang bertugas sebagai penerima berita (Arab: *nabiy*) adalah konsekuensi logis dari keterbatasan kemampuan akal manusia menangkap dan memahami kebenaran hakiki, lebih-lebih lagi tentang Tuhan Yang Maha Esa, dan sekaligus juga sebagai bentuk kemurahan dan kebijaksanaan Tuhan dengan memberikan petunjuk dan hidayah-Nya berupa pengajaran atau berita (Arab: *naba'*), lewat orang pilihan-Nya⁹¹:

Manusia diperintah untuk menggunakan akalinya, karena dapat merupakan rintisan ke arah kebenaran dan kebaikan. Namun akhirnya akal itu tidak akan cukup untuk menangkap dan memahami kebenaran hakiki, lebih-lebih lagi tentang Tuhan Yang Maha Esa. Karena itu manusia membutuhkan “uluran tangan” Tuhan, dengan petunjuk dan hidayah-Nya berupa pengajaran atau berita (Arab: *naba'*), melalui orang yang dipilihnya sebagai “penerima berita” (Arab: *nabiy*).

Nabi dan atau rasul tidak diutus Tuhan secara serentak pada waktu dan tempat yang sama, sehingga hanya ada satu orang nabi bagi umat manusia atau tiap-tiap umat. Tetapi nabi dan rasul itu diutus secara bertahap dan berulang, sehingga untuk satu umat atau bangsa, bisa saja memiliki lebih dari satu nabi atau rasul yang diutus pada waktu yang berbeda, dengan tugas yang sama, yaitu mengingatkan umat kepada pesan Kebenaran. Berangkat dari sini, maka nabi yang diutus Tuhan bukan hanya nabi-nabi yang namanya disebut dalam al-Qur'an, yang konon berjumlah 25 orang nabi, apalagi kalau menyangka Nabi Muhammad sebagai satu-satunya Nabi dan Rasul. Karena ke 25 nabi yang disebut namanya dalam al-Qur'an itu adalah nabi-nabi yang diutus kepada bangsa Semit, sedangkan nabi dan rasul yang diutus Allah kepada umat atau bangsa lainnya belum disebut. Maka merupakan hal yang amat logis, atas dasar logika ini dan juga keterangan al-Qur'an tentang nabi dan rasul yang diutus kepada tiap-tiap umat, bila seorang Muslim mempunyai

⁹¹ Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF., *Passing Over Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), Hlm, 14.

Bimbingan Tuhan ini menurut Nurcholish, selain diutusnya seorang Nabi dan Rasul, juga dalam bentuk perjanjian primordial (terjadi sebelum lahir ke bumi) dalam suatu kesaksian dan pengakuan manusia bahwa Allah, Tuhan Yang Maha Esa, adalah Tuhan (Rabb) manusia (Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, Hlm, 10)

pandangan bahwa di luar Nabi yang 25 ada nabi-nabi dan rasul-rasul lain. Tentang diutusnya nabi dan rasul oleh Tuhan pada tiap-tiap umat, keterangannya terdapat pada ayat-ayat berikut, yang artinya: *“Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Nabi pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): ‘Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah thaghut itu’, maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatannya baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (Rasul)”* (QS. al-Nahl/16: 36); *“Orang-orang yang kafir berkata: ‘Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) suatu tanda (kebesaran) dari Tuhannya?’”* *Sesungguhnya kamu hanya seorang pemberi peringatan; dan bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk”* (QS. al-Ra’d/13: 7); *“Sesungguhnya Kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. Dan tidak ada suatu umat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan”* (QS. al-Fathir/35: 24); *“Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu. Tidak dapat bagi seorang rasul membawa suatu mu’zijat, melainkan dengan seizin Allah, maka apabila telah datang perintah Allah, diputuskan (semua perkara) dengan adil. Dan ketika itu rugilah orang-orang berpegang pada yang bathil”* (QS. al-Mu’min/40: 78); *“Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung”* (QS. al-Nisâ’/4: 164); dan, *“Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan dialah Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Bijaksana”* (QS. Ibrahim/14: 4).

Oleh karena itu, menurut Nurcholish, kalau berpegang pada ayat-ayat al-Qur’an tersebut, maka pada setiap kelompok atau komunitas yang memiliki kebudayaan mesti ada seorang nabi di sana yang mengajarkan kebenaran, baik yang menyampaikannya secara lisan (sehingga kebanyakan nabi dan rasul yang dituturkan dalam al-Qur’an pun tidak disebutkan mempunyai kitab suci), atau pun yang disampaikan dengan ditopang kitab-

kitab suci⁹². Maka dari keterangan itu, dapat diidentifikasi bahwa setiap “guru kebenaran” atau “guru moralitas” yang dijumpai pada setiap tempat dan waktu dapat dikelompokkan sebagai seorang nabi atau rasul. Sehingga boleh jadi orang-orang yang selama ini dikenal sebagai penganjur kebenaran di luar kalangan bangsa semit, seperti Zoroaster, Budha Gautama, Lao Tze, sebagai seorang nabi, karena mereka semua sebagai seorang “guru kebenaran” dan “guru moralitas”. Bahkan di pulau Jawa pun dapat dipastikan ada nabi, walaupun namanya bukan “nabi”, sebab nabi dari bahasa Arab atau bahasa Ibrani yang asal katanya *naba'un* yang artinya berita. Jadi nabi adalah orang yang menerima berita, yang secara substansial sepadan dengan orang yang menerima “*wangsit*” dalam tradisi Jawa. Tentang kenabian tokoh-tokoh tersebut atau kenabian semua orang yang dalam hidupnya menjadi “guru kebenaran” dan “guru moralitas” berdasarkan berita yang diterimanya dari Tuhan, Nurcholish berpendapat:

Zoroaster itu Nabi, Budha Gautama itu Nabi, Lao Tze itu Nabi, dan Kong Fu Tzu itu juga Nabi. Sebab Al Qur'an sendiri mengatakan: *wa laqad ba'atsna fi kulli ummatin rasulan*, sungguh telah Kami bangkitkan untuk setiap umat seorang Rosul. Umat secara defenitif adalah suatu komunitas masyarakat yang berbudaya. Kalau di Jawa ada komunitas yang berbudaya, maka di situ ada Nabi. Di Jawa itu ada Nabi. Tetapi jangan mengharap namanya “Nabi”. Sebab “Nabi” berasal bahasa Arab atau Ibrani. Nabi itu berasal dari kata *naba'un* yang artinya berita. Nabi adalah orang yang menerima berita, yaitu orang-orang yang mendapat “*wangsit*”. Secara substansial sama. Yang terpenting keduanya guru kebenaran dan guru moralitas, *the teacher of raightness* dan *the teacher of morality*. Dan itu semua bangsa memilikinya⁹³.

Al-Qur'an memang tidak menyebut nama-nama mereka, tapi itu tidak membuktikan bahwa mereka bukan seorang Nabi, karena tidak disebutkan dalam al-Qur'an nabi-nabi yang dibangkitkan pada setiap umat, terutama nabi yang diutus kepada umat yang secara geografis dan kultural jauh dari umat atau bangsa Semit, menurut Nurcholish, itu untuk menghindari keanehan bagi pendengar atau *istighraq*⁹⁴. Artinya karena al-

⁹² Nurcholish Madjid, “Kerukunan dan Kerjasama Antar Umat Beragama dalam Pengembangan Unsur Etika Sumber Daya Manusia Indonesia”, dalam Jimly Asshiddiqie dkk (ed.), *Sumber Daya Manusia Untuk Indonesia Masa Depan*, cet. 3, PT. Citra Putra Bangsa dan Mizan: Jakarta, Bandung, 1997, Hlm, 27.

⁹³ Nurcholish Majdid, “Sekapur Sirih”, Hlm, xxv-xxvi.

⁹⁴ Nurcholish Majdid, “Sekapur Sirih”, Hlm, xxv

Qur'an diturunkan dalam lingkungan, komunitas dan tradisi Arab, maka bahasa yang digunakan juga bahasa Arab, karena Allah tidak pernah mengutus nabi atau rasul kecuali dengan bahasa kaumnya, *"Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka (QS. Ibrahim/14: 4)*. Istilah "bahasa" yang ada dalam ayat itu, diartikan tidak dalam pengertian hanya bahasa sebagai alat komunikasi, melainkan termasuk di dalamnya pola pikir hingga ekspresi budaya⁹⁵. Maka dapat dipastikan, al-Qur'an tidak akan berbicara tentang sesuatu yang orang Arab tidak paham, bukan hanya karena bahasa yang digunakan, tetapi juga tidak paham karena tidak tahu dan mengerti tentang persoalan yang dibicarakan. Misalnya kalau al-Qur'an bicara bahwasannya tujuh lapis langit itu tidak tujuh lapis begitu, orang Arab akan menolaknya begitu saja, karena waktu itu kosmologinya masih kosmologi tuleni. Yaitu bahwa langit itu adalah tujuh lapis sebagai atap suci. Maka al-Qur'an menggunakan istilah tujuh lapis langit, karena al-Qur'an tidak mau *istighraq* atau mengatakan sesuatu yang terasa aneh pada pendengar, sehingga kemudian di tolak⁹⁶. Atau dengan kata lain, bahwa al-Qur'an tidak akan berbicara tentang sesuatu dimana umat yang diajak bicara itu tidak tahu dan mengerti apa yang dimaksudkan, karena adanya kesenjangan intelektual dan pola pikir. Tapi yang jelas, menurut Nurcholish, walaupun al-Qur'an hanya menyebut beberapa nabi terutama dari kalangan bangsa Semit, jumlah nabi itu sendiri banyak, karena banyak nabi yang dibangkitkan Tuhan kepada umat non-Semit yang tidak disebut namanya. Al-Qur'an sendiri telah mengindikasikan adanya utusan Tuhan yang tidak diceritakan dalam kitab suci, *"Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu"* (QS. al-Mu'min/40: 78).

Untuk mendukung banyaknya jumlah nabi, dan kemungkinan kenabian tokoh-tokoh penganjur atau guru kebenaran, seperti yang telah disebutkan, Nurcholish berargumentasi dengan mengutip hadits Nabi, ia menjelaskan dengan cara mengajak lawan bicaranya bermain logika. Nurcholish mengatakan bahwa Rasulullah Muhammad SAW pernah ditanya oleh Abu Hurairah: "Berapakah jumlah seluruh nabi wahai Rasulullah?" Rasul menjawab: "Seratus dua puluh empat ribu nabi. "Kemudian Rasulullah mengatakan: "Tiga ratus lima belas di antaranya adalah rasul". Berdasarkan

⁹⁵ Nurcholish Madjid, "Dialog Diantara Ahli Kitab", Hlm, xxiii.

⁹⁶ Nurcholish Majdid, "Sekapur Sirih", Hlm, xxv

keterangan Rasulullah dalam hadits itu, jumlah nabi sebanyak 124.000 dan rasul sebanyak 315. Kemudian ambil Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, coba kumpulkan tokoh-tokoh yang besar-besar untuk mencari rasul-rasul tersebut. Jumlahnya tidak akan sampai seratus, jadi yang dua ratus lima belas kemana? Nah, disini kemudian ada seorang seperti Abu Mansur al-Baghdady, dalam kitab *Al-Harban al-Hiraq*, yang merintis bahwa sebetulnya yang disebut *ahl-al Kitab* itu bukan hanya Yahudi dan Nasrani⁹⁷.

Nabi yang diutus Tuhan di semua tempat dan waktu kepada tiap-tiap umat, baik yang dikisahkan oleh al-Qur'an atau pun yang tidak dikisahkan al-Qur'an, di antara mereka itu ada kaitan dan hubungan, karena bila di lihat dari pesan yang dibawanya, menunjukkan kesan adanya kesinambungan di antara mereka.

Nabi Muhammad sendiri sebagai Nabi pamungkas, pesan yang dibawanya bukan pesan yang baru sama sekali, tetapi kelanjutan langsung (kontinuitas) dari agama-agama sebelumnya. Atau dengan kata lain, Islam bukanlah agama yang unik, tetapi merupakan kelanjutan agama-agama sebelumnya, khususnya kelanjutan dari agama-agama yang secara "geneologis" paling dekat, yaitu agama-agama Semitik-Abrahamik⁹⁸. Karena itu posisi Muslim sudah jelas. Ia tidak mengaku mempunyai agama yang khusus untuk dirinya sendiri. Islam bukanlah sebuah sekte atau sebuah agama etnis. Dalam pandangan Islam, semua agama adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua kitab suci yang diwahyukan. Dalam esensinya, ia bertumpu kepada kesadaran akan Kehendak dan Rencana serta sikap pasrah sukarela kepada Rencana dan Kehendak itu. Jika ada seseorang yang menghendaki agama selain hal serupa itu, maka ia tidak jujur kepada naturnya sendiri, sebagaimana ia tidak jujur kepada Kehendak dan Rencana Tuhan⁹⁹. Al-Qur'an sendiri menegaskan tentang kesinambungan dan kesatuan Nabi dan wahyu, al-Qur'an menyatakan, artinya: *"Dan kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan di bumi, dan sungguh Kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi Kitab sebelum kamu dan (juga) kepada kamu; bertakwalah kepada Allah. Tetapi jika kamu kafir maka (ketahuilah), sesungguhnya apa yang di langit dan apa yang di bumi hanyalah kepunyaan Allah dan Allah Maha*

⁹⁷ Nurcholish Majdid, "Sekapur Sirih", Hlm, xxiv

⁹⁸ Nurcholish Madjid, "Hubungan Antarumat Beragama Antara Ajaran dan Kenyataan", dalam *Ilmu Perbandingan Agama Beberapa Permasalahan*, seri INIS Jilid VII (INIS: Jakarta, 1990). Hlm, 108.

⁹⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 185. Lihat juga A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Translanton and Commentary* (Dar al-Qiblah: Jeddah, 1403), Hlm, 145.

Kaya lagi Maha Terpuji” (Q.S al-Nisâ’/4: 131); “Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)” (Q.S asy-Syûrâ/42: 13).

Dari ayat-ayat di atas, nampak bahwa bukan hanya aspek kontinuitas, nabi-nabi Tuhan pun bila dilihat dari inti pesan yang mereka sampaikan kepada umatnya, ternyata, mereka semua (nabi dan rasul) membawa pesan yang sama, yaitu, mengajak umatnya agar bersikap pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa atau *al-islam*. Kepasrahan kepada Tuhan Yang Maha Esa ini adalah inti dari semua agama para nabi dan rasul. Dan hal ini amatlah logis, bila dilihat dari persoalan utama manusia kapan pun dan dimana pun, yang selalu terbelenggu oleh kepercayaan-kepercayaan palsu¹⁰⁰.

Kesadaran akan pesan tentang kepasrahan atau ketundukan kepada Tuhan (*al-islam*) ini bila dinapak tilasi, menurut Nurcholish, pertama kali muncul pada diri nabi Nuh¹⁰¹. Tentang kesadaran nabi Nuh ini secara eksplisit terdapat dalam rangkaian ayat berikut, artinya: “Dan bacakanlah kepada mereka berita penting tentang Nuh di waktu dia berkata pada kaumnya: “Hai kaumku, jika terasa berat bagimu tinggal (bersamaku) dan peringatanku (kepadamu) dengan ayat-ayat Allah, maka kepada Allah-lah aku bertawakal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasakanku). Kemudian janganlah keputusanmu itu dirahasiakan, lalu lakukanlah terhadap diriku, dan janganlah memberi tangguh kepadaku. Jika kamu berpaling (dari peringatanku), aku tidak meminta upah sedikit pun daripadamu. Upahku tidak lain hanyalah dari Allah belaka, dan aku disuruh supaya aku termasuk golongan orang-orang yang berserah diri (*al-Muslimuum*)” (QS. Yunus/10: 71-72).

Kesadaran Nabi Nuh akan pesan kepasrahan kepada Tuhan (*al-Islam*) ini kemudian menjadi kesadaran nabi-nabi atau utusan Tuhan selanjutnya, dan sekaligus menjadi pesan agama yang mereka bawa kepada umatnya. Ibrahim, Ya’qub, Ismail dan Ishak mewasiatkan agar pasrah kepada Tuhan (*al-islam*): “Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: ‘Tunduk patuhlah (*aslim*)!’ Ibrahim menjawab: ‘Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta Alam’. Dan Ibrahim

¹⁰⁰ Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, Hlm, 14.

¹⁰¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 432.

telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub (Ibrahim berkata): 'Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam (orang-orang yang pasrah)'. Adakah kamu hadir ketika Ya'qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya: 'apa yang kamu sembah sepeninggalku?' Mereka menjawab: 'Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishaq, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya.' (QS. al-Baqarah/2: 131-133)

Begini pula dengan Nabi Musa dan Nabi Isa yang datang membawa ajaran yang sama dengan pendahulunya, yaitu ajaran pasrah kepada Tuhan: "Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia: "Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri" (QS. Yunus /10: 90); "Maka tatkala Isa mengetahui keingkaran mereka (Bani Israil) berkatalah dia: "Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku untuk (menegakkan agama) Allah?" Para Hawariyyin (sahabat-sahabat setia) menjawab: "Kamilah penolong-penolong (agama) Allah. Kami beriman kepada Allah; dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang berserah diri (Muslimuun)" (QS. Ali 'Imrân/3: 52)

Ayat-ayat al-Qur'an ini menurut Nurcholish memberikan kesadaran akan segi kontinuitas para nabi dan juga tentang kesatuan agama. Oleh karena itu dalam kesadaran seorang Muslim, agama Islam itu sebuah agama universal, untuk sekalian umat manusia. Meskipun kesadaran yang sama juga mungkin terdapat pada agama lainnya, seperti pada agama Kristen dan Yahudi walaupun di antara mereka masing-masing masih menyelipkan penolakannya terhadap agama lain, Yahudi misalnya menolak agama Kristen dan Islam, dan Kristen menolak agama Islam, tetapi pada kaum Muslimin kesadaran atas kontinuitas dan kesatuan agama ini, menghasilkan sikap-sikap sosial-keagamaan yang unik-setidaknya sampai lahirnya kesadaran modern tentang hak-hak manusia yang membawa pada perubahan pandangan sosial-keagamaan yang lebih inklusif dan plural, yang berbeda dengan sikap-sikap keagamaan pemeluk agama lain, dimana sikap keagamaan umat Islam terhadap agama lain itu menampilkan hubungan yang toleran, menjunjung tinggi kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan dan kejujuran¹⁰². Sikap umat Islam ini yang menarik justru muncul dari keyakinan seorang Muslim

¹⁰² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 179.

atas paham kepamungkasannya Muhammad sebagai nabi dan rasul Allah, dan kedudukan dan fungsi Nabi Muhammad saw. terhadap wahyu dan kenabian sebelumnya.

Kesadaran akan kedudukan dan fungsi Nabi Muhammad saw. sebagai pengesah pada kitab-kitab suci dan ajaran nabi terdahulu, yang sejajar dengan kedudukan al-Qur'an terhadap kitab-kitab suci yang lalu, yaitu sebagai pembenar (*mushaddiq*), dan penentu atau penguji (*muhaymin*), disamping sebagai pengoreksi (*furqan*) atas penyimpangan yang terjadi oleh para pengikut kita-kitab itu, karena menurut al-Qur'an sendiri, ajaran-ajaran kebenaran itu dalam proses sejarah mengalami berbagai bentuk penyimpangan¹⁰³. Fungsi dan kedudukan al-Qur'an seperti ini, menurut Nurcholish dapat disimpulkan dari deretan ayat-ayat al-Qur'an tentang kaum Yahudi dan Kristen berikut ini¹⁰⁴: *"Mereka (kaum Yahudi) itu suka mendengarkan kedustaan dan memakan harta terlarang. Kalau mereka datang kepadamu (Muhammad) maka buatlah keputusan hukum antara mereka (berkenan dengan perkara yang menyangkut mereka), atau berpaling dari mereka. Jika engkau berpaling dari mereka, maka mereka tidaklah akan merugikan engkau sedikit pun juga. Dan jika engkau buat keputusan hukum, maka buatlah keputusan hukum itu antara mereka dengan adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat keadilan. Tetapi bagaimana mereka akan meminta hukum kepadamu, padahal mereka mempunyai Taurat yang di dalamnya ada hukum Allah kemudian mereka berpaling sesudah itu (dari keputusanmu). Mereka bukan kaum yang benar-benar beriman. Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah menurunkan Kitab Taurat yang di dalamnya ada hidayah dan cahaya, yang dengan Taurat itu para Nabi yang berserah diri (kepada Allah) membuat*

¹⁰³ Penyimpangan ajaran kebenaran itu menurut Nurcholish diceritakan dalam ayat-ayat berikut, artinya: *"Dia (Allah) mensyariatkan bagi kamu, tentang agama, apa yang dipesankan kepada Nuh, dan yang kami wahyukan kepada engkau (Muhammad), dan yang kami pesankan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu, tegakkanlah semua agama itu, dan janganlah kamu berpecah-belah mengenainya. Terasa berat bagi kaum musyrik apa yang engkau (Muhammad) serukan ini."* (QS. Al-Syura/42: 13); *"Wahai para Rasul, makanlah rizki yang baik-baik, dan berbuatlah kebajikan. Sesungguhnya kami mengetahui segala sesuatu yang kamu kerjakan. Dan ini (semua) umatmu adalah umat yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu sekalian, maka bertakwalah kamu kepada-Ku. Kemudian mereka (pengikut para Rasul itu) terpecah belah menjadi berbagai golongan, setiap golongan bangga dengan apa yang ada pada mereka."* (QS. Al-Mu'minuun/23: 53). (Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 62.. Lihat juga Nurcholish Madjid, "Wawasan al-Qur'an tentang Ahl al-Kitab" dalam *Panji Masyarakat* No. 757 Tahun XXXIV, 1-10 Juni 1993, Hlm. 55. dan Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW Sebagai Penutup Para Nabi Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan", dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1994), Hlm, 529-230..

¹⁰⁴ Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW", Hlm, 529-230.

keputusan hukum untuk mereka yang beragama Yunani, demikian pula mereka yang ber-Ketuhanan (*rabbaniyyun*) dan para pendeta mereka, karena perintah agar mereka memelihara Kitab Allah, dan mereka menjadi saksi atas hal itu. Maka janganlah kamu takut kepada manusia, melainkan takut kepada-Ku, dan jangan pula kamu menjual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang kafir. Dan telah kami tetapkan bagi mereka (kaum Yahudi) dalam Taurat bahwa jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, kuping dengan kuping, gigi dengan gigi, dan luka pun ada balasannya. Namun barangsiapa melepaskan haknya (untuk membalas), maka hal itu menjadi penebus bagi (dosa)-nya. Dan barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang dhalim. Dan Kami susuli jejak mereka dengan Isa putra Maryam sebagai pendukung bagi kitab yang ada sebelumnya, yaitu Taurat. Dan kami karuniakan kepadanya Injil, di dalamnya ada hidayah dan cahaya, sebagai mendukung kebenaran kitab yang ada, yaitu Taurat, dan sebagai petunjuk dan nasihat bagi mereka yang bertakwa. Karena itu hendaknyalah para penganut Injil itu menjalankan hukum itu dengan apa yang diturunkan Allah. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang fasik. Dan Kami turunkan kepada engkau (Muhammad) dengan benar, sebagai pendukung dari yang ada sebelumnya, yaitu kitab-kitab suci (terdahulu) dan sebagai penentu (kebenaran kitab yang lalu itu). Maka jalankan hukum dengan yang diturunkan Allah, dan jangan mengikuti keinginan mereka sehingga menyimpang dari yang datang kepada engkau, yaitu kebenaran. Untuk masing-masing dari kamu (*ummat manusia*) telah kami tetapkan tatanan hukum (*syir'ah, syari'ah*) dan jalan hidup (*minhaj*). Jika seandainya Allah menghendaki, maka tentu akan dijadikannya kamu sekalian *ummat* yang tunggal. Tetapi Dia hendak menguji kamu berkenaan dengan hal-hal yang dikaruniakan kepada kamu. Maka berlombalah kamu sekalian untuk berbagai kebajikan. Kepada Allah tempat kembalimu semua, maka Dia akan menjelaskan kepadamu tentang perkara yang pernah kamu perselisihkan” (QS. *al-Mâidah*/5: 42-48).

Keterangan ayat-ayat ini, mendorong kaum Muslimin bersikap membenarkan ajaran kitab sebelumnya dan memberikan hak kepada pemeluknya untuk menjalankan secara benar, sebagai kesadaran akan pluralitas kenyataan hidup manusia sebagai ketetapan Tuhan (*sunnatullah*), termasuk dan terutama hidup keagamaan¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Nurcholish Madjid, “Konsep Muhammad SAW”, Hlm, 528-530.

Kaum Muslimin sudah semestinya setelah membaca dan memahami ayat tersebut di atas, muncul dan tumbuh sikap yang toleran dan terbuka. Karena mengandung pesan yang membawa konsekuensi kepada sikap yang pluralis. Pesan surah al-Mâidah/5 ayat 42-48 ini, menurut Nurcholish adalah¹⁰⁶:

Pertama, dalam firman itu terdapat penegasan bahwa para penganut agama, dalam hal ini Yahudi dan Kristen, harus menjalankan ajaran kebenaran yang diberikan Allah kepada mereka melalui kitab-kitab mereka, berturut-turut Taurat dan Injil. Kalau mereka tidak melakukan itu, maka mereka adalah berarti kafir dan dhalim

Kedua, al-Qur'an mendukung kebenaran dasar ajaran-ajaran dalam kitab suci itu, tapi juga mengujinya dari kemungkinan penyimpangan oleh para pengikutnya. Jadi al-Qur'an mengajarkan kontinuitas agama-agama Tuhan-sebagaimana banyak ditegaskan di berbagai tempat lain dalam al-Qur'an-sekaligus ajaran tentang perkembangan agama-agama Tuhan itu dari masa ke masa.

Kesadaran atas kontinuitas dan kesatuan agama ini, secara imperatif memerintahkan kepada kaum Muslim agar berpegang teguh kepada ajaran kontinuitas itu dengan beriman kepada semua nabi dan rasul tanpa kecuali dan tanpa membeda-bedakan di antara mereka:

Kalaulah Nabi saw. membuat perumpamaan untuk diri beliau sendiri bagaikan hanya sebuah ubin dalam sebuah pojok rumah yang sudah berdiri megah dan indah, maka pesan yang hendak beliau sampaikan sudah amat jelas bahwa beliau dan agama beliau adalah satu dan sama dengan para nabi dan agama-agama yang mereka bawa sebelumnya. Konsekuensi teologis atau ke-akidah-an dari nabi itu luas dan mendalam sekali. Perumpamaan itu berkaitan dengan kewajiban untuk beriman kepada semua nabi dan kitab suci tanpa kecuali: *"Rasul beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula kaum yang beriman; mereka semua beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kita-kitab suci-Nya, dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata); "Kami tidak membeda-bedakan antara seorang pun dari para rasul-Nya. "Mereka juga berkata, "Kami dengar dan kami taati Ampunan-Mu wahai Tuhan kami, dan kepada Engkau jualah tempat kembali" (QS. al-Baqarah/2: 285); "Katakanlah (wahai orang-orang yang beriman): "Kami beriman kepada Allah, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim,*

¹⁰⁶ Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW", Hlm, 530.

Ismail dan Ishak, serta Ya'kub dan keturunannya; juga yang diberikan kepada Musa dan Isa, dan yang diberikan kepada semua para Nabi dari Tuhan mereka; kami tidak membedakan antara seorang pun dari mereka, dan kami orang yang berserah diri (kepada Allah)” (QS. al-Baqarah/2: 136)¹⁰⁷

Keyakinan kepada para nabi utusan Tuhan ini, tidak hanya kepada nabi-nabi yang disebutkan namanya dalam Kitab Suci, tetapi juga kepada nabi yang tidak disebutkan Kitab Suci¹⁰⁸. Karena pada dasarnya hakikat pesan yang dibawa para nabi itu satu dan sama, yakni *al-islam*¹⁰⁹, sebagai rangkuman pesan Ilahi yang menjadi kebenaran universal, walaupun manifestasi lahiriahnya atau syariat dan *minhajnya*¹¹⁰ berbeda dan beraneka ragam sesuai dengan zaman dan tempat khusus masing-masing Nabi itu¹¹¹.

¹⁰⁷ Nurcholish Madjid, “Keluarga ‘Imran, Siti Maryam dan Isa al-Masih”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (PT. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998), Hlm, 387.

¹⁰⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxxviii

¹⁰⁹ Walaupun semua Nabi membawa pesan *al-islam*, tetapi tidak berarti bahwa mereka dan kaumnya menyebut secara harfiah ajaran mereka *al-islam* dan mereka sendiri orang-orang *Muslim*. Sebab itu semua peristilahan dalam bahasa Arab, sementara para Nabi dan Rasul itu, sebagaimana disebutkan oleh al-Qur’an dibangkitakan Allah dengan menggunakan bahasa kaumnya masing-masing (Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, Hlm, 18).

¹¹⁰ Dengan mengutip Muhammad Asad, Nurcholish menafsirkan kedua kata ini dengan:

Pernyataan “masing-masing dari kamu” di atas menunjuk kepada berbagai komunitas yang membentuk umat manusia secara keseluruhan. Kata *syir’ah* (atau *syari’ah*) secara harfiah berarti “jalan menuju ke sumber air” (dari mana manusia dan binatang memperoleh unsur yang tidak dapat dipisahkan dari hidup mereka), dan dalam al-Qur’an digunakan untuk menunjuk ke sistem hukum yang harus ada untuk mencapai kebaikan sosial dan spiritual komunitas. Kata *minhaj*, pada sisi lain, menunjuk kepada “jalan yang terbuka”, khususnya dalam pengertian abstrak: yakni, “jalan hidup”. Kata *syir’ah* dan *minhaj* lebih terbatas dalam maknanya dibanding dengan kata *din*. Kata terakhir ini mencakup pengertian bukan saja hukum-hukum yang berkaitan dengan agama tertentu, melainkan juga kebenaran spiritual yang pokok dan tidak berubah yang, menurut al-Qur’an, didakwahkan oleh setiap utusan Tuhan. Sementara itu, batang tubuh hukum-hukum khusus (*syir’ah* atau *syari’ah*) yang disampaikan lewat para utusan itu, dan jalan hidup (*minhaj*) yang mereka rekomendasikan, beragam kandungannya, sesuai dengan kebutuhan mendasar waktu yang bersangkutan dan perkembangan kultural yang mencirikan masing-masing komunitas. “Kesatuan dalam keragaman” ini berkali-kali ditekankan dalam al-Qur’an (misalnya dalam kalimat pertama Q.S 2: 148, dalam Q.S 21: 92-93, atau dalam Q. 23: 52 dan selanjutnya). Karena ajarannya memiliki kemungkinan untuk diterapkan secara universal dan ketidakmungkinannya mengalami perubahan secara tekstual (juga karena kenyataannya Nabi Muhammad adalah

Yang dimaksud dengan kesamaan dan kesatuan pesan para Nabi itu bukan kesamaan materil atau formal sebagaimana yang diwujudkan dalam aturan-aturan positif tertentu, bahkan juga tidak dalam pokok-pokok keyakinan tertentu. Tapi kesamaan di sini dimaksudkan kesamaan dalam pesan besar, yang di dalam al-Qur'an dinyatakan dalam kata-kata *washiyyah*.¹¹² Dan *washiyyah* dari semua pesan para Nabi dan Rasul ini adalah takwa. Tetapi takwa di sini tidak dalam pengertian yang kita kenal selama ini, seperti "takut kepada Tuhan", "sikap menjaga diri dari perbuatan jahat", atau "sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan". Walaupun pengertian itu semuanya mengandung kebenaran, tetapi tidak merangkum seluruh pengertian tentang takwa. "Takut kepada Tuhan" tidak mencakup segi positif "takwa", sedangkan sikap menjaga diri dari perbuatan jahat" hanya menjelaskan satu segi saja dari keseluruhan makna "takwa". Dan "sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan" terdengar terlalu legalistik. Tapi, menurut Nurcholish, pengertian "takwa" yang lebih tepat adalah pengertian "takwa" yang dibuat Muhammad Asad, yang diartikan dengan "God-consciousness", "kesadaran Ketuhanan". Karena sejiwa dengan perkataan "*rabbahiyah*" atau "*ribbiyyah*" (kedua-duanya dari akar kata yang sama dengan "*rabb*"), jadi mengandung arti "semangat Ketuhanan". Yang dimaksud dengan "kesadaran atau semangat Ketuhanan" itu ialah, seperti yang dijabarkan oleh Muhammad Asad, kesadaran bahwa Tuhan adalah Maha Hadir (*omni present*) dan kesediaan untuk menyesuaikan keberadaan diri seseorang di bawah cahaya kesadaran itu. Dalam ungkapan lain, takwa dalam pengertian yang seluas-luasnya dan sedalam-dalamnya ialah keyakinan dan kesadaran bahwa "*Kepunyaan Allahlah timur dan barat; karena itu kemana pun kamu menghadap, maka di sanalah wajah Allah*" (QS. al-Baqarah/2: 115) dan bahwa "*Dia (Tuhan) itu bersama kamu di mana pun kamu*

khatam al-nabiyyin, "penutup nabi-nabi", seperti dinyatakan dalam QS. 33: 40), maka Al-Qur'an mewakili titik kulminasi semua pewahyuan dan menawarkan jalan ke arah pemenuhan spiritual yang terakhir dan paripurna. Meski demikian, keunikan yang ada sebelumnya untuk memperoleh rahmat Ilahi: karena-sebagaimana dikemukakan berkali-kali di dalam Al-Qur'an-siapa saja di antara mereka yang sepenuh hati kepada keesaan Allah dan Hari Kiamat (yakni tanggung jawab moral individu) dan melakukan amal baik, maka "tiada rasa takut pada mereka dan tidak bersedih hati. (Nurcholish Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism Indonsian Experiences", Hlm, 73. Lihat juga Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an* (Dar al-Andalusia: Gibraltar, 1980), Hlm, 153-154)

¹¹¹ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, cet. 4 (Paramadina: Jakarta, 2002), Hlm, 2.

¹¹² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 497-498.

berada, dan Allah Maha Persiksa akan apa pun yang kamu perbuat” (QS. al-Hadid/57: 4).¹¹³

b. Islam: Antara Pesan Universal Agama dan Nama Formal Agama

Dalam pandangan Nurcholish, semua nabi dan rasul yang diutus Tuhan membawa pesan yang sama yaitu berserah diri atau pasrah hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa atau *al-islam*, maka oleh karenanya agama itu sendiri adalah satu *al-islam*¹¹⁴. Pesan tauhid atau Ketuhanan Yang Maha Esa ini adalah inti dari semua agama¹¹⁵, dan itulah *al-islam*¹¹⁶. Semua pengelompokkan (umat) manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang Ketuhanan Yang Maha Esa atau *al-islam* ini melalui para nabi dan rasul Tuhan¹¹⁷. Oleh sebab itu *islam* sebagai agama bukan hanya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.. Memang benar bahwa agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Adalah *Islam*, tetapi *islam* itu sendiri sebagai ajaran universal, bukan hanya yang terkait dengan ajaran Nabi Muhammad

¹¹³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 495.

¹¹⁴ Ayat al-Qur'an yang menjelaskan kesatuan pesan agama ini, menurut Nurcholish adalah: “Kepunyaan Allah-lah segala sesuatu yang ada di seluruh langit, dan segala sesuatu yang ada di bumi. Dan sungguh Kami pesankan kepada mereka yang telah menerima kitab suci sebelum kamu serta kepadamu juga, hendaknya kamu semua bertakwa kepada AllaHlm, Jika kamu ingkar, maka (ketahuilah) bahwa sesungguhnya kepunyaan Allah-lah segala sesuatu yang ada di langit dan segala yang ada di bumi. Allah itu Maha Kaya dan Maha Terpuji” (QS. an-Nisa/4; 131); “Maka Apakah mereka menacari agama yang lain dari agama Allah, padahal kepada-Nya-lah berserah diri segala apa yang ada di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allah-lah mereka dikembalikan. Katakanlah: “kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya'qub, dan anak-anaknya, dan apa yang diberikan kepada Musa, 'Isa dan para Nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan hanya kepada-Nya-lah kami menyerahkan diri (Muslimuun)” (QS. Ali Imran/3: 83-84).

¹¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Hlm, 180.

¹¹⁶ Dengan mengutip pendapat Ibn Taymiyah, Nurcholish menjelaskan makna *al-Islam*. Perkataan (Arab) “*al-Islam*” mengandung pengertian perkataan “*al-istislam*” (sikap berserah diri) dan “*al-inqiyad*” (tunduk patuh), serta mengandung pula makna perkataan “*al-ikhlas*” (tulus)... Maka tidak boleh tidak dalam Islam harus ada sikap berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, dan meninggalkan sikap berserah diri kepada yang lain. Inilah hakikat ucapan kata ‘*La ilaha illa Allah*’. Maka jika seseorang berserah diri kepada Allah dan (sekaligus juga) kepada selain Allah, dia adalah musyrik (Nurcholish Majdid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 181 dan lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam, Iman dan Ihsan Sebagai Trilogi Ajaran Ilahi*, dalam Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1994), Hlm, 464).

¹¹⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 1.

saw., tapi juga sebagai ajaran agama para nabi dan rasul. Semua nabi dan rasul Tuhan sebelum Nabi Muhammad saw. membawa pesan yang sama, *al-islam*, kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Allah menjadikan *al-islam* ini sebagai agama semua nabi dan rasul atau agama universal, bukan hanya agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., menurut Nurcholish, karena kata *al-islam* itu sendiri beserta dengan derivasinya, lebih menunjuk kepada sikap, tenimbang menunjuk pada identitas komunitas atau kelompok keagamaan tertentu¹¹⁸. Dengan mengutip pendapat Muhammad Asad, Nurcholish berupaya menguatkan pendapatnya ini:

(...it is obvious that the Qur'an cannot be correctly understood if we read it merely in the light of later ideological developments, losing sight of its original purport and the meaning which it had-and was intended to have-for the people who first heard it from the lips of the Prophet himself. For Instance, when his contemporaries heard the words *islam* and *Muslim* they understood them as denoting man's "self surrender to God" and "one who surrenders himself to God" without limiting this to any specific community or denominationIn Arabic, this original meaning has remained unimpaired, and no Arab scholar has ever become oblivious of the wide connotation of these terms. Not so, however, the non-Arab as our day, believer and non-believer alike: to him *islam* and *Muslim* usually bear a restricted, historically circumscribed significance, and apply exclusively to the follower of the Prophet Muhammad...

(...jelas bahwa al-Qur'an tidak dapat dipahami secara benar jika kita membacanya hanya di bawah cahaya (pengaruh) ideologi hasil perkembangan kemudian hari, dengan kehilangan pandangan akan tujuan dan makna aslinya yang ada padanya dahulu-dan memang dimaksudkan demikian itu untuk selamanya-bagi orang-orang yang pertamakali mendengarnya langsung dari Nabi sendiri. Misalnya, setiap kali mereka yang sezaman dengan beliau itu mendengar perkataan *islam* atau *Muslim*, mereka memahaminya (bahwa *islam*) menunjuk kepada makna "seseorang yang pasrah kepada Tuhan", tanpa membatasi istilah-istilah itu hanya kepada komunitas atau kelompok agama tertentu saja....Dalam bahasa Arab, pengertian orisinal ini tidak pernah rusak (menyimpang), dan tidak ada seorang

¹¹⁸ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm, 255.

sarjana (*'ulama*) Arab yang mengabaikan konotasi luas istilah-istilah itu. Namun tidaklah demikian seorang bukan-Arab pada zaman kita, baik yang beriman (kepada Nabi Muhammad) maupun yang tidak beriman: baginya, *islam* dan *Muslim* biasanya hanya mengandung suatu makna yang terbatas dan yang secara tertentu digariskan (oleh perkembangan) sejarah, serta secara khusus berlaku hanya untuk para pengikut Nabi Muhammad.¹¹⁹

Islam sebagai sikap, menurut Nurcholish, jika dikembalikan kepada semangat al-Qur'an, tidak hanya terkait dengan kepasrahan manusia terhadap Tuhan, tetapi menyangkut juga kepasrahan seluruh ciptaan atau makhluk Tuhan yang tergambar dalam drama kosmis dalam permulaan penciptaan seluruh alam raya.

Bahkan, pandangan ini sebenarnya terkait dengan prinsip yang lebih luas, yang membentuk bagian yang amat penting *weltanschauung* al-Qur'an, yaitu bahwa sikap pasrah kepada Tuhan itu merupakan hakikat dari seluruh alam, yaitu sikap pasrah pihak ciptaan kepada Pencipta-nya, yaitu Tuhan. Ini digambarkan sebagai rangkaian drama kosmis dalam permulaan penciptaan Allah akan seluruh alam raya, dengan firman-Nya: "*Kemudian Dia (Tuhan) menyempurnakan penciptaan langit, dan langit itu (seperti) asap, lalu berfirman kepadanya dan kepada bumi, "Datanglah (tunduklah, pasrahlah) kamu berdua, dengan taat atau terpaksa!" Maka jawab keduanya itu, "Kami datang dengan taat"* (QS. Fushshilat/41:11)

Maka ketaatan langit dan bumi (yakni, benda-benda mati) kepada Tuhan adalah kepasrahan dan keislamannya¹²⁰.

Jadi *al-islam*, dalam pandangan Nurcholish bukan hanya sebagai sikap kepasrahan dan ketundukan manusia terhadap Tuhan, tapi juga sebagai sikap kepasrahan dan ketundukan alam semesta secara keseluruhan-baik benda mati maupun benda hidup- kepada Tuhan, "*Apakah mereka akan mengikuti (suatu agama) selain agama (ketaatan kepada Allah)? Padahal telah pasrah kepada-Nya siapa saja yang ada di langit dan di bumi, karena taat (sadar) atau pun karena terpaksa (tidak sadar), dan semuanya akan dikembalikan kepada-Nya"* (QS. Ali 'Imran/3: 83). Tapi, ungkap Nurcholish, kepasrahan dan ketundukan antara keduanya berbeda. Ketundukan dan kepasrahan alam semesta adalah

¹¹⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 428-429 dan lihat juga Muhammad Asad, *The Message The Qur'an*, "Foreword", Hlm, vi.

¹²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 429.

ketundukan dan kepasrahan benda mati yang tidak memiliki pilihan atau kebebasan, atau dengan kata lain ketundukan dan kepatuhan secara otomatis, sedangkan ketundukan dan kepatuhan manusia adalah merupakan pilihan bebas dari kesadaran roh manusia. Ini yang membuat manusia menjadi makhluk yang berkesadaran moral, dalam arti bahwa kepasrahannya kepada Tuhan merupakan pilihan baiknya dengan akibat yang baik (pahala), dan tidak ada sikap itu merupakan pilihan buruknya yang berakibat buruk baginya (dosa)¹²¹.

Manusia memang diberi kebebasan oleh Tuhan untuk pasrah atau tidak, tetapi sesungguhnya kebebasan manusia ini adalah kebebasan yang terbatas, sebab kebebasan mutlak hanya milik Tuhan. Di antara keterbatasan manusia ini bahwa bagaimana pun dan betapa pun perkembangan dirinya, ia masih tetap harus tunduk dan pasrah kepada Tuhan (melakukan *al-islam*), sejajar dengan perjanjian primordial manusia (anak cucu Adam) dengan Tuhan, “Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhan-mu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)” (QS. al-A’râf/7: 172).

Keislaman atau kepasrahan manusia, seperti yang terkandung dalam ayat tersebut, sama nilainya dengan islamnya alam yang pasrah mengikuti hukum-hukumnya. Oleh karena itu, *al-islam* bersifat alami, wajar, fitri dan natural. Sedangkan sikap sebaliknya, yaitu sikap menentang Kehendak dan Rencana Tuhan adalah tidak alami dan tidak wajar, atau *absurd*, seperti absurd-nya alam yang berjalan tidak mengikuti hukum-hukumnya sendiri¹²². Dari sudut pandangan inilah dapat dipahami mengapa al-Qur’an menegaskan bahwa menganut agama selain *al-islam* atau yang tidak disertai sikap penuh pasrah dan berserah diri kepada Allah adalah suatu sikap yang tidak sejati, karena itu tertolak. Sekalipun secara sosiologis dan formal kemasyarakatan seseorang adalah “beragama Islam” atau “Muslim”, namun jika tidak ada padanya ketulusan sikap-sikap *al-islam* itu, maka ia juga termasuk katagori sikap keagamaan yang tidak sejati, dan tertolak. Penegasan dalam Kitab Suci itu termuat dalam Firman yang amat terkenal,

¹²¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 430.

¹²² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 432.

“Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah *al-islam*” (Alu Imran {3}: 19)¹²³. Atas dasar ini, lalu seseorang tidak serta merta akan mendapat kebenaran dan atau mengikuti kebenaran hanya karena masuk dalam “komunitas” agama tertentu. Sedangkan pencarian kebenaran sendiri tidak ada, sehingga seolah-olah “keselamatan” menjadi katagori historis-sosiologis, atau dalam isitilah Nurcholish sendiri, “tiket surga” menjadi katagori historis-sosiologis, padahal “tiket surga” itu menurut Nurcholish katagori pencarian kebenaran¹²⁴.

Islam dalam pengertian generik inilah yang menjadi dasar ajaran yang benar dan tulus yang di bawa oleh semua nabi, tetapi memang benar, bahwa agama yang dibawa Nabi Muhammad saw. tidak hanya karena inti ajarannya *al-Islam*, tapi Islam itu sendiri telah menjadi nama agama¹²⁵, sehingga *al-islamnya* agama Nabi Muhammad saw. adalah *al-islam par excellence*. Dengan menggabungkan pendapat Smith dan Muhammad Asad, Nurcholish menjelaskan hubungan antara “*al-islam*” sebagai ajaran universal dengan *al-Islam* sebagai nama agama yang di bawa Nabi Muhammad saw:

Al-Islam adalah sikap benar yang universal, yang menjadi tuntunan naluri setiap orang di semua zaman dan tempat, dan yang menjadi dasar sikap keagamaan yang benar, yang di bawa oleh para nabi dan rasul untuk seluruh bangsa atau umat. Tetapi perkataan (harfiah) “*al-islam*” sendiri dengan segala derivasinya, sebagai kata-kata Arab, dikemukakan dan digunakan dengan jelas oleh Nabi Muhammad, yang beliau seorang Arab. Lagi pula, sebagai utusan Tuhan yang terakhir, Nabi Muhammad adalah yang dengan jelas menangkap dan mengajarkan inti makna semua agama, yaitu, *al-islam*, bahkan ajaran yang beliau bawa adalah bentuk *al-islam par excellence* sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Maka agama itu berhak disebut “Agama Islam” (suatu cara penggunaan yang umum untuk gejala khusus, sama dengan “dokter” yang berarti sarjana untuk ahli penyakit dan obat-obatan, dan “alim” “ulama” yang juga berarti sarjana untuk ahli fiqh)¹²⁶.

Jadi “Islam” memang telah menjadi nama sebuah agama, yaitu agama Rasul Pungkasan. Namun ia bukan sekedar nama, tapi nama yang tumbuh karena hakikat dan inti ajaran agama itu, yaitu pasrah kepada Tuhan (*al-islam*). Dengan begitu maka seorang pengikut Nabi Muhammad saw. adalah

¹²³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Hlm, 182.

¹²⁴ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm, 255.

¹²⁵ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, Hlm, 465.

¹²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Hlm, 439.

seorang *Muslim par excellence*, yang pada dasarnya tidak mengeklusifkan yang lain, yang dalam menganut agamanya itu (seharusnya) senantiasa sadar akan apa hakikat agamanya, yaitu *al-islam*, sikap pasrah kepada Tuhan.¹²⁷ Dan kalaulah ada perbedaan antara agama “al-islam (Islam)” yang dibawa Nabi Muhammad saw. dengan agama “al-islam” nabi sebelumnya hanyalah terletak pada nama atau peristilahan saja, sedangkan inti dan hakikatnya sama yaitu mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa. Agama Nabi Muhammad saw. ini secara harfiah memang disebut agama Islam, sedangkan nabi lain, walaupun mengajarkan kepasrahan kepada Tuhan (*al-islam*), tidak menyebut ajaran mereka al-islam, karena al-islam itu peristilahan dalam bahasa Arab, sementara para nabi dan rasul itu, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an, diutus Allah dengan menggunakan bahasa kaumnya masing-masing—lihat QS. Ibrahim/14: 4. Karena itu penyebutan para nabi dan rasul itu beserta para pengikut mereka sebagai orang-orang *Muslim* dan ajaran atau agama mereka sebagai *al-islam* benar dan dibenarkan. Untuk menjelaskan tentang peristilahan ini, Nurcholish kemudian mengutip pendapat Ibn Taymiyyah:

Manusia berselisih tentang orang terdahulu dari kalangan umat Nabi Musa dan Nabi ‘Isa, apakah mereka itu orang-orang Muslim? Ini adalah suatu perselisihan kebahasaan. Sebab “*Islam khusus*” (*al-islam al-khashsh*) yang dengan ajaran itu Allah mengutus Nabi Muhammad saw yang mencakup syariat al-Qur’an tidak ada yang termasuk ke dalamnya selain umat Muhammad saw. Dan al-Islam sekarang secara keseluruhan bersangkutan dengan hal ini. Adapun “*Islam umum*” (*al-islam al’amm*) yang bersangkutan dengan setiap syariat yang dengan itu Allah membangkitkan seorang Nabi maka bersangkutan dengan islamnya setiap umat yang mengikuti seorang Nabi dari para nabi itu¹²⁸.

c. Ahl al-Kitab: Cakupan serta Implikasi Sosial dan Teologis

Ajaran Islam yang orisinal dan khas, yang tidak ditemukan dalam agama lainnya adalah tentang ahl al-kitab, yaitu pengakuan Islam terhadap kebenaran kitab yang dibawa nabi sebelumnya¹²⁹, dan yang sekaligus juga mengakui hak dan eksistensi kaum berkitab (ahl al-kitab) tersebut, sebagai

¹²⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Hlm, 441.

¹²⁸ Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, Hlm, 19.

¹²⁹ Lihat Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (Harper: San Fransisco, 1991), tentang “ahl al-Kitab”.

implikasi logis dari pengakuan akan kebenaran kitab mereka. Ada perbedaan pendapat di kalangan umat Islam tentang siapa saja yang termasuk ke dalam ahl al-kitab, kecuali dua golongan, yaitu Yahudi dan Nasrani, karena di dalam al-Qur'an, Yahudi dan Kristen disebut secara eksplisit sebagai ahl al-kitab. Keduanya memang tidak diperselisihkan oleh umat Islam sebagai ahl al-kitab, karena sudah jelas kedua komunitas keagamaan itu memiliki kitab suci yang hingga sekarang masih ada.

Nurcholish memandang konsep ahl al-kitab ini, sebagai salah satu segi ajaran Islam yang menyangkut para pengikut kitab suci atau ahl al-kitab, yaitu konsep yang memberi pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Tetapi, lanjutnya, pengakuan ini, tidak berarti memandang semua agama adalah sama-suatu hal yang mustahil, melihat kenyataannya agama yang ada adalah berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil, tetapi memberi pengakuan sebatas hak masing-masing untuk berada (bereksistensi) dengan kebebasan menjalankan agama mereka masing-masing¹³⁰.

Dalam pandangan Nurcholish, tidak semua kaum berkitab itu disebut dengan ahl al-kitab, walaupun memang term ahl al-kitab itu sendiri ditujukan kepada kaum yang berkitab atau kaum yang menganut kitab, tetapi sesungguhnya yang dimaksudkan adalah kaum berkitab di luar komunitas Muslim, sedangkan kaum Muslim sendiri tidak termasuk ke dalamnya, meskipun mereka juga menganut kitab suci. Jadi sebutan ahl al-kitab itu ditujukan kepada kaum berkitab yang tidak mengakui atau bahkan menentang kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw. dan ajaran beliau, sehingga mereka disebut *kafir* atau kaum penentang atau penolak. Nurcholish menyatakan;

Sebutan “Ahli Kitab” dengan sendirinya tertuju kepada golongan bukan Muslim, dan tidak ditujukan kepada kaum Muslim sendiri, meskipun mereka juga menganut kitab suci, yaitu al-Qur'an. Ahli Kitab tidak tergolong kaum Muslim, karena mereka tidak mengakui, atau bahkan menentang, kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad s.a.w. dan ajaran yang beliau sampaikan. Oleh karena itu dalam terminologi al-Qur'an mereka disebut “*kafir*”, yakni, “yang menentang” atau “yang menolak” dalam hal ini menentang atau

¹³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban* Hlm, 59. Lihat juga Nurcholish Madjid, “Wawasan al-Qur'an”, Hlm, 51.

menolak Nabi Muhammad s.a.w. dan ajaran beliau, yaitu ajaran agama Islam¹³¹.

Dengan mengutip pendapat Abd al-Hamid Hakim, Nurcholish membagi kelompok non-Muslim atau orang yang menolak kenabian dan ajaran Nabi Muhammad saw. kepada tiga jenis kelompok; *pertama*, mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, *kedua*, mereka yang memiliki semacam kitab suci, dan, *ketiga*, mereka yang memiliki kitab suci yang terang¹³².

Bila dilihat dari tiga jenis ini, maka umat yang termasuk ke dalam jenis ketiga atau umat yang memiliki kitab suci yang jelas adalah Yahudi dan Nasrani. Di dalam al-Qur'an kedua kelompok umat ini disebut secara tegas dan eksplisit sebagai ahl al-kitab. Sikap atau respon al-Qur'an terhadap kedua golongan ini berbeda-beda, sebanding dengan sikap mereka terhadap Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslimin. Terhadap sikap ahl al-kitab yang simpatik dan baik terhadap Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslimin, maka al-Qur'an pun meresponnya secara positif dan simpatik, seperti respon al-Qur'an terhadap sikap simpatik dan baik umat Nasrani. Sebaliknya terhadap sikap bermusuhan ahl al-kitab, maka al-Qur'an merespon secara negatif, seperti respon al-Qur'an terhadap sikap kaum Yahudi: *"Sungguh engkau (Muhammad) akan dapati di antara manusia kaum Yahudi dan orang-orang yang melakukan syirik sebagai yang paling keras permusuhannya kepada kaum beriman; dan sesungguhnya engkau akan dapati bahwa sedekat-dekat dalam kasih sayangnya kepada kaum beriman ialah mereka yang menyatakan, "Kami adalah orang-orang Nasrani." Demikian itu karena di antara mereka ada pendeta-pendeta dan paderi-paderi, dan mereka itu tidak sombong. Dan apabila mereka mendengar apa yang diturunkan kepada Rasul, engkau akan lihat mata mereka bercucuran dengan air mata, karena mereka menangkap kebenaran. Mereka berkata, "Ya Tuhan kami, kami telah percaya, maka catatlah kami dengan mereka yang bersaksi. Mengapalah kami tidak beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang telah datang, dan kami berharap Tuhan kami akan memasukkan kami beserta orang-orang yang baik. Maka Allah pun memberi mereka pahala, atas ucapan mereka itu, berupa*

¹³¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 61 dan "Wawasan al-Qur'an", Hlm, 52-53.

¹³² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 61. Sebagai bahan perbandingan Abi al-Fath Muhammad Abdul Karim Ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrastani membagi pemeluk agama kepada ahl al-kitab dan ahl al-sibh kitab, lihat dalam bukunya al-Milal wa al-Nihal yang, (Dar al-Fikr: Beirut-Lubnan, tt), Hlm, 209.

surga yang sungai-sungai mengalir di bawahnya. Mereka kekal abadi di sana. Itulah balasan orang-orang yang baik” (QS. al-Mâidah/5: 82-85)¹³³.

Sikap ahl al-kitab terhadap Nabi Muhammad saw. dan ajaran yang beliau sampaikan memang berbeda-beda, tetapi menurut Nurcholish sikap dasar mereka, baik Yahudi atau Nasrani, adalah sama mengklaim secara eksklusif, bahwa agama mereka adalah agama yang benar, “Kaum Yahudi berkata: “Tidaklah kaum Nasrani itu berada di atas sesuatu (kebenaran)”, dan kaum Nasrani berkata: “Tidaklah kaum Yahudi itu berada di atas sesuatu (kebenaran)”. Padahal mereka membaca kitab suci. Orang-orang yang tidak mengerti juga mengatakan seperti perkataan mereka. Maka Allah akan memutuskan perkara antara mereka itu kelak di hari Kiamat berkenan dengan hal-hal yang pernah mereka perselisihkan itu.” (QS. al-Baqarah/2: 112).

Sehingga keduanya mengklaim bahwa hanya kelompok merekalah yang akan mendapat keselamatan dan atau akan masuk surga, “Mereka berkata: “Tidaklah akan masuk surga kecuali kaum Yahudi atau Nasrani”. Katakanlah (Muhammad): “Berikan buktimu jika kamu memang benar”. Sebenarnya, berserah diri (*aslama*) kepada Allah dan dia itu berbuat baik, maka dia akan memperoleh pahalanya di sisi Tuhannya, tiada rasa takut pada mereka dan tidak pula mereka bersedih” (QS. al-Baqarah/2: 113)¹³⁴.

Tentang persoalan apakah ahl al-kitab itu tergolong kaum musyrik atau tidak, Nurcholish tidak secara tegas mengatakan ahl al-kitab itu musyrik atau tidak, walaupun sebenarnya persoalan ini sangat penting, karena implikasinya akan berbeda bila ahl al-kitab termasuk kaum musyrik. Tetapi dapat disimpulkan bahwa Nurcholish lebih sepakat kepada pendapat yang mengatakan bahwa ahl al-kitab itu tidak termasuk kaum musyrik. Hal ini bisa disimpulkan dari tekanan beliau yang lebih banyak mengutip pendapat ulama yang berpendapat ahl al-kitab bukan kaum musyrik, apalagi terhadap pendapat-pendapat itu ia tidak melakukan klarifikasi atau diam saja sebagai tanda kesepakatannya terhadap pendapat itu. Seperti pada saat ia kutip pendapat Ibn Taymiyah yang menolak pandangan ahl al-kitab termasuk kaum musyrik atau pendapat Rasyid Ridha yang intinya segaris dengan pendapat Ibn Taymiyah, sesungguhnya secara implisit Nurcholish meyakini

¹³³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 65 dan *Wawasan al-Qur'an*, Hlm, 55-56

¹³⁴ lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 63-64.

bahwa ahl al-kitab bukan kaum musyrik. Pendapat Ibn Taymiyah yang dikutipnya itu, lengkapnya sebagai berikut¹³⁵:

Sesungguhnya Ahli Kitab tidaklah termasuk ke dalam kaum musyrik Menjadikan (memandang) Ahli Kitab sebagai bukan kaum musyrik dengan dalil Firman Allah: “Sesungguhnya mereka yang beriman, dan mereka yang menjadi Yahudi, kaum Shabi’in, kaum Nasrani, dan kaum Majusi serta mereka yang melakukan syirik....(QS. al-Hajj/22: 17). Kalau dikatakan bahwa Allah itu telah menyifati bahwa mereka itu syirik dalam firmanya, “Mereka (Ahli Kitab) itu mengangkat para ulama dan pendeta-pendeta mereka, serta Isa putera Maryam, sebagai tuhan-tuhan selain Allah, padahal mereka tidaklah diperintah melainkan hanya menyembah Tuhan Yang Maha Esa yang tiada Tuhan selain Dia. Maha suci Dia dari apa yang mereka persekutukan itu” (QS. al-Taubah/9: 31), maka karena Allah menyifati mereka telah melakukan syirik, dan karena syirik itu adalah suatu hal yang mereka ada-adakan (sebagai bid’ah) yang tidak diperintahkan oleh Allah, wajiblah mereka itu dibedakan dari kaum musyrik, sebab asal usul agama mereka ialah mengikuti kitab-kitab yang diturunkan (dari Allah) yang membawa ajaran Tauhid, bukan ajaran syirik. Jadi jika dikatakan bahwa Ahli kitab itu dengan alasan ini bukanlah kaum musyrik, karena kitab suci yang berkaitan dengan mereka itu tidak mengandung syirik, sama dengan jika dikatakan bahwa kaum Muslim dan umat Muhammad tidaklah terdapat pada mereka itu (syirik) dengan alasan ini, juga tidak ada paham *ittihadiyyah* (monisme), *rafldiyah* (paham politik yang menolak keabsahan tiga khalifah pertama), penolakan paham *qadar* (paham kemampuan untuk memilih, dapat juga yang dimaksudkan *qadar* dalam arti takdir), atau pun bid’ah-bid’ah yang lain. Meskipun sebagian mereka yang tergolong umat (Islam) menciptakan bid’ah-bid’ah itu, namun ummat Muhammad s.a.w. tidak akan bersepakat dalam kesesatan. Karena itu selalu ada dari mereka orang yang mengikuti ajaran Tauhid, lain dari kaum Ahli Kitab. Dan Allah tidak pernah memberitakan tentang Ahli Kitab itu dengan nama “musyrik”

¹³⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 67-68. Lihat juga, Ibn Taymiyah, *Ahkam al-Zawaj*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1408 H/ 1988 M), Hlm, 188-190.

Jadi, Yahudi dan Nasrani sebagai kelompok umat yang menolak dan menentang kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw. serta ajaran beliau yang dikategorikan sebagai ahl al-kitab, dan itu sudah jadi kesepakatan di antara kaum Muslimin, karena memang kedua umat agama ini masih memiliki kitab suci yang jelas hingga sekarang dan al-Qur'an sendiri menyebut mereka secara eksplisit sebagai ahl al-kitab, tidak termasuk kaum musyrik, dan ini berlaku juga tentunya kepada kelompok ahl al-kitab lain, seandainya memang ada kelompok lain di luar Yahudi dan Kristen, sebagai ahl al-kitab.

Bila dilihat dari jenis kaum yang menolak kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw., berarti ada dua jenis lainnya yang belum jelas, yaitu, umat yang memiliki semisal kitab suci dan yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, apakah mereka itu masuk ke dalam ahl al-kitab atau tidak?.

Menurut Nurcholish, ada dua kelompok lain yang disebut al-Qur'an, yaitu Shabhi'in dan Majusi, walaupun penyebutannya tidak eksplisit Yahudi dan Nasrani, tetapi bila dilihat dari konteks kalimatnya mengesankan mereka seperti golongan ahl al-kitab. Apalagi bila kemudian kesan yang ada dalam al-Qur'an itu dipadukan dengan perlakuan Nabi dan sahabat Nabi terhadap mereka. Misalnya praktek Nabi yang menarik pungutan jizyah dari kaum Majusi di Hajar dan Bahrain, kemudian 'Umar Ibn al-Khaththab yang menarik pungutan jizyah dari kaum Majusi Persia, serta Utsman Ibn 'Affan menarik pungutan jizyah dari kaum Berber di Afrika Utara. Maka kesan kuat yang muncul bahwa ada golongan ahl al-kitab di luar Yahudi dan Nasrani. Sebab jizyah dibenarkan dipungut hanya dari kaum ahl al-kitab, dan tidak pernah dipungut dari kalangan golongan yang tidak termasuk ahl al-kitab seperti kaum musyrik, dan di antara ahl al-kitab di luar kaum Yahudi dan Nasrani ini adalah Majusi dan Shabi'in. Dan untuk kaum Majusi dikelompokkannya mereka pada ahl al-kitab diperkuat oleh Hadits Nabi yang menganjurkan agar memperlakukan kaum Majusi seperti perlakuan kaum ahl al-kitab. Bunyi hadits ini adalah:

Karena itulah Nabi s.a.w. bersabda tentang kaum Majusi, "Jalankan lah sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada Ahli Kitab", dan beliau pun membuat perdamaian dengan penduduk Bahrain yang di kalangan mereka ada kaum Majusi, dan para khalifah serta para ulama Islam semuanya sepakat dalam hal ini.¹³⁶

¹³⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 69. dan lihat, Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah*, suntingan Dr. Muhammad Rasyad Salim, jil. 8 (Mu'assat Qurthubah, 1406/1986), Hlm, 516.

Untuk mendukung keterangan yang sudah diberikan tentang masuknya Majusi sebagai ahl al-kitab, Nurcholish mengutip secara panjang lebar pendapat Muhammad Rasyid Ridla, yang juga memasukan Shabi'in sebagai ahl al-kitab, disamping Majusi:

Para ahli fikih berselisih mengenai kaum Majusi dan Shabi'in. kaum Shabi'in bagi Abu Hanifah adalah sama dengan Ahli Kitab. Begitu pula kaum Majusi bagi Abu Tsaur, berbeda dari banyak kalangan yang berpendapat bahwa mereka itu diperlakukan sebagai Ahli Kitab hanya dalam urusan jizyah saja, dan mereka meriwayatkan sebuah hadits dalam hal ini, "Jalankanlah sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada Ahli Kitab, tanpa memakan sembelihan mereka dan menikahi wanita mereka". Tetapi pengecualian ini tidak benar, sebagaimana diterangkan oleh para ahli Hadits, namun hal itu terkenal di kalangan ahli fiqh. Dan dikatakan bahwa kedua kelompok itu adalah kelompok Ahli Kitab yang mereka kehilangan kitab suci oleh lamanya waktu.

(Pendapat ahli fiqh) itu pula yang dahulu pernah menjadi pendirian saya sebelum saya menemukan kutipan dari salah seorang kaum salaf kita dan ulama ahli agama-agama dan sejarah dari kalangan kita, dan telah pula saya sebutkan dalam *al-Manar* beberapa kali. Kemudian saya temukan dalam kitab *al-Faraq bain al-Firaq* karangan Abu Mansur 'Abd al-Qahir ibn Thahir al-Baghdadi (wafat tahun 426 H.) dalam konteks pembahasan tentang kaum Bathiniyyah: "Kaum Majusi itu mempercayai kenabian Zarathustra dan turunnya wahyu kepadanya dari Allah Ta'ala, kaum Shabi'in mempercayai kenabian Hermes, Walis (?), Plato, dan sejumlah para Filsuf serta pembawa syariat yang lain. Setiap kelompok dari mereka mengakui turunnya wahyu dari langit kepada orang-orang yang mereka percayai kenabian mereka, dan mereka katakana wahyu itu mengandung perintah, larangan, berita tentang akibat kematian, tentang pahala dan siksa, serta tentang surga dan neraka yang di sana ada balasan bagi amal perbuatan yang telah lewat. "Kemudian dia (al-Baghdadi) menyebutkan bahwa kaum Bathiniyyah mengingkari itu semua¹³⁷.

Cakupan ahl al-kitab ini bisa diperluas kepada umat lain yang tidak disebut dalam al-Qur'an, baik yang secara eksplisit seperti Yahudi dan Nasrani, atau pun yang secara implisit seperti Majusi dan Shabi'in. Sebab

¹³⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 70.

tidak disebutkannya agama-agama di luar keempat agama itu sebagai tindakan sengaja Tuhan sebagai bentuk Kebijakan-Nya. Tidak disebutnya semua agama dalam al-Qur'an, itu sebagai upaya Tuhan untuk tidak membuat bangsa Arab bingung, atau dengan kata lain al-Qur'an tidak akan menceritakan sesuatu yang asing dan aneh (*istighraq*) dalam pendengaran dan pikiran orang-orang yang diajak bicara pada awal turunnya al-Qur'an (bangsa Arab). Oleh karena itu menurut Nurcholish, dengan mengutip pendapat Muhammad Rasyid Ridla, kaum Hindu, Buddha dan kaum Konfusius (Kong Hucu) termasuk ahl al-Kitab¹³⁸, sebab pengertian ahl al-kitab tidak terbatas dan tidak boleh dibatasi:

Yang nampak ialah bahwa al-Qur'an menyebut para penganut agama-agama terdahulu, kaum Shabi'in dan Majusi, dan tidak menyebut kaum Brahma (Hindu), Budha dan para pengikut Konfusius karena kaum Shabi'in dan Majusi dikenal oleh bangsa Arab yang sasaran mula-mula adres al-Qur'an, karena kaum Shabi'in dan Majusi itu berada berdekatan dengan mereka di Irak dan Bahrain, dan mereka (orang-orang Arab) belum melakukan perjalanan ke India, Jepang dan Cina sehingga mereka tidak mengetahui golongan yang lain. Dan tujuan ayat suci telah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal (oleh bangsa Arab), sehingga tidak perlu membuat keterangan yang terasa asing (*ighrab*) dengan menyebut golongan yang tidak dikenal oleh orang yang menjadi adres pembicaraan itu dimasa turunnya al-Qur'an, berupa penganut agama-agama yang lain. Dan setelah itu tidak diragukan bagi mereka (orang Arab) yang menjadi adres pembicaraan (wahyu) itu bahwa Allah juga akan membuat keputusan perkara antara kaum Brahma, Budha dan lain-lain.

Sudah diketahui bahwa al-Qur'an jelas menerima jizyah dari kaum Ahli Kitab, dan tidak disebutkan bahwa jizyah itu dipungut dari golongan selain mereka. Maka Nabi s.a.w. pun, begitu pula para khalifah r.a., menolak jizyah itu dari kaum musyrik Arab, tetapi menerimanya dari kaum Majusi di Bahrain, Hajar dan Persia sebagaimana disebutkan dalam dua kitab Hadits yang shahih (Bukhari Muslim) dan kitab-kitab yang lain. Dan (Imam) Ahmad, al-Bukhari, Abu Dawud, dan al-Turmudzi serta lain-lainnya telah meriwayatkan bahwa Nabi s.a.w. memungut jizyah dari kaum Majusi Hajar, dan dari Hadits 'Abd al-Rahman ibn Auf bahwa dia bersaksi

¹³⁸ Tentang cakupan ahl al-kitab ini lihat, Nurcholih Madjid, "Hubungan Antar Umat Beragama", Hlm, 112, dan Nurcholish Madjid, "Kerukunan dan Kerjasama", Hlm, 27.

untuk ‘Umar tentang hal tersebut ketika ‘Umar mengajak para Sahabat untuk bermusyawarah mengenai hal itu. Malik dan al-Syafi’i meriwayatkan dari dia (Abd al-Rahman ibn ‘Auf) bahwa ia berkata: “Aku bersaksi, sungguh aku telah mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda: ‘Jalankan sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada Ahli Kitab’. Dalam sanadnya ada keterputusan, dan pengarang kitab *alMuntaqa* dan lain-lainnya menggunakan Hadits itu sebagai bukti bahwa mereka (kaum Majusi) tidak terhitung sebagai Ahli Kitab. Tapi pandangan ini lemah, sebab penggunaan umum perkataan “Ahli Kitab” untuk dua kelompok manusia (Yahudi dan Nasrani) karena adanya kepastian asalnya kitab-kitab suci mereka dan tambahan sifat-sifat khusus mereka tidak mesti berarti bahwa di dunia ini tidak ada Ahli Kitab selain mereka, padahal diketahui bahwa Allah mengutus dalam setiap umat Rasul-rasul untuk membawa berita gembira dan berita ancaman, dan bersama mereka itu Dia (Allah) menurunkan kitab suci dan Ajaran Keadilan (*al-Mizan*) agar manusia bertindak dengan keadilan. Sebagaimana juga penggunaan umum gelar “ulama” untuk sekelompok manusia yang memiliki kelebihan khusus tidaklah mesti berarti ilmu hanya terbatas kepada mereka dan tidak ada pada orang lain¹³⁹.

Di tempat yang terpisah Nurcholish, memperluas cakupan ahl al-Kitab tidak hanya terbatas kepada umat yang memiliki kitab suci atau yang semisal kitab suci, tapi mencakup juga umat yang tidak memiliki kitab suci sama sekali, karena dalam pandangannya tidak semua nabi yang diutus Tuhan pada tiap-tiap umat dikisahkan oleh al-Qur’an, kemudian ajaran kebenaran itu memang sebagian besar disampaikan secara lisan (sehingga kebanyakan para nabi dan rasul yang dituturkan dalam al-Qur’an pun tidak disebutkan tidak mempunyai kitab suci), tapi sebagian lagi disampaikan dengan ditopang kitab-kitab suci. Dan sebagaimana tidak semua rasul dituturkan dalam al-Qur’an, maka logis saja bahwa begitu pun dengan kitab-kitab suci tidak semuanya diceritakan dalam al-Qur’an¹⁴⁰. Artinya bahwa sekalipun suatu kaum tidak disebut al-Qur’an memiliki kitab suci, tapi itu bukan berarti mereka tidak menerima nabi yang membawa khabar gembira (wahyu), apalagi bahwa hanya sebagian kecil saja nabi yang ditopang dengan kitab suci dalam menyampaikan ajarannya, sebagian besar dari para nabi itu

¹³⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 70-71. Lihat juga *Tafsir al-Manar* Jilid 6, Hlm, 188-189.

¹⁴⁰ Nurcholish Madjid, *Kerukunan dan Kerjasama*, Hlm,27.

menyampaikan ajarannya secara lisan sehingga tidak meninggalkan apa yang disebut dengan kitab suci. Berdasarkan hal ini, menurut Nurcholish dengan mengutip pendapat Muhammad Asad, cakupan ahl al-kitab tidak hanya umat yang hingga sekarang memiliki kitab suci, tetapi juga umat yang pada mulanya mendasarkan pandangan mereka pada kitab suci yang diwahyukan, sekalipun sekarang kitab suci mereka sudah dirubah atau telah hilang sama sekali:

Sebagian ahli tafsir klasik berpendapat bahwa kelompok manusia yang dimaksudkan adalah para penganut Bible, atau sebagian dari kitab itu-yaitu, kaum Yahudi dan Nasrani. Namun demikian, sangat mungkin Firman tersebut mengandung makna yang lebih luas, dan berkaitan dengan semua masyarakat yang mendasarkan pandangan mereka kepada suatu kitab suci yang diwahyukan, yang saat ini sebagian telah diubah atau hilang sama sekali... Pada awalnya masyarakat tersebut menganut doktrin ke-Esa-an Tuhan yang berpegang bahwa ketundukan dirinya kepada-Nya (*Islam* dalam pengertian yang aslinya) merupakan esensi dari kebenaran agama. Perbedaan-perbedaan di antara mereka adalah hasil dari kebanggaan sektarian dan bersifat saling tertutup¹⁴¹

Secara implisit Nurcholish merekomendasikan agar memahami ahl al-kitab bukan dalam pengertian teknis tetapi dalam pengertian analogis, sehingga kendala yang selama ini dihadapi dalam melakukan perluasan cakupan ahl al-kitab bisa diatasi. Karena dengan cara analogi, ahl al-kitab tidak dilihat lagi dalam pengertian yang sangat teknis yang membatasi ahl al-kitab hanya kaum yang memiliki kitab suci hingga sekarang, dalam pengertian teknis seperti ini sulit memasukkan umat yang tidak memiliki kitab suci pada golongan ahl al-kitab, tetapi bila memahami ahl al-kitab dalam pengertian analogis, maka cakupan ahl al-kitab dapat diperluas kepada setiap umat yang berpegang pada “guru-guru moral” secara umum. Pendapat Nurcholish ini secara implisit dapat ditangkap pada saat ia mengutip pendapat A. Yusuf Ali seperti berikut:

Kaum pseudo-Sabian dari Harran, yang menarik perhatian Khalifah al-Ma'mun (Ibn Harun) al-Rasyid pada tahun 830 M dengan rambut yang panjang dan pakaian yang khusus, boleh jadi mengadopsi istilah sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, dengan maksud mendapatkan hak-hak khusus Ahl al-Kitab. Mereka adalah orang-orang Siria penyembah binatang dengan kecenderungan Hellenistik

¹⁴¹ Nurcholish Madjid, “Dakwah Islam Di Indonesia”, Hlm, 125. Lihat juga Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Hlm, 69.

seperti kaum Yahudi pada masa Isa. Cukup meragukan, apakah mereka berhak disebut Ahl al-Kitab dalam pengertian teknis istilah tersebut. Akan tetapi, saya kira dalam hal ini (meskipun banyak ahli yang tidak setuju) istilah Ahl al-Kitab dapat diperluas melalui analogi, mencakup para penganut Zoroaster yang tulus, Veda, Budha, Kong Hu Cu dan Guru-guru ajaran moral lainnya¹⁴².

Pengakuan kaum Muslim terhadap konsep ahl al-kitab ini, membawa implikasi teologis maupun sosiologis yang signifikan dalam kehidupan keberagamaan. Dengan Konsep ahl al-kitab, secara teologis keyakinan penganut agama lain-baik dalam konteks ahl al-kitab dalam pengertian teknis atau dalam konteks ahl al-kitab yang telah diperluas- diletakkan secara paralel dengan keyakinan umat Islam sendiri, karena agama Islam dalam keyakinan seorang Muslim merupakan kelanjutan dari agama ahl al-kitab dengan pesan dasar yang sama. Apa yang diajarkan nabi kaum ahl al-kitab sama dengan apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. kepada kaum Muslim, yaitu pasrah dan tunduk patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Atau dengan kata lain tugas para rasul Allah tidak lain ialah menyampaikan ajaran tentang Tuhan Yang Maha Esa atau *tauhid*, serta ajaran tentang keharusan manusia tunduk patuh hanya kepada-Nya saja, *al-islam*, “Dan Kami (Tuhan) tidaklah pernah mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (wahai Muhammad) melainkan Kami wahyukan kepadanya bahwa tiada Tuhan selain aku, oleh karena itu sembahlah olehmu semua (wahai manusia) akan Daku saja” (QS. al-Anbiyâ’/21: 25).

Karena prinsip ajaran nabi dan rasul itu sama, maka para pengikut semua nabi dan rasul adalah umat yang satu atau tunggal. Dengan kata lain, konsep kesatuan dasar ajaran membawa kepada konsep kesatuan kenabian dan kerasulan, yang kemudian, dalam urutannya sendiri, membawa kepada konsep kesatuan umat yang beriman, “*Sesungguhnya ini adalah umatmu semua (wahai para rasul), yaitu umat yang tunggal, dan aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah olehmu sekalian akan Daku (saja)*” (QS. al-Anbiyâ’/21: 92)¹⁴³.

Dari pandangan dan semangat ayat ini, menurut Nurcholish, semangat dan maksud keterangan Kitab Suci berikut ini semakin dapat dipahami: “*Sesungguhnya mereka kaum yang beriman (kaum Muslim), kaum Yahudi, kaum Nasrani, kaum Shabian, siapa saja yang beriman kepada Allah dan*

¹⁴² Nurcholish Madjid, “Dakwah Islam di Indonesia”, Hlm, 125. Lihat Juga A. Yusuf Ali, *The Holy Qur’an*, Hlm, 33, cat, 76.

¹⁴³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm,181.

Hari Kemudian serta berbuat kebaikan, maka tiada rasa takut menimpa mereka dan mereka pun tidak perlu kuatir” (QS. al-Baqarah/2: 62).

Sebuah pesan tentang jaminan teologis, bahwa semua penganut agama, baik Muslim, orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen dan orang-orang Sabhian (Shabi'in) akan mendapat keselamatan atau masuk surga, asalkan mereka percaya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan kepada hari Kemudian (yang pada hari itu manusia akan mempertanggungjawabkan semua perbuatannya dalam suatu Pengadilan Ilahi, dan yang saat seorang manusia akan mutlak hanya secara pribadi berhubungan dengan Tuhan), kemudian, berdasarkan kepercayaan itu, mereka berbuat baik¹⁴⁴. Jadi keselamatan bisa didapatkan oleh siapa pun tanpa melihat latar belakang seseorang, termasuk latar belakang agama, apakah mereka Yahudi, Kristen atau bukan, asalkan memenuhi tiga kriteria itu (percaya pada tuhan, percaya pada Hari Kemudian, dan amal shaleh)¹⁴⁵.

Implikasi lanjutan dari kesatuan pesan agama yang dalam manifestasi lahirnya masing-masing agama berbeda baik dalam bentuk syir'ah atau minhaj, adalah diberinya keleluasaan kepada masing-masing pemeluknya agar menjalankan agamanya dengan baik dan secara sungguh-sungguh, sebaliknya pelanggaran yang dilakukan oleh kaum berkitab terhadap aturan agama yang terdapat dalam kitab sucinya tersebut, akan mendapat kecaman Tuhan sebagai orang yang menolak kebenaran atau *kafir, zalim dan fasiq* (berkecendrungan jahat). Nurcholish berpendapat:

Sementara demikian itu ajaran tentang hubungan dan pergaulan antar umat beragama, suatu hubungan dan pergaulan berdasarkan pandangan bahwa setiap agama dengan idiom atau syir'ah dan minhaj

¹⁴⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm,186.

¹⁴⁵ Untuk mendukung pendapatnya ini, Nurcholish mengutip pendapat Muhammad Asad:

Firman di atas yang terdapat beberapa kali dalam al-Qur'an-meletakkan suatu doktrin dasar Islam. Dengan keluasan pandangan yang tidak ada bandingannya dalam kepercayaan agama lain mana pun juga, ide tentang "keselamatan" di sini dibuat tergantung hanya kepada tiga unsur: percaya kepada Tuhan, percaya kepada Hari Kemudian, dan tindakan penuh kebaikan dalam hidup. Dikemukakannya doktrin itu dalam kaitannya dengan masalah ini-yakni, dalam rangka seruan kepada anak turunan Israel-dapat dibenarkan karena adanya keyakinan palsu Yahudi bahwa kenyataan mereka untuk dipandang sebagai "manusia pilihan Tuhan" (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 187. Lihat juga Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Hlm, 14, cat. 50)

masing-masing mencoba berjalan menuju kebenaran¹⁴⁶, maka para penganut agama diharapkan dengan sungguh-sungguh menjalankan agamanya itu dengan baik. Agaknya sikap yang penuh inklusivisme ini harus kita pahami betul, karena akan membawa dampak kebaikan kita semua.

Bahwa setiap pemeluk agama diharapkan mengamalkan ajaran agamanya dengan sungguh-sungguh, dari sudut pandangan Islam dapat dipahami dari sederetan firman Tuhan tentang Kaum Yahudi, Nasrani, dan Muslim sendiri. Kemudian untuk umat-umat yang lain seperti telah diteladankan oleh para *'ulama* dan *umat* Islam zaman klasik, dapat dilakukan penalaran analogis.

Untuk kaum Yahudi telah diturunkan Kitab Taurat yang memuat petunjuk dan jalan terang, dan yang digunakan sebagai sumber hukum bagi kaum Yahudi oleh mereka yang pasrah kepada Tuhan, dan oleh para pendeta dan sarjana keagamaan mereka. Mereka harus menjalankan ajaran bijak atau *hukm* itu, kalau tidak mereka akan tergolong kaum yang menolak kebenaran, *kafir*.....dan *zalim*¹⁴⁷

....Al-Qur'an juga mengatakan Injil yang diturunkan kepada Isa Al-Masih a.s. itu menguatkan kebenaran Taurat, dan memuat petunjuk dan cahaya serta nasihat bagi kaum yang bertakwa. Para pengikut injil

¹⁴⁶ Bunyi lengkap ayatnya sebagai berikut: “Dan Kami (Tuhan) turunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci (Al-Qur'an) sebagai pendukung kebenaran kitab suci yang ada sebelumnya dan untuk menopang kitab suci itu. Maka jalankanlah hukum (ajaran bijak) antara mereka menurut yang diturunkan Allah, dan janganlah mengikuti mereka menjauh dari kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk masing-masing di antara kamu (umat manusia) telah kami buat syir'ah (jalan menuju kebenaran) dan minhaj (metode pelaksanaannya). Seandainya Allah menghendaki tentulah Dia jadikan kamu sekalian (umat manusia) umat yang tunggal. Tetapi (dibuat bermacam-macam) agar Dia uji kamu sekalian berkenan menuju berbagai kebaikan. Kepada Allah tempat kembalimu sekalian, maka Dia akan menjelaskan kepadamu tentang hal-hal yang telah pernah kamu perselisihkan” (QS. al-Mâidah/5: 48).

¹⁴⁷ Bunyi lengkap ayatnya sebagai berikut: “Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah turunkan Taurat, di dalamnya ada petunjuk dan cahaya, yang dengan kitab itu para Nabi yang pasrah (aslamu) (kepada Tuhan) menjalankan hukum (ajaran bijak) untuk mereka yang menganut agama Yahudi, juga para Nabi dan ulama mengikuti kitab Allah yang selalu mereka pelihara dengan baik, dan mereka menjadi saksi atas kitab. (Tuhan berfirman kepada mereka): “Janganlah kamu takut sesama manusia, dan takutlah kepada-Ku, dan janganlah kamu menjual ayat-ayat-Ku dengan harga muraHlm, Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah orang-orang kafir” (QS. al-Mâidah/5: 44). Tentang kecaman fasiq lihat ayat berikutnya” (Q.S Al-Mâidah/5: 4).

diharuskan menjalankan ajaran dalam Kitab Suci itu, sesuai dengan yang diturunkan Tuhan. kalau tidak, mereka adalah *fasiq*¹⁴⁸

Dari pandangan ini, terlepas dari perbedaan penafsiran terhadap ayat tersebut, apalagi bila dikaitkan dengan berbagai prinsip yang dijelaskan dalam banyak firman lain, menghasilkan pandangan dan sikap-sikap kaum Muslim yang cukup unik dikalangan para pemeluk agama-agama, yaitu sikap-sikap yang didasari oleh kesadaran tentang adanya kemajemukan keagamaan (*religious pluralism*), menghasilkan pandangan dan sikap toleran, keterbukaan dan *fairness* dalam sejarah Islam¹⁴⁹. Sikap-sikap itu membawa dampak positif dalam hubungan sosial kaum Muslim dengan pemeluk agama lain (ahl al-kitab), dimana muncul sikap menghormati dan mengakui hak-hak pemeluk agama lain, sehingga kaum Muslim dapat hidup berdampingan secara damai tanpa harus mengorbankan keyakinannya, bahkan lebih dari itu menurut Nurcholish, umat Islam klasik sebagai pemegang kekuasaan menjalankan sikap “ngemong” terhadap golongan-golongan lain. Berkenaan dengan sikap terbuka kaum Muslim terhadap golongan lain ini, Nurcholish mengutip keterangan Max I Dimont, seorang sejarah Yahudi dalam masyarakat Islam klasik:

Tatkala kaum Yahudi menghadapi masyarakat terbuka dunia Islam, mereka adalah kelompok manusia yang telah berumur 2,500 tahun... Bagi kaum Yahudi tidak ada yang lebih terasa asing daripada peradaban Islam yang fantastis, yang muncul dari debu padang pasir pada abad ketujuh ini. Tapi juga tidak ada yang lebih mirip. Meskipun Islam mewakili peradaban baru, suatu agama baru, dan suatu lingkungan sosial baru yang dibangun di atas landasan ekonomi baru, namun Islam menyerupai “prinsip kebahagiaan intelektual” yang terwadahi dengan baik, yang pernah dihadiahkan kepada kaum Yahudi seribu tahun yang lalu ketika Iskandar Agung membuka pintu masyarakat Hellenistik kepada mereka. Sekarang masyarakat Islam membuka pintu-pintu masjid mereka, sekolah-

¹⁴⁸ Bunyi lengkap ayatnya sebagai berikut: “Dan Kami (Tuhan) tampilkan mengiringi jejak mereka dengan Isa putera Maryam untuk mendukung kebenaran Taurat yang ada sebelumnya, dan kami anugrahi dia Injil yang di dalamnya adalah hidayah dan cahaya sebagai pendukung kebenaran Taurat yang ada sebelumnya serta sebagai nasihat bagi orang-orang yang bertakwa. Hendaklah para pengikut Injil itu menjalankan ajaran bijak (hukum) menurut yang diturunkan Allah dalam Injil itu. Barangsiapa tidak menjalankan hukum menurut yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang yang fasiq” (QS. al-Maidah/5: 47). (Nurcholish Madjid, “Kerukunan dan Kerjasama”, Hlm, 24-26).

¹⁴⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 184.

sekolah mereka, dan kamar-kamar tidur mereka untuk pindah agama, pendidikan dan pembauran. Tantangan bagi kaum Yahudi ialah bagaimana berenang dalam peradaban yang semerbak ini tanpa tenggelam, atau dalam bahasa sosiologi modern, bagaimana menikmati kenyamanan somatik, intelektual, dan spiritual yang ditawarkan oleh mayoritas (Islam) yang dominan tanpa lenyap sebagai minoritas marginal.

Kaum Yahudi melakukan hal yang wajar saja. Mereka tinggalkan para penulis kitab keagamaan yang kuno itu dan mengangkat ahli-ahli baru. Mereka bukannya menolak peradaban Islam, bahkan mereka menerimanya. Mereka bukannya menjauhkan diri, bahkan mereka mengintegrasikan diri. Mereka menolak menjadi fosil-fosil yang terparokialkan, dan mereka bergabung dengan masyarakat baru yang sedang bergerak itu anggota pendukung. Bahasa Arab menjadi bahasa ibu mereka; khamar, perempuan, dan lagu-lagu duniawi menjadi hiburan mereka di waktu luang; filsafat, matematika, astronomi, diplomasi, kedokteran, dan sastra, merupakan kesibukan mereka sepenuh waktu. Kaum Yahudi belum pernah mengalami hal sebaik itu¹⁵⁰.

Kerjasama itu mengakibatkan banyak terjadi hubungan darah karena (kaum Muslim laki-laki dibenarkan kawin dengan wanita non-Muslim ahl al-kitab), namun tanpa mencampuri agama masing-masing¹⁵¹. Hal ini bukan sesuatu yang asing dalam Islam, karena konsep ahl al-kitab yang disinari oleh semangat kesatuan keimanan dan kenabian ini memberikan legitimasi bagi kaum Muslim untuk mengkonsumsi makanan hasil sembelihan dan pemberian kaum berkitab (ahl al-kitab) atau sebaliknya makanan kaum Muslim halal bagi kaum berkitab, dan juga menjadikan wanita dari kaum berkitab sebagai pendamping hidup laki-laki Muslim. Hal ini ditegaskan al-Qur'an: *"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, dengan tidak maksud berzina dan*

¹⁵⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 191-192. Lihat juga Max I Dimont, *The Indestructible Jews* (New York: New American Library, 1973), Hlm, 189-190.

¹⁵¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 60. Lihat juga Max I Dimont, *The Indestructible Jews*, Hlm, 203.

tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang yang merugi” (QS. al-Mâidah/5: 5).

d. *Kalimatun Sawa'*: Kesatuan dalam Keragaman

Dalam pemikiran teologi agama-agama Nurcholish, konsep kalimatun sawa' merupakan titik puncak dari seluruh bangunan pemikiran teologi agama-agama yang dikembangkannya. Bila pemikiran teologi agama-agama Nurcholish ini digambarkan dengan sebuah bangunan Piramid, maka, secara berjenjang dari bagian yang paling bawah sampai puncaknya, susunannya adalah konsep kontinuitas, universalitas dan unitas Nabi dan Wahyu, Islam pesan universal agama para Nabi, semua pemeluk agama adalah ahl al-kitab, dan puncaknya kalimatun sawa sebagai kesatuan dalam keragaman.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa nabi dan rasul, dalam pandangan Nurcholish, adalah suatu kebutuhan manusia, oleh sebab itu maka Tuhan mengutus seorang nabi kepada tiap-tiap umat yang bertugas memberi bimbingan-lihat QS. al-Ra'd/13: 7-. Bahkan secara tegas al-Qur'an menjelaskan bahwa tidak ada suatu umat pun kecuali telah pernah datang kepadanya seorang pemberi peringatan-lihat QS. Fâthir/35: 24), tetapi nabi yang diutus Tuhan itu tidak semuanya dikisahkan oleh Kitab Suci. Tapi yang jelas, bahwa dikisahkan atau tidaknya seorang nabi dan rasul dalam kitab suci, tetap saja seorang nabi dan rasul itu utusan Tuhan yang diutus kepada tiap-tiap umat dengan membawa risalah yang sama, yaitu pesan tauhid (*al-islam*), “Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya : “Bahwasannya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku” (QS. al-Anbiyâ'/21: 25).

Oleh karena itu, semua agama nabi adalah *islam* dan semua nabi dan rasul itu sebagai orang yang berislam (*Muslim*). Dalam semangat seperti inilah, dapat dipahami penegasan dalam kitab suci bahwa menganut agama selain *al-islam* atau yang tidak disertai sikap penuh pasrah dan berserah diri kepada Allah adalah suatu sikap yang tidak sejati, karena itu tertolak. Sekali pun secara sosiologis dan formal kemasyarakatan seseorang adalah “beragama Islam” atau “Muslim”, namun jika tidak disertai dengan adanya sikap ketulusan sikap-sikap *al-islam* itu, maka ia juga termasuk sikap keagamaan yang tidak sejati, dan tertolak¹⁵².

¹⁵² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 182.

Karena *al-islam* atau sikap pasrah dan tunduk kepada Tuhan merupakan ajaran tunggal semua nabi dan rasul, maka semua pengikut nabi dan rasul adalah umat yang tunggal. Dengan kata lain, konsep kesatuan dasar ajaran membawa kepada konsep kesatuan kenabian dan kerasulan, yang kemudian, dalam urutannya sendiri, membawa kepada konsep kesatuan umat yang beriman, “*Sesungguhnya ini adalah umatmu semua (wahai para rasul), yaitu umat yang tunggal, dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah olehmu akan Daku (saja)*” (QS. al-Anbiyâ’/21: 92).

Ketunggalan umat manusia ini, menurut Nurcholish dengan mengutip Muhammad Asad, jangan dipahami sebagai suatu persekutuan tunggal dalam segala hal yang berkaitan dengan kehidupan praktis manusia. Seperti yang ada dalam mitos “zaman emas” ketika seluruh umat manusia itu bersatu dan sama dalam segala hal. Tapi maksud yang tersirat di situ, sebenarnya, adalah keseragaman nisbi dalam ranah intelektual yang berkembang belum sempurna sebagai satu fase dini (primitif) kesadaran manusia, masih dalam bentuk instinktif yang bersifat naluriah, bukan dalam ranah sosial yang didasarkan atas kesepakatan dan kesadaran intelektual, karena kesadaran ketunggalan ini akan mengalami disintegrasi ketika memasuki wilayah nyata kehidupan manusia karena harus berhadapan dengan perkembangan kesadaran dan pengalaman kehidupan manusia lebih lanjut, sehingga terjadi pluralitas manusiawi.

Muhammad Asad memperingatkan bahwa maksud firman-firman itu bukanlah memberi gambaran tentang adanya mitos “zaman emas” ketika seluruh manusia itu bersatu dan sama dalam segala hal. Yang diisyaratkan di situ, sebenarnya, ialah keseragaman nisbi pandangan instinktif dan kecenderungan naluri yang menjadi ciri kemanusiaan pada permulaan perkembangan dini-(primitif)-nya. Karena keseragaman nisbi itu sesungguhnya tumbuh karena perkembangan intelektual yang belum sempurna (maka disebut instinktif, bersifat naluriah), bukannya tumbuh berdasarkan persetujuan yang sadar di antara para anggota masyarakat, ia tentu akan mengalami disintegrasi berhadapan dengan perkembangan kehidupan manusia lebih lanjut, dan terjadilah pluralitas manusiawi. Tetapi justru demikian itulah “keputusan” (Kalimah) Tuhan yang ditetapkan-Nya sebelum itu (*sabaqat*, telah lewat), yakni, bahwa manusia memang ditakdirkan untuk berbeda dalam pendekatan intelektualnya terhadap permasalahan yang diungkapkannya dalam ajaran Tuhan tentang Kebenaran. Namun inti hakikat manusia sama, termasuk sama dalam

kemampuannya yang dibawa dari lahir untuk menyadari adanya Tuhan serta ke-Maha-Esa-an dan ke-Maha-Kuasa-an Tuhan¹⁵³.

Ketunggalan umat beriman, terletak pada kesamaan pesan dasar atau prinsip dasar universal (*al-islam*) yang ada dalam risalah kenabian, sedangkan manifestasi lahiriah (*syir'ah* dan *minhaj*) dari pesan dasar itu sendiri berbeda (plural). Manifestasi lahiriah (*syir'ah* dan *minhaj*) ini, sebagai bentuk formal dan legal agama nabi dan rasul berbeda-beda disesuaikan dengan tuntutan zaman dan perkembangan kebudayaan¹⁵⁴. Perbedaan aspek lahiriah ini konsekuwensi logis dari perkembangan kesadaran manusia dan juga sebagai manifestasi ketentuan Kalimah Tuhan atau sebagai sunnatullah yang pada dasarnya positif. Justru yang menyebabkan perbedaan ini meningkat menjadi bentuk perselisihan di kalangan kaum beriman dan berkitab (ahl al-kitab) adalah kepentingan pribadi (*vested interest*) akibat nafsu untuk mengunggulkan dan memenangkan dalam persaingan:

Landasan prinsip-prinsip itu ialah berbagai nuktah ajaran dalam Kitab Suci bahwa Kebenaran Universal dengan sendirinya, adalah tunggal, meskipun ada kemungkinan manifestasi lahiriahnya beraneka ragam. Ini juga menghasilkan pandangan antropologis bahwa pada mulanya umat manusia adalah tunggal, karena berpegang kepada kebenaran yang tunggal. Tetapi mereka berselisih sesama mereka, justru setelah penjelasan tentang kebenaran itu datang dan mereka berusaha memahami setaraf dengan kemampuan dan sesuai dengan keterbatasan mereka. Maka terjadilah perbedaan penafsiran terhadap kebenaran yang tunggal itu, yang kemudian perbedaan itu kemudian menajam oleh masuknya *vested interest* akibat nafsu memenangkan suatu persaingan. Kesatuan asal umat manusia itu digambarkan dalam firman Ilahi (yang artinya, kurang lebih): “Tiadalah manusia itu melainkan semula merupakan umat yang tunggal kemudian mereka berselisih”.¹⁵⁵ Dan Firman-Nya, artinya: “Semula manusia adalah umat yang tunggal, kemudian Allah mengutus para Nabi yang membawa kabar

¹⁵³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 442. Lihat Juga, Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Hlm, 2, catatan 197 dan Hlm, 10, catatan 28 dan 29.

¹⁵⁴ Nurcholish Madjid, “Kebebasan Agama dan Pluralisme dalam Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, (Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998), Hlm, 182. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Pintu Pintu Menuju Tuhan*, Hlm, 2.

¹⁵⁵ Q.S al-Baqarah {2}: 213.

*gembira dan memberi peringatan, dan Dia menurunkan bersama para Nabi itu kitab suci untuk menjadi pedoman bagi manusia berkenaan dengan hal-hal yang mereka perselisihkan; dan tidaklah berselisih tentang hal itu kecuali mereka yang telah menerima kitab suci itu sesudah datang kepada mereka berbagai keterangan, karena persaingan antara mereka. Kemudian Allah memberi petunjuk kepada orang-orang yang beriman, dengan izin-Nya, berkenaan dengan kebenaran yang mereka perselisihkan itu. Allah memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya ke arah jalan yang lurus” (QS. al-Baqarah/2: 213).*¹⁵⁶

Di sinilah kaum Muslim dituntut tidak saja hanya mengetahui adanya kesatuan pesan dasar agama, kesatuan kenabian dan kerasulan serta kesatuan umat manusia, tapi juga mengetahui akan perbedaan-perbedaan yang ada sebagai realitas objektif dari kehidupan manusia. Dari pengetahuannya tentang kesatuan-kesatuan itu, menghasilkan sikap percaya kepada semua nabi dan rasul tanpa membeda-bedakan antara mereka baik yang disebutkan dalam kitab suci maupun yang tidak disebutkan (QS. al-Mu'min {40}: 78), dan dengan sendirinya ini akan mendorong kepada sikap yang memandang sama pengikut semua nabi dan rasul, sikap yang tidak membeda-bedakan semua pengikut nabi dan rasul, baik yang memiliki kitab suci, yang memiliki semisal kitab suci, ataupun yang sama sekali tidak memiliki kitab suci. Sebaliknya, dengan mengetahui perbedaan-perbedaan yang ada di antara masing-masing agama, akan muncul sikap toleransi dan terbuka. Sehingga dengan kesadaran akan pluralitas ini, kaum Muslim memiliki kesadaran untuk lebih memperhatikan dan menekankan pada aspek kesamaan di antara pemeluk agama, sehingga tetap mampu bersatu dalam keragaman, atau dengan kata lain kaum Muslim harus tetap mengusahakan tecapainya “kesatuan dalam keragaman”.

Atas dasar pandangan itulah kenapa umat Islam dijadikan Tuhan sebagai umat penengah, yang memperlakukan semua pengikut nabi dan rasul secara adil. Umat yang atas dasar keyakinannya menghargai dan menghormati perbedaan pandangan dan keyakinan keagamaan, serta menjamin eksistensi perbedaan itu sendiri. Sehingga kaum Muslim tidak saja hanya menghormati praktek-praktek keagamaan kaum berkitab (ahl al-kitab), tapi lebih dari itu, kaum Muslim, secara sadar melindungi dan mendorong mereka menjalankan ajaran Kitab Suci dengan serius dan sungguh-sungguh. Perlakuan terhadap ahl al-ktab yang seperti inilah yang menjadikan ahl al-

¹⁵⁶ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 179-180.

kitab pada masa Rasulullah saw. disebut sebagai golongan *ahl al-Dzimmah*, “mereka yang harus dilindungi”. Sebutan ini didasarkan pada kenyataan bahwa ahl al-kitab adalah kaum yang mendapat perlindungan dari Rasulullah saw. dan kaum Muslim. Sedemikian kuatnya ajaran ini dipesankan oleh Rasulullah saw., sehingga Nabi menegaskan dalam sebuah hadits disertai dengan ancaman, bahwa bukan termasuk ke dalam golongannya, mereka yang mengabaikan atau melakukan hal yang berlawanan dengan ajaran (melindungi ahl al-kitab)-nya itu, “*Barangsiapa menyakiti seorang dzimmi maka ia tidak termasuk golonganku*” (al-Hadits)¹⁵⁷.

Pengakuan dan perlindungan kaum Muslim terhadap hak-hak pemeluk agama lain, merupakan akibat logis dari pandangan bahwa perbedaan disamping persamaan yang ada merupakan kenyataan yang sudah menjadi kehendak Tuhan. Oleh karena itu perbedaan-perbedaan yang ada tidak harus menjadi hambatan dalam berinteraksi dan berkoeksistensi, sebaliknya perbedaan ini menjadi sarana untuk saling berlomba dalam perbedaan untuk melakukan yang terbaik:

Di bagian terdahulu telah dikemukakan bahwa kemajemukan atau pluralitas umat manusia adalah kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan. Jika dalam Kitab Suci disebutkan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai (QS. al-Hujurât/49:13), maka pluralitas itu meningkat menjadi pluralisme, yaitu suatu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu. Dalam Kitab Suci juga disebutkan bahwa perbedaan antara manusia dalam bahasa dan warna kulit harus diterima sebagai kenyataan positif, yang merupakan tanda-tanda kebesaran Allah (Q.S. ar-Rûm/30:22). Juga ditegaskan tentang kemajemukan dalam pandangan dan cara hidup antara manusia yang tidak perlu digusarkan, dan hendaknya dipakai sebagai pangkal tolak berlomba-lomba menuju berbagai kebaikan, dan bahwa Tuhanlah yang akan menerangkan mengapa manusia berbeda-beda, nanti ketika kita kembali kepadanya¹⁵⁸.

Tuhan memang telah memperingatkan umat manusia tentang pluralitas sebagai ketetapan-Nya, dan menganjurkan umat manusia agar melihat perbedaan sebagai sesuatu yang positif, tetapi tetap saja ada

¹⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxxxviii.

¹⁵⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxxv. Lihat juga, Nurcholish Madjid, “Konsep Muhammad SAW”, Hlm, 531.

kemungkinan terjadinya perselisihan yang disebabkan oleh perbedaan itu sendiri—lihat QS. al-Baqarah {2}: 213. Bila perselisihan ini terjadi dan tidak dapat dihindari, umat Islam dengan berpegang pada ajaran kontinuitas wahyu serta Nabi dan Rasul Tuhan, harus tetap memperlakukan ahl al-kitab dengan cara yang baik, dan agar tetap menjaga hubungan dengan baik, “Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah: Kami beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu; dan kami hanya kepadanya berserah diri” (QS. al-‘Ankabût/29: 46)¹⁵⁹.

Bila perbedaan ini semakin meningkat sehingga tidak dapat dipertemukan dan dikompromikan, umat Islam harus tetap mengingatkan dan mengajak ahl al-kitab untuk kembali kepada “kalimat kesamaan” (*kalimatun sawa*), hanya menyembah Tuhan Yang Maha esa, sebagai pesan universal agama nabi dan rasul, sebaga titik temu dalam perbedaan. Bila ajakan kembali kepada titik temu pun masih tetap ditolak atau diabaikan, maka kaum Muslim harus tetap bertahan dengan identitasnya selaku orang-orang yang berserah diri kepada Allah (*Muslimun*):

Maka sejalan dengan pandangan dasar itu Nabi diperintahkan untuk mengajak Ahli Kitab menuju kepada “kalimat kesamaan” (*kalimatun sawa*) antara beliau dan mereka, yaitu, secara prinsipnya, menuju kepada ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa atau Tawhid. Tetapi juga dipesankan bahwa, jika mereka menolak ajakan menuju kepada “kalimat persamaan” itu, Nabi dan para pengikut beliau, yaitu kaum beriman, harus bertahan dengan identitas mereka selaku orang-orang yang berserah diri kepada Allah (*Muslimun*). Perintah Allah kepada Nabi itu demikian: “Katakanlah olehmu (Muhammad): “Wahai Ahli Kitab! Marilah menuju kepada kalimat persamaan antara kami dan kamu, yaitu bahwa kita (semua) tidak akan menyembah kecuali Allah, dan kita tidak memperserikatkan-Nya kepada apa pun juga, dan sebagian dari kita tidak menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah. “Kalau mereka itu menolak, maka katakanlah (kepada mereka): “Saksikanlah, bahwa sesungguhnya kami ini adalah orang-orang yang berserah diri (*Muslimun*)”. (QS. Ali ‘Imrân/3: 64)¹⁶⁰

¹⁵⁹ Nurcholish Madjid, “Hubungan Antarumat Beragama”, Hlm, 109.

¹⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 62-63.

Sangat jelas bahwa konsep kalimatun sawa' dalam pemikiran Nurcholish, di satu pihak dalam tataran ideal sebagai prinsip yang secara optimis membuka dan memberi peluang untuk mewujudkan kesatuan di antara penganut agama dengan tetap mempertahankan perbedaan yang ada, dengan istilah populernya mewujudkan kesatuan dalam keragaman, harapan puncak seluruh kaum pluralis, namun di sisi lain, dalam tataran praksis, berperan sebagai landasan untuk berpisah di tengah jalan bila terpaksa harus berpisah, sebagai bentuk perpisahan yang terhormat dengan tetap menyimpan harapan akan bersatu kembali, karena peluang untuk bersatu itu akan selalu ada, paralel dengan akan selalu adanya kesadaran kepada Tuhan Yang Maha Esa dalam diri manusia.

e. Iman

Iman yang selama ini secara umum dimaknai dengan “percaya”, menurut Nurcholish, walaupun tidak salah, namun tidak mencakup secara keseluruhan makna iman itu sendiri. Karena iman bila dilihat dari akar katanya yang sama dengan kata “aman” dan “amanat”, tidak hanya mengandung pengertian “percaya” semata, tetapi mengandung pengertian “aman” dan “amanat”. Oleh karena itu iman tidak boleh tidak haruslah percaya yang membawa rasa “aman” dan membuat orang mempunyai “amanat”. Pengertian iman seperti ini jelas tidak sekedar “percaya”, dalam arti percaya akan adanya Tuhan. Karena bila pengertiannya seperti ini, maka syetan yang terkutuk pun percaya kepada Tuhan, bahkan Iblis sempat “berdialog” dan “berargumentasi” langsung dengan Tuhan¹⁶¹. Oleh karena itu iman tidak cukup hanya percaya pada Tuhan, tetapi harus mengandung semangat tauhid, yakni kepercayaan kepada Tuhan yang mencakup di dalamnya pengertian yang benar tentang siapa Tuhan yang kita percayai itu dan bagaimana kita bersikap kepada-Nya serta kepada obyek-obyek selain Dia¹⁶². Atau dengan kata lain iman itu tidak cukup hanya percaya kepada adanya Allah (seperti orang Mekkah dulu), tetapi harus pula “mempercayai” Allah itu dalam kualitas-Nya sebagai satu-satunya yang bersifat keilahian atau ketuhanan, dan sama sekali tidak memandang adanya kualitas serupa kepada sesuatu apa pun yang lain¹⁶³. Sebab percaya pada Allah itu masih mengan-

¹⁶¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 94.

¹⁶² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 75.

¹⁶³ Nurcholish Majdid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Hlm, 4-5.

dung kemungkinan percaya kepada yang lain-lain sebagai peserta Allah dalam keilahian¹⁶⁴

Pengertian iman yang mengandung maknanya yang lebih tepat adalah “mempercayai” atau “menaruh kepercayaan” kepada Tuhan. Karena perkataan “mempercayai Tuhan” atau “menaruh kepercayaan” kepada-Nya mengandung satu sikap dan pandangan hidup yang penuh kepasrahan menyandarkan diri (*tawakkal*) kepada Tuhan dan kembali (*ruju’* atau *inabah*) kepada-Nya

Mungkin “mempercayai” atau “menaruh kepercayaan” kepada Tuhan akan sedikit lebih memperjelas makna iman itu. Dalam perkataan “mempercayai Tuhan” atau “menaruh kepercayaan” kepada-Nya terkandung sikap dan pandangan hidup yang dengan penuh kepasrahan menyandarkan diri (*tawakkal*) kepada Tuhan dan kembali (*ruju’* atau *inabah*) kepada-Nya¹⁶⁵.

Pengertian iman “percaya” atau pun “mempercayai Tuhan” dan atau “menaruh kepercayaan kepada Tuhan” ini secara teknis dan praksis, menurut Nurcholish terkandung dalam rukun iman yang enam (menurut akidah sunni). Oleh karena manusia yang beriman, tindakannya akan selalu didasarkan pada enam rukun iman tersebut.

Kita telah mengetahui pengertian iman secara umum, yaitu sikap percaya, dalam hal ini khususnya percaya pada masing-masing rukun iman yang enam (menurut akidah sunni). Karena percaya pada masing-masing rukun iman itu memang mendasari tindakan seorang maka sudah tentu pengertian iman yang umum dikenal itu adalah wajar dan benar¹⁶⁶.

Oleh karena itu, implikasi lanjutan dari iman, menurut Nurcholish, tidak cukup hanya dengan sikap batin yang percaya atau mempercayai sesuatu belaka, tetapi dalam dimensinya yang lebih mendalam, iman menuntut adanya suatu perwujudan lahiriah atau eksternalisasi dalam tindakan-tindakan¹⁶⁷, atau dengan kata lain menjadikan Tuhan Yang Maha Esa satu-satunya (secara monoteistik) arah dan tujuan kegiatan hidup¹⁶⁸. Dalam semangat pengertian inilah sabda Nabi saw. bahwa iman mempunyai lebih dari tujuh puluh tingkat, yang paling tinggi ialah ucapan tiada Tuhan selain

¹⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 78.

¹⁶⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 94.

¹⁶⁶ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, Hlm, 469.

¹⁶⁷ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, *Ibid*.

¹⁶⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 97.

Allah dan yang paling rendah menyingkirkan bahaya dari jalanan¹⁶⁹. Oleh sebab itu makna iman sejajar dengan kebaikan atau perbuatan baik, dan karena itu pula iman digunakan di dalam kitab suci dan sunnah Nabi sering memiliki makna yang sama dengan perkataan kebajikan (*al-birr*), takwa, dan kepatuhan pada Tuhan (*al-din*)¹⁷⁰:

Berdasarkan itu, maka sesungguhnya makna iman dapat berarti sejajar dengan kebaikan atau perbuatan baik. Ini dikuatkan oleh adanya riwayat tentang orang yang bertanya kepada Nabi tentang iman, namun turun wahyu jawaban tentang kebajikan (*al-birr*), yaitu: *“Bukanlah kebajikan itu bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah Timur dan atau pun Barat. Tetapi kebajikan ialah jika orang beriman kepada Allah, hari kemudian, para malaikat, kitab suci dan para Nabi. Dan jika orang mendermakan hartanya, betapa pun cintanya kepada harta itu, untuk kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, orang terlantar di perjalanan, dan untuk orang yang terbelenggu perbudakan. Kemudian jika orang itu menegakkan sholat dan mengeluarkan zakat. Juga mereka yang menepati janji jika membuat perjanjian, serta tabah dalam kesusahan dan penderitaan dan masa-masa sulit. Mereka itulah orang-orang yang tulus, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa“* (QS. al-Baqarah/2: 177).

Oleh karena itu perkataan iman yang digunakan dalam Kitab Suci dan sunnah Nabi sering memiliki makna yang sama dengan perkataan kebajikan (*al-birr*), takwa, dan kepatuhan pada tuhan (*al-din*).

Iman, menurut Nurcholish, memiliki kaitan erat dengan Islam dan ihsan, karena Islam tidak sempurna atau malah tidak absah tanpa iman, dan iman tidak absah tanpa ihsan, tapi juga sebaliknya, ihsan mustahil tanpa iman, dan iman tidak mungkin tanpa inisial Islam. Bahkan menurut Nurcholish, bila dipahami lebih lanjut, ternyata ketiga istilah itu memiliki pengertian yang saling terkait, atau bahkan tumpang tindih sehingga satu dari ketiga istilah itu mengandung makna dua istilah yang lainnya. Dalam iman terdapat Islam dan ihsan, dalam Islam terdapat iman dan ihsan dan dalam ihsan terdapat Islam dan iman¹⁷¹.

¹⁶⁹ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, Hlm, 469-470.

¹⁷⁰ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, Hlm, 471.

¹⁷¹ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, Hlm, 463.

f. Kufr

Sedikit sekali pembahasan dan atau uraian Nurcholish terhadap permasalahan *kufr* atau *kafir*, penjelasan Nurcholish tentang “kufr” atau “kafir” hanya ditemukan di sela-sela beberapa tulisannya dengan uraian secara sepintas lalu, sehingga sulit dapat mengetahui pandangannya tentang persoalan “kufr” atau “kafir” secara utuh dan komprehensif.

Terminologi “kafir” dalam al-Qur’an menurut Nurcholish adalah orang yang “menentang” atau “menolak”, dalam hal ini menentang atau menolak Nabi Muhammad saw. dan ajaran beliau, yaitu ajaran agama Islam. Dan oleh sebab itu ahl al-kitab, karena mereka tidak mengakui, atau bahkan menentang, kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw. dan ajaran yang beliau sampaikan, disebut “kafir”¹⁷². Di tempat lain ia menjelaskan bahwa kaum kafir itu adalah kaum penolak kebenaran, meskipun percaya kepada Allah secara monoteistis, seperti sebagian golongan kitab suci atau ahl al-kitab¹⁷³.

Terjadinya kekufuran atau penolakan kebenaran ini disebabkan oleh kecongkakan (*istikbar*) dan sikap tertutup karena merasa telah penuh berilmu (*ghulf*)¹⁷⁴. Sehingga tidak mau mengakui kebenaran, walaupun hatinya mengakui kebenaran itu. Penolakan kepada kebenaran ini berlawanan dengan iman, “percaya” atau “mempercayai”, yang secara teknis percaya ini terkandung pada rukun iman, yang salah satunya adalah percaya pada semua nabi dan rasul.

Berdasarkan keterangan yang singkat di atas, dapat diidentifikasi bahwa yang dimaksud dengan kufr adalah penolak kebenaran atau menolak kenabian dan kerasulan Muhammad saw. serta risalah yang dibawanya, sedangkan yang dicirikan kaum kafir itu adalah ahl al-kitab.

g. Syirk

Sama seperti masalah kufr, masalah syirk pun dibahas Nurcholish secara sepintas lalu, tidak secara khusus dalam bahasan yang mendalam.

Menurut Nurcholish, syirk adalah kepercayaan yang sekali pun berpusat pada Tuhan Yang Maha Esa atau Allah, namun masih membuka peluang bagi adanya kepercayaan kepada wujud-wujud lain yang dianggap

¹⁷² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 61. Lihat juga *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 186.

¹⁷³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 79.

¹⁷⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 82.

bersifat ketuhanan atau ilahi, meski lebih rendah daripada Allah sendiri¹⁷⁵, dan atau menundukkan diri kepada sesuatu sesama makhluk¹⁷⁶.

Syirk ini terkait dengan masalah keimanan, oleh karena itu iman yang lurus yang hanya percaya pada Tuhan Yang Maha Esa disebut tauhid, paham Ketuhanan yang Maha Esa, atau disebut juga dengan Islam. Karena Islam menurut Nurcholish, sebagaimana pendapat Ibnu Taymiyah mengandung pengertian perkataan “*al-istislam*” (sikap berserah diri) dan “*al-inqiyad*” (tunduk patuh), serta mengandung pula makna perkataan “*al-ihklash*” (tulus)..... Maka tidak boleh tidak dalam Islam harus ada sikap berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, dan meninggalkan sikap berserah diri kepada yang lain. Inilah hakikat ucapan kita “*La ilaha illa llah*”. Maka jika seseorang berserah diri kepada Allah dan (sekaligus juga) kepada selain Allah, dia adalah musyrik¹⁷⁷.

Oleh sebab itu orang yang percaya pada Tuhan, tetapi masih mengambil tuhan-tuhan lain tidak disebut dengan kaum beriman. Seperti orang-orang Arab sebelum Islam itu sudah percaya pada Allah. Mereka juga percaya bahwa Allah lah yang menciptakan alam raya (seluruh langit dan bumi), serta yang menurunkan hujan. Meski begitu, mereka tidak dapat dinamakan kaum beriman (*al-mu'minum*) dan, karenanya juga tidak disebut kaum bertauhid (*al-muwahhidun*). Sebaliknya mereka disebut kaum yang mempersekutukan atau memperserikatkan Tuhan (*al-musyrikun*; penganut paham *syirik*, yaitu paham bahwa Tuhan mempunyai syarik [serikat, atau sekutu], yaitu “oknum” yang menyertainya dalam hal-hal keilahian)¹⁷⁸.

Persoalan syirik inilah yang menjadi garapan utama semua nabi dan rasul, sebab problem utama manusia kapan pun dan di mana pun adalah sama, terbelenggu oleh kepercayaan-kepercayaan palsu sehingga tauhid lah yang menjadi pesan semua nabi dan rasul,¹⁷⁹

Karena persoalan manusia kapan pun dan di mana pun pada prinsipnya adalah sama, yaitu terbelenggu oleh kepercayaan-kepercayaan palsu, maka Tuhan mengutus Utusan kepada setiap umat tanpa kecuali, dengan tugas suci yang sama: menyeru manusia untuk hanya berbakti kepada Tuhan Yang Maha Esa saja, dan

¹⁷⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 78-79.

¹⁷⁶ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat Kolom-kolom di Tabloid Tekad*, cet. 1 (Paramadina dan Tabloid Tekad: Jakarta, 1999) Hlm, 93.

¹⁷⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 181.

¹⁷⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 75.

¹⁷⁹ Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, Hlm, 14-15.

menolak kekuatan-kekuatan jahat yang membelenggu manusia dan merampas kebebasannya yang disebut *thaghut*, khususnya yang berbentuk sasaran-sasaran kebaktian palsu dalam sistem kepercayaan-kepercayaan palsu.

2. Pluralisme

Istilah pluralisme sudah menjadi perbendaharaan kata Indonesia yang sudah lazim digunakan masyarakat dalam percakapan sehari-hari. Namun demikian, makna pluralisme itu sendiri masih belum dipahami secara tepat, apalagi pemahaman itu bentuknya berakar pada kebenaran.

Pada dasarnya, menurut Nurcholish, paham kemajemukan masyarakat atau pluralisme pada hakikatnya, tidak cukup hanya dengan sikap mengakui dan menerima kenyataan bahwa masyarakat itu bersifat majemuk, tapi—yang lebih mendasar—harus disertai dengan sikap tulus menerima kenyataan kemajemukan itu sebagai bernilai positif, dan merupakan rahmat Tuhan. karena akan memperkaya pertumbuhan budaya melalui interaksi dinamis dan pertukaran silang budaya yang beraneka ragam. Jadi, pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme (*to keep fanaticism at bay*). Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*). Bahkan pluralisme adalah juga suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkannya¹⁸⁰.

Bagi Nurcholish pluralisme itu bukan sekedar kesadaran akan kemajemukan sesuatu misalnya agama, tetapi di dalam pluralisme itu ada nilai dasarnya yang juga melekat erat di dalam nilai pluralisme itu sendiri, yakni toleransi. Hanya saja bahwa seperti halnya pluralisme, toleransi pun hanya dipahami sebagai persoalan prosedural, persoalan tata cara pergaulan yang “enak” antar berbagai kelompok yang berbeda-beda. Padahal persoalan toleransi itu persoalan prinsip, tidak sekedar prosedural. Padahal sebenarnya harusnya toleransi itu harus dipandang sebagai bentuk kewajiban atas sebuah ajaran kebenaran. Kalau lah kemudian akibat kita bertoleransi itu kemudian

¹⁸⁰ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm. 62-63.

menghasilkan tata cara atau malah pergaulan yang “enak” itu sendiri serta hal-hal baik lainnya yang didapatkan, maka itu merupakan hasil atau akibat dari pelaksanaan dari ajaran yang benar tadi. Hasil itu bersifat sekunder nilainya, sedangkan yang primer ialah ajaran yang benar itu sendiri¹⁸¹.

Toleransi dengan semangatnya yang terbuka kepada perbedaan realitas kehidupan manusia menjadikannya sebagai nilai yang mampu merekatkan perbedaan yang terdapat di dalam masyarakat. Karena itu, maka wajar bila ia menjadi salah satu asas masyarakat Madani. Sebagai asas, tentu saja menurut Nurcholish, lebih prinsipil dari pengalaman dan praktik toleransi yang tumbuh di masyarakat Eropa. Di Inggris misalnya dengan “Undang-undang Toleransi 1689” hanya berlaku dan diterapkan terhadap berbagai perpecahan di dalam gereja Anglikan saja, sementara paham Katolik dan Unitarianisme tetap dipandang sebagai tidak legal. Sedang toleransi pada abad 18 dikembangkan sebagai akibat ketidakpedulian orang kepada agama, bukan karena keyakinan kepada nilai toleransi itu sendiri. Apalagi pada saat Revolusi Perancis kebencian kepada agama (lewat semangat laisisme dan anti-klerikalisme) sedemikian berkobar-kobar. Maka yang muncul tidak saja sikap tidak peduli pada agama, tapi kebencian kepadanya yang meluap-luap. Hal ini tercermin dalam ungkapan Diderot, bahwa agama dengan segala lembaga dan pranatanya adalah sumber segala kebobrokan masyarakat, dengan ciri utama tidak adanya sama sekali toleransi. Akibatnya, toleransi dikembangkan hanya sebagai suatu cara (bahkan suatu prosedural) agar manusia dapat menyingkir dari agama, atau agama menyingkir dari manusia. Itulah sebabnya di Barat ada keengganan besar sekali untuk menjadikan agama sebagai tempat mencari rujukan otentifikasi dan validasi pandangan-pandangan hidup sosial politik yang diperlukan masyarakat. Dan sikap anti kepada rujukan otentisitas ini seharusnya tidak terjadi pada kita di Indonesia¹⁸².

Jika pada awalnya pluralisme dan toleransius itu lebih sebagai bentuk kebutuhan dari tatanan politik masyarakat Barat, tetapi akhirnya mereka mau tidak mau harus menerima dan memperjuangkan dengan sungguh-sungguh pluralisme dan toleransi itu sebagai bagian integral dari demokrasi. Bahkan para agamawan yang semula menjadi target gerakan paham toleransi dan pluralisme, juga memperjuangkannya sebagai bagian dari cara hidup baru yang tak terelakkan. Sekalipun begitu, bagi Nurcholish, tetap saja bahwa pengertian mereka tentang toleransi masih lebih bersifat ke dalam kalangan agama mereka sendiri, sebagai bagian dari usaha mengatasi efek negatif

¹⁸¹ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm. 63-64.

¹⁸² Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm. 64-65.

perpecahan, bahkan peperangan, karena perbedaan penafsiran ajaran agama. Jadi, jika pelaksanaan toleransi itu diharapkan membawa berkah, yaitu berkah pengalaman suatu prinsip dan ajaran kebenaran, kita tidak boleh memahaminya seperti Eropa pada abad-abad yang lalu. Toleransi bukanlah sejenis netralisme kosong yang bersifat prosedural semata-mata, tetapi adalah suatu pandangan hidup yang berakar dalam ajaran agama yang benar¹⁸³.

Dalam keyakinan Nurcholish, pluralisme itu sebagai bentuk ketetapan Tuhan atau *sunnatullah*, yang tak dapat diingkari, dihindari, apalagi dilawan. Islam menurut Nurcholish sebagai agama yang Kitab Sucinya dengan tegas mengakui agama-agama lain, kecuali yang berdasarkan paganisme atau syirik, untuk hidup dan menjalankan ajaran masing-masing dengan penuh kesungguhan. Kemudian pengakuan akan hak agama-agama lain itu dengan sendirinya merupakan dasar paham paham kemajemukan sosial-budaya dan agama, sebagai ketetapan Tuhan yang tidak berubah-ubah (QS. al-Mâidah/5: 44-50). Kesadaran tentang kontinuitas agama juga ditegaskan dalam kitaab suci diberbagai tempat, yang disertai perintah agar kaum Muslim berpegang teguh kepada ajaran kontinuitas itu dengan beriman kepada semua Nabi dan Rasul tanpa kecuali dan tanpa membedakan antara mereka, baik yang disebutkan dalam Kitab Suci maupun yang tidak disebutkan (QS. al-Baqarah/2: 136, an-Nisâ'/4: 163-165, dan al-Jatsiâh/45: 16-18.)¹⁸⁴

¹⁸³ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Hlm. 65-66.

¹⁸⁴ Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Hlm. 2704.

BAB V

RESPONS KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID

Pemikiran-pemikiran pembaruan yang digulirkan Nurcholish pada saat pertama kali dicetuskannya pada tahun 1970-an mendapat tanggapan yang beragam, baik yang mendukung maupun yang menentang. Mereka yang mendukung gagasan yang digulirkan Nurcholish antara lain M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, Utomo Danandjaja, Eky Syachrudin, Usep Fathuddin dan lain-lain. Yang termasuk kepada kelompok penentang gagasan Nurcholish Madjid antara lain M. Rasyidi, Ismail Hasan Metarium, Endang Saefuddin Anshari, Abdul Qadir Djaelani dan lain-lain¹.

Muhammad Kamal Hasan di dalam disertasinya yang telah diterbitkan dalam bentuk buku menjelaskan bahwa dari pihak para penentang gagasan Nurcholish itu dapat dibedakan kepada tokoh-tokoh dari generasi tua dan tokoh-tokoh generasi muda. Respon yang muncul dari tokoh tua misalnya datang dari Hamka, menurutnya Nurcholish merupakan seorang pemuda yang telah terpujau oleh kemilau kemajuan teknologi dan masyarakat Barat. Padahal Hamka dan tokoh-tokoh Islam lainnya telah terlanjur mengangap Nurcholish sebagai harapan yang dapat melanjutkan perjuangan mereka dan umat Islam di masa yang datang. Kekaguman Hamka terhadap Nurcholish dinyatakannya sendiri yang menurutnya sebagai intelektualitas dan semangat keislamannya. Perubahan haluan pemikiran Nurcholish menurut Hamka disebabkan oleh sanjungan dan sambutan yang berlebihan dari rekan-rekannya semasa dia menjadi tokoh mahasiswa dan semasa awal pembaruannya. Para pengagum Nurcholish yang tak kritis inilah

¹ Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Hlm. 135.

yang menurut penilaian Hamka telah menjadikannya membalikkan badan dari “orang-orang Tua”².

Sikap yang sama yang muncul dari kalangan Tua terhadap gagasan yang digulirkan Nurcholish ditunjukkan oleh Muhammad Natsir. Natsir malah telah menganggap Nurcholish sudah “seperti anak sendiri”. Seperti halnya Hamka, Natsir pun rupanya sama dalam melihat adanya harapan besar pada diri Nurcholish yang kelak akan menjadi tokoh Muslim. Natsir kecewa bukan karena Nurcholish meninggalkan atau melepaskan diri dari “para orang tua”, yang merisaukannya justru keinginan Nurcholish yang menjauhkan diri dari “cita-cita akidah dan umat Islam”³.

Seperti yang akan nampak dalam pembahasan berikutnya bahwa tanggapan kritis terhadap gagasan yang digulirkan Nurcholish lebih diarahkan kepada gagasannya tentang sekularisasi, sedangkan gagasannya yang lain sekalipun ada tetapi porsi tanggapannya tidak terlalu besar⁴. Alasan yang melatarbelakangi besarnya tanggapan terhadap gagasan sekularisasi yang digulirkan Nurcholish disebabkan dua hal:

1. Secara teologis, kata pengkritiknya menegaskan, konsep tauhid, berbeda dari anggapan Nurcholish, tidak hanya menyatukan kehidupan—tanpa mengemukakan aspek-aspek ilmi dan imannya yang tentu dikuasai oleh prinsip-prinsip yang berbeda bahkan tidak terpisah—melalui kehendak (*iradah*) Allah yang pervasif dan gaib dimana manusia berusaha dan menyesuaikan diri dengannya, tetapi juga merupakan satu sumber nilai tunggal yang semua perbuatan, “sakral” atau “profan”, harus dievaluasi. Ditegaskan pula menurut perspektif pembaruan cenderung bersifat situasional dan relatif. Dinyatakan bahwa Nurcholish telah melupakan makna tauhid yang lebih besar yang berarti ketuhanan yang esa dan mutlak atas manusia, yang menuntut kepatuhan mutlak kepada perintah-perintah-Nya sebagaimana terkandung di dalam Qur’an dan dielaborasi oleh Nabi.
2. Secara historis dan kontekstual berulang kali ditegaskan, dukungan sekularisme dan sekularisasi tumbuh dari konflik besar di dalam sejarah Eropa antara gereja dan negara, antara kepercayaan dan akal. Sekularisme dan sekularisasi dibuang karena sama sekali tidak cocok dan

² Muhammad Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia*, Hlm. 153-154.

³ Muhammad Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia*, Hlm. 155-156.

⁴ Nurcholish sendiri menyadari bahwa tanggapan terhadap gagasan pembaruannya lebih banyak ditujukan kepada ide sekularisasi padahal sekularisasi bukanlah satu-satunya ide yang digulirkannya. (Agus Edi Santoso (peny.), *Tidak Ada Negara Islam*, Hlm. 19)

tidak relevan dengan Islam. Namun, yang paling merisaukan para pengkritiknya adalah kalau-kalau sekularisasi secara perlahan mengarah kepada sekularisme. Nurcholish sendiri tentunya harus berhati-hati mengemukakan “sekularisasi”nya sebagaimana dilakukan Harvey Cox di dalam bukunya *Secular City*, namun ia tidak menjamin para pendengarnya yang kritis mengenai bagaimana pengambil alihan tersebut dalam situasi Indonesia dapat dihindari dengan pembatas para penguasa sekuler untuk hanya mensekulerkan kebudayaan dan masyarakat Indonesia⁵.

Luasnya respon kritis terhadap gagasan sekularisasi Nurcholish akan nampak dari beberapa kritik yang disampaikan beberapa tokoh berikut. Endang Saefudin Anshari menyatakan bahwa di dalam Islam orang tidak memerlukan sekularisasi. Sebab, pada dasarnya, Islam bukan merupakan sebuah agama semata-mata, melainkan suatu pandangan hidup yang lengkap. Islam memerintahkan pemeluknya untuk mengemban tanggung jawab terhadap persoalan duniawi dan ukhrawi. Setiap pekerjaan yang dilakukan oleh seorang Muslim masuk dalam kerangka ibadah kepada Tuhan. Oleh karena itu, tidak ada satu pun aktifitas Muslim terlepas dari kegiatan keagamaan dari pengawasan Tuhan⁶.

H.M. Rasyidi di dalam bukunya yang berjudul “Sekularisme Dalam Persoalan Lagi?: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi”, melakukan kritik tajam terhadap gagasan sekularisasinya Nurcholish. Menurut H.M. Rasyidi bahwa argumentasi Nurcholish tentang bedanya sekularisasi dengan sekularisme sebagaimana berbedanya sosialisme dengan *socialised medicine*, dimana *socialised medicine* itu bukan merupakan penerapan sosialisme, merupakan pandangan yang tidak benar. Karena, *socialised medicine* pun sudah barang tentu berarti penerapan sosialisme dalam pengobatan, yakni bahwa si pasien tidak membayar, karena pemerintah yang memakai sosialisme sebagai dasar, akan membayar ongkos-ongkos pengobatan itu. Dengan demikian nyatalah bahwa sekularisasi mempunyai hubungan erat dengan sekularisme, karena berarti penerapan sekularisme⁷. Dan selain itu menurut H.M. Rasyidi apa yang dilakukan Nurcholish dalam penggunaan istilah sekularisasi itu terkesan semau gue atau arbitrair. Ketika Nurcholish menyatakan bahwa sekularisasi sebagai perwujudan dari semangat

⁵ Muhammad Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia*, Hlm. 164-165.

⁶ Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Hlm. 137-138.

⁷H.M. Rasyidi, *Sekulerisme Dalam Persoalan Lagi?: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, cet. ke-1 (T.Tp: Yayasan Bangkit, 1972), Hlm. 16.

tauhid dinilainya sebagai betuk pemahaman atas istilah sekularisme yang arbitrair itu, sehingga bisa saja dengan pendekatan yang sama orang akan mengatakan “pisang goreng” adalah sikap manusia yang mengesakan Tuhan dan menganggap benda-benda lain tidak layak dipuja. Tentu saja orang itu tidak ada yang melarang berpandangan seperti itu walaupun tentu juga orang yang mendengarnya akan tertawa di dalam hatinya karena aneh mendengarkan pandangan seperti itu⁸.

Penyerupaan sekularisasi dengan semangat tauhid yang meliberalisasi umat Islam untuk tidak mensakralkan selain Tuhan atau alam semesta beserta isinya, lanjut H.M. Rasyidi, sama sekali tidak dapat diterima, sebab, kenyataan hidup manusia di dunia ini bukan hanya sekedar menghadapi dua alternatif, yaitu apakah ia harus menyembah Allah saja sebagai orang yang bertauhid, atau menyembah segala yang ada ini sebagai seorang animis. Seorang manusia itu selain berhadapan dengan Tuhan dan alam semesta, juga harus berhadapan dengan jiwanya sendiri. Setelah manusia selesai dengan masalah yang berkaitan dengan alam, maka manusia masih harus berhadapan dengan masalah jiwanya sendiri berkenaan dengan mana yang baik dan mana yang tidak baik untuk dilakukan. Di sinilah menurut H.M. Rasyidi perlunya manusia kepada agama. Jadi, agama bukan hanya untuk akhirat, tetapi juga untuk dunia. Akhirat hanya merupakan akibat dari hukum agama di dunia ini⁹.

Tanggapan kritis atas gagasan sekularisasi Nurcholish yang bentuknya lebih utuh dikemukakan oleh Faisal Ismail yang dituangkan dalam bukunya yang berjudul “Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid Seputar Isu Sekularisasi Dalam Islam”.

Faisal Ismail pertama-tama menyasar keabsahan ide sekularisasi Nurcholish secara ilmiah. Artinya, apakah ide sekularisasi yang digagas Nurcholish Madjid itu paling tidak makna dan maksudnya memiliki landasan secara ilmiah. Kesimpulan yang didapat Faisal ternyata ide dan konsep sekularisasi Nurcholish ternyata negatif. Artinya, tidak memiliki dasar keilmuan dan tidak tepat. Hal ini disimpulkannya setelah menelaah konsep, definisi, dan uraian tentang sekularisasi yang dikemukakan oleh beberapa sarjana seperti Patrick Hanks, David Raphael Klein, Peter Berger, Harvey Cox, H.M. Rasjidi, A. Mukti Ali, Jerry Falwell dan Fazlur Rahman, yang

⁸ H.M. Rasyidi, *Sekulerisme Dalam Persoalan Lagi?*, Hlm. 17-18.

⁹ H.M. Rasyidi, *Sekulerisme Dalam Persoalan Lagi?*, Hlm. 18.

kemudian dijadikan ukuran untuk menilai ide dan konsep sekularisasi Nurcholish. Kesimpulan Faisal Ismail ini secara lengkap sebagai berikut¹⁰:

Dengan mengacu kepada konsep, definisi, dan uraian tentang sekularisasi yang dikemukakan oleh para sarjana seperti Patrick Hanks, David Raphael Klein, Peter Berger, Harvey Cox, H.M. Rasjidi, Mukti Ali, Jerry Falwell dan Fazlur Rahman di atas, jelas konsep dan definisi sekularisasi yang digagas dan diusung oleh Nurcholish Madjid (Menduniawikan masalah-masalah yang semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari sikap mengukhrawikannya) sangat tidak memadai, sangat lemah, bahkan tidak memiliki dasar rujukan ilmiah.

Jika konsep sekularisasi Nurcholish (Menduniawikan masalah-masalah yang semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari sikap mengukhrawikannya) dikonfrontasikan secara khusus dengan konsep sekularisasi Prof Fazlur Rahman/guru besarnya dan sekaligus pembimbing penulis disertasi doktornya di Universitas Chicago (sekularisasi merupakan proses pemakaian hukum-hukum dan lembaga-lembaga sosial dan politik tanpa rujukan ajaran-ajaran Islam, yakni tanpa bersumber dari atau ada kaitannya dengan prinsip-prinsip al-Qur'an dan Sunnah Nabi), jelas ide sekularisasi Nurcholish sangat goyah, lemah. Dan tidak benar secara ilmiah. Konsep sekularisasi olahan dan ciptaan Nurcholish tidak mempunyai cantolan akademis dan pijakan ilmiah.

Berdasarkan dari hasil kajiannya terhadap pemikiran sekularisasi Nurcholish, setidaknya dalam catatan Faisal Ismail ada lima pengetian dan kesemuanya itu tidak bisa dipertanggungjawabkan secara akademis.

Pengertian pertama, menduniawikan nilai-nilai yang semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Argumentasi ini menurut Faisal Ismail sebagaimana yang sudah diuraikan di atas tidak memiliki landasan ilmiahnya jika dikonfrontasikan kepada beberapa konsep sekularisasi beberapa sarjana terutama konsep sekularisasi yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman.

Pengertian kedua, menyentuhbumikan ajaran Islam. Artinya mampu mengaplikasikan ajaran Islam dalam kehidupan nyata sehari-hari umatnya. Pamaknaan sekularisasi seperti ini merupakan bentuk dari sikap arbitrairi dalam penggunaan sebuah istilah. Sikap arbitrairi ini telah menyebabkan

¹⁰ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 52.

terjadinya “miskonsepsi” dalam pemikiran Nurcholish. Lebih pas dan tepat ide pembumian (penyentuhtanahan) ajaran Islam agar relevan dengan ruang dan waktu yang digagas oleh Nurcholish itu disebut reaktualisasi, reassersi, renewal, tajdid, reformasi, modernisasi atau pembaruan bukan sekularisasi.

Pengertian ketiga, pembebasan diri dari tutelage (asuhan) agama sebagai cara beragama secara dewasa, tidak sekedar konvensional belaka. Dalam keyakinan Faisal Ismail, konsep sekularisasi ini tidak dapat dipercaya sebagai rumusan yang keluar dari pikiran Nurcholish. Sebab, susunan bahasa, logika berpikir dan rumusan sekularisasi seperti ini sangat rancu dan kacau. Bagaimana mungkin orang yang dibebaskan dari bimbingan atau asuhan agama bisa beragama secara dewasa, beragama secara penuh kesadaran, beragama dengan penuh pengertian? Sudah pasti tidak mungkin. Orang yang dibebaskan dari bimbingan atau asuhan agama sudah pasti akan menjadi orang yang acuh tak acuh terhadap Tuhan dan agama, menganggap sepi ajaran-ajaran agama, memiliki pandangan hidup yang semata-mata berorientasi pada hidup kebendaan-keduniawian, dan tidak memiliki kesadaran beragama secara mendalam.

Pengertian keempat, sekularisasi bermakna desakralisasi, yaitu pencopotan ketabuan dan kesakralan dari obyek-obyek yang semestinya tidak sakral. Atau yang dibahasakan Nurcholish sebagai bentuk pemberantasan bid'ah, khurafat, dan praktik syirik lainnya yang kesemuanya itu berlangsung di bawah semboyan kembali kepada Kitab (al-Qur'an) dan Sunnah (Nabi Muhammad Saw) dalam usaha memurnikan agama. Pandangan sekularisasi yang seperti ini telah menjadikan hal yang sederhana dan mudah dipahami menjadi rumit, tapi tidak tepat dipandang dari perspektif Islam. Dan pengertian seperti ini juga tentu tidak tepat. Sebab upaya-upaya pemberantasan paham dan praktik bid'ah, khurafat, tahayul dan syirik (melalui intensitas kegiatan-kegiatan dakwah) disebut purifikasi (bukan sekularisasi) ajaran-ajaran Islam.

Jika makna sekularisasi itu sebagai bentuk pemurnian dari paham dan praktik bid'ah, khurafat, tahayul dan syirik seperti yang digagas Nurcholish ini diterima, berarti, menurut Faisal Ismail, Muhammadiyah selama ini telah melakukan sekularisasi sebab ormas inilah yang gemar menjalankan gerakan pemberantasan bid'ah, khurafat, tahayul, dan syirik. Pasti Muhammadiyah tidak akan menerima jika gerakan yang mereka lakukan selama ini disebut sebagai sekularisasi. Atau malah, dengan pengertian sekularisasi ala Nurcholish ini, maka Muhammad Saw. yang telah berhasil mengikis dan memberantas segala macam bid'ah, khurafat, tahayul,

syirik di kalangan masyarakat pagan Arab pada masa awal Islam tak lebih hanya merupakan bentuk, ekspresi dan manifestasi “sekularisasi” ala Nurcholish yang mengadopsi gagasan sekularisasi Robert N. Bellah. Tentu saja upaya Rasulullah dan para sahabatnya di awal dakwah Islam tidak tepat disebut dengan gerakan “sekularisasi”, yang tepat sebuah gerakan Islamisasi dan Tauhidisasi yang merupakan bentuk dan manifestasi karya agung beliau dalam melaksanakan ajaran-ajaran Allah.

Pengertian kelima, perubahan dari keyakinan animis yang banyak memuja benda-benda duniawi kepada paham tauhid yang hanya memuja Allah. Benda-benda yang sebelumnya dia puja lantas ditinggalkan dan dicampakkan ke bumi. Pengertian sekularisasi yang seperti ini pun jelas tidak benar.

Dari kelima pengertian sekularisasi yang ditawarkan oleh Nurcholish ini menurut Faisal Ismail hanya mempertegas akan keanehan dan keganjilan pemikiran Nurcholish. Sebab, biasanya seorang pakar dalam suatu disiplin ilmu pengetahuan hanya merumuskan atau menciptakan satu istilah dengan satu pengertian saja. Oleh pakar tadi istilah itu diberi batasan pengertian ilmiah sebagai pegangan, landasan atau acuan baku dalam mengkaji suatu bidang keilmuan¹¹.

Argumentasi yang dijadikan andalan oleh Nurcholish dalam menopang dan menjajakan ide sekularisasinya ialah dengan cara mengajukan perbandingan istilah sekuler, sekurelisasi dan sekularisme dengan istilah rasional, rasionalisasi dan rasionalisme. Orang menurut Nurcholish dapat bersikap rasional dan melakukan tindakan rasionalisasi tanpa harus menganut rasionalisme. Maka demikian juga halnya bahwa orang bisa bersikap sekuler atau melakukan sekularisasi tanpa harus menganut paham sekularisme. Argumentasi ini ditolak oleh Faisal Ismail. Sebab, kata rasional dan rasionalisasi mengandung pengertian tersendiri (positif), sedang kata rasionalisme (sebagai aliran filsafat dan teologi) mengandung pengertian tersendiri pula (negatif) karena terlalu mendewakan akal atau rasio. Karena kata rasional dan rasionalisasi itu berkonotasi baik dan positif, maka tindakan rasional atau pun rasionalisasi memang dapat dilakukan tanpa harus menganut rasionalisme.

Akan tetapi, dalam konteks pengertian sekuler, lanjut Faisal Ismail, yakni sekuler, sekularisasi, dan sekularisme, ketiga kata ini mempunyai pengertian yang tidak dapat dibandingkan dengan pengertian kata rasional,

¹¹ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 64-69.

rasionalisasi, dan rasionalisme. Karena, kata sekuler, sekularisasi, dan sekularisme mempunyai satu pengertian yang saling terkait dan sama, yakni sama-sama negatif: pemisahan urusan duniawi dari urusan agamawi; tidak ada hubungannya dengan hal-hal agamawi. Sehingga dapat dikatakan bahwa orang sekuler sudah pasti menganut sekularisme. Tindakan sekuler atau sekularisasi sudah pasti bertumpu dan bersumbu pada sekularisme. Sekularisasi tanpa menganut sekularisme adalah tidak mungkin. Sekularisasi tidak bisa lepas dari sekularisme. Dengan demikian, perbandingan Nurcholish istilah sekuler, sekularisasi, dan sekularisme dengan rasional, rasionalisasi, dan rasionalisme tidak relevan dan melenceng¹².

Faisal Ismail selain mengkritik gagasan sekularisasi juga mengkritisi gagasan-gagasan Nurcholish lainnya yang digulirkan ke muka umum. Misalnya tentang arti kalimat Tauhid, dimana istilah ini diartikan Nurcholish dengan “tiada tuhan (t kecil) selain Tuhan (T besar). Arti kalimat Tauhid yang dikemukakan Nurcholish ini menurut Faisal Ismail mengandaikan Allah hanya sebagai panggilan bukan merupakan nama. Seperti seorang karyawan memanggil “bapak” kepada bos atau atasannya tanpa menyebut nama sang bos tadi. Atau, seperti seorang anak memanggil ayah tanpa menyebut nama sang ayah. Pandangan Nurcholish ini menurut Faisal Ismail salah dan tidak Islami. Sebab, lafadz Allah tidak dipandang sebagai nama Tuhan, tetapi merupakan *ism Ilah* yang diberi prefix alif lam (*al-*) menjadi *al-Ilah* atau Allah yang berarti “Tuhan yang sebenarnya itu.” Penjelasan yang serupa ini hanya mengedepankan unsur linguistik kebahasaan, tapi tidak memperhatikan dan meninggalkan konstruk teologisnya. Jika pemahaman ini diterima, maka dapat diartikan bahwa Allah merupakan suatu *genus* (jenis, macam) saja dari *ilah-ilah* (tuhan-tuhan) yang ada. Sudah tentu, dari perspektif akidah Islam, pendapat yang menempatkan Allah sebagai salah satu jenis dari *ilah-ilah* (tuhan-tuhan) yang ada adalah pendapat yang sangat salah dan tidak Islami. Padahal Allah itu adalah nama Tuhan Yang Maha Esa yang diajarkan dalam kepercayaan tauhid. Sehingga, pemahaman kalimat tauhid atau malah kalimat syahadat itu sebagai berikut: Aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan aku bersaksi Muhammad adalah utusan Allah. Di dalam kalimat syahadat itu Allah diartikan dengan Allah dan Muhammad diartikan dengan Muhammad. Jika menggunakan pemahaman Nurcholish, maka seperti kata Allah yang diartikan tuhan, maka Muhammad pun tentu akan diartikan dengan “yang

¹² Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 70-74.

terpuji”. Tetapi pengertian yang demikian jelas sebuah kesalahan, sebab baik Allah dan Muhammad itu adalah nama. Sehingga, yang benar, dua kalimat syahadat itu diartikan dengan makna “Aku bersaksi tiada tuhan selain Allah dan aku bersaksi Muhammad utusan Allah”, bukan “Aku bersaksi tiada tuhan selain Tuhan dan Aku bersaksi ‘yang terpuji’ adalah utusan Tuhan”¹³.

Masih ada kaitannya dengan gagasan penafsiran kalimat tauhid, Nurcholish, mencoba mendukung gagasan sekulersiasinya dengan penafsiran terhadap kalimat “Tiada tuhan selain Tuhan”. Kalimat tauhid ini ditafsirkan Nurcholish sebagai bentuk kalimat negasi dimana bentuk negasinya itu bersifat terbatas. Yaitu menegasikan tuhan-tuhan palsu, namun saat yang sama kalimat itu setelah menegasikan tuhan-tuhan palsu itu juga mengafirmasi Tuhan yang sejati. Pemaknaan kalimat tauhid versi Nurcholish ini ditentang oleh Faisal Ismail. Sebab, makna penegasian dalam kalimat tauhid itu justru bersifat mutlak atau tak terbatas bukan sebaliknya, terbatas. Penegasian terhadap sesuatu bisa bersifat terbatas (tidak mutlak) apabila sesuatu itu masih dalam satu katagori, sebanding, serupa atau sama. Misalnya, Ahmad adalah seorang murid di suatu kelas. Suatu hari pak guru melontarkan pertanyaan kepada para murid di kelas itu. Mendengar jawaban para murid itu, pak guru berkata: “Tidak ada murid yang dapat menjawab pertanyaan dengan benar selain Ahmad”.

Tidak ada murid (yang dapat menjawab pertanyaan dengan benar) = negasi; *selain Ahmad* = afirmasi. Jadi hanya ada satu murid (yang dapat menjawab pertanyaan dengan benar), yaitu Ahmad. Di sini negasi (tidak ada murid yang dapat menjawab pertanyaan dengan benar) bersifat terbatas (tidak mutlak) dan disusul dengan afirmasi (yaitu: Ahmad) yang masih satu katagori dengan murid-murid lainnya (artinya, sama-sama murid). Dalam konteks seperti ini Faisal Ismail masih bisa sependapat dengan alur logika Nurcholish yang menilai bentuk negasi dalam kalimat itu bersifat terbatas. Akan tetapi, kalau yang dinegasikan dan yang diafirmasikan itu tidak sebanding atau tidak sama maka tidak dapat dikatakan negasi itu bersifat terbatas.

Contohnya adalah penegasian dan pengafirmasian yang terkandung dalam kalimat tauhid yang disebut bersifat terbatas oleh Nurcholish. Menurut Faisal Ismail, *illah* dan *Allah* tidak setara, tidak sebanding atau tidak sama. Karena ilah dan Allah tidak sebanding, tidak setara, dan tidak sama, maka peniadaan ilah (tuhan) dalam ajaran tauhid itu bersifat mutlak (tidak terbatas). Oleh karena itu, agar tidak keliru dalam memahami kalimat itu,

¹³ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 94-96.

lanjut Faisal Ismail, maka kalimat itu harus dipahami secara lengkap, yakni: *Tidak ada ilah/tuhan (yang patut dan wajib disembah) selain Allah*¹⁴.

Jadi tegasnya, dalam pandangan Faisal Ismail, berdasarkan akidah Islam, tuhan (atau tuhan-tuhan) selain Allah benar-benar tidak ada, dan peniadaan tuhan (atau tuhan-tuhan) ini bersifat mutlak, tidak terbatas, tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Satu-satunya Yang Ada dan Tak Terbatas hanyalah Allah¹⁵. Memang, lanjut Faisal Ismail, secara riil, terdapat fakta bahwa di dunia ini ada banyak kepercayaan non-tauhid; implikasinya: ada tuhan-tuhan selain Allah yang dipercaya oleh berbagai komunitas penganut kepercayaan non-tauhid itu. Sesuai dengan asas “tidak ada paksaan untuk menganut agama Islam” prinsip saling menghormati, menghargai, bertenggang rasa, dan bertoleransi antar-penganut agama/kepercayaan yang berbeda-beda dalam masyarakat, Islam sangat menghormati “keberadaan” kepercayaan-kepercayaan non-tauhid itu. Sebaliknya, umat-umat penganut kepercayaan non-tauhid juga harus menghormati “keberadaan” kepercayaan tauhid (Islam) atas dasar alasan yang sama. Dengan demikian, tercipta kerukunan dan harmoni antar-umat beragama¹⁶. Hanya saja perlu ditegaskan di sini, Islam hanya sebatas menghormati kepercayaan-kepercayaan non-tauhid, akan tetapi Islam sama sekali *tidak* menyetujui—apalagi mengakui—(baik secara parsial, apalagi secara total) “keberadaan” dan “kebenaran” tuhan-tuhan menurut ajaran kepercayaan non-tauhid tersebut¹⁷. Atau dengan kata lain, bahwa secara faktual, di dunia ini terdapat kelompok-kelompok komunitas agama/penganut kepercayaan yang mempercayai tuhan-tuhan selain Allah. Tetapi Tuhan tadi—menurut ajaran Islam—*tidak* dibenarkan untuk dipercayai, dipuja dan disembah oleh umat Islam. Realitas keberadaan tuhan-tuhan dalam kepercayaan-kepercayaan non-tauhid itu tidak harus membawa kepada kesimpulan bahwa peniadaan tuhan dalam kalimat syahadat pertama itu bersifat tidak mutlak¹⁸.

Gagasan Nurcholish tentang tidak ada negara Islam termasuk yang diperhatikan betul oleh Faisal Ismail. Dalam pandangan Nurcholish gagasan negara Islam itu bukan sekedar lahir dari cara berpikir apologis, tetapi ada alasan yang lebih penting dan lebih prinsipil dari itu. Yaitu, agama dipandang Nurcholish hanya masalah spiritual-pribadi yang tidak dapat, tidak boleh dan

¹⁴ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 100-102.

¹⁵ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 106.

¹⁶ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 103-104.

¹⁷ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 104.

¹⁸ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 104.

tidak mungkin mencampuri urusan kenegaraan yang merupakan masalah rasional-kolektif. Agama dan negara memiliki dimensinya sendiri-sendiri dengan jalur pendekatan yang berbeda pula.

Gagasan ketiadaan negara Islam menurut Nurcholish itu ditanggapi secara serius oleh Faisal Ismail. Namun sebelum membahas tentang konsep negara Islam itu, Faisal Ismail terlebih dahulu mengkritisi pernyataan Nurcholish tentang agama Islam adalah aspek kehidupan lain (*ukhrawi*) yang dimensinya adalah spiritual dan pribadi. Menurutnya Islam bukan agama yang hanya berdimensi spiritual dan personal saja, tetapi sekaligus juga berdimensi duniawi, sosial kolektif. Kita ambil contoh *iman* (*faith* atau *belief* sebagai elemen penting dalam agama) yang berada dalam lubuk kesadaran batin kita yang terdalam. Iman ini merupakan motor penggerak raksasa yang dapat menggerakkan kaum Muslimin untuk beramal, baik amal individual maupun amal sosial-kemasyarakatan.

Iman menggerakkan Muslim untuk, misalnya, mendirikan shalat. Shalat dapat memperbaiki moral pribadi dan sekaligus moral masyarakat secara luas. Iman menggerakkan Muslim untuk beramal sosial seperti zakat, amal jariyah, infak dan sadakah yang diberikan kepada para korban bencana alam sebagai bantuan kemanusiaan, baik untuk pembelian bahan pangan atau untuk membangun sarana perumahan, sarana kesehatan atau sarana pendidikan. Iman juga menggerakkan Muslim untuk menegakkan prinsip amar ma'ruf nahi munkar dalam arti yang sangat luas: dalam kehidupan pribadi, keluarga, masyarakat, politik, ekonomi, sosial budaya, bangsa dan negara.

Iman juga menjadi kekuatan rasional-kolektif yang dapat menggerakkan perjuangan dan perlawanan umat Islam yang secara gigih mempertahankan tanah air dari agresi dan serangan musuh, melawan dan menghancurkan kolonialisme, merebut kemerdekaan dari kaum penjajah, mengisi kemerdekaan, memelihara, mempertahankan, dan mencintai tanah air (*hubbul wathan minal iman*, cinta tanah air merupakan bagian dari iman). Ajaran iman juga dapat menggerakkan kebersihan pribadi dan masyarakat (*annadzafatu minal iman*, kebersihan merupakan bagian dari iman). Jadi tidak ada pemisahan antara bidang (apa pun istilah yang Nurcholish pakai: metode, pendekatan, penghayatan, dimensi) ukrawi dan bidang duniawi dalam Islam¹⁹.

¹⁹ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 225-226.

Gagasan Nurcholish tentang negara sekuler yang sehingga menafikan negara Islam ini, disebabkan oleh acuan berpikir Nurcholish adalah pandangan hidup orang-orang Barat yang sekuler. Di sana agama dipandang sebagai bidang spiritual dan bersifat pribadi. Agama tidak diperbolehkan untuk mencampuri urusan politik dan kenegaraan. Karena Nurcholish mengacu kepada sistem kenegaraan di Barat, maka Nurcholish sampai pada kesimpulan: tidak mungkin memberikan predikat agama pada negara. Padahal, menurut Faisal Ismail, kalau merujuk kepada doktrin Islam yang tidak memisahkan antara bidang duniawi dan bidang agamawi, hasil kesimpulannya akan berbeda: identitas Islam pada negara sangat mungkin untuk diterapkan dan bahkan (idealnya) merupakan keharusan untuk diterapkan dan bahkan (idealnya) merupakan keharusan untuk dipakai oleh suatu negara yang penduduknya sangat dominan Muslim. Tegasnya, negara berpredikat atau beridentitas Islam itu tidak hanya ada dalam konsep tetapi juga (sudah) ada dalam realitas²⁰.

Namun demikian, Faisal Ismail mengingatkan posisinya, bahwa sekalipun ia bicara tentang negara Islam, itu bukan berarti sedang mengutak-atik negara Indonesia. Karena baginya sudah jelas bahwa para pendiri Republik ini telah menerima negara Pancasila sebagai kesepakatan dan keputusan final, bahwa NKRI yang berdasarkan Pancasila merupakan bentuk dan tujuan negara yang sudah final dan bukan merupakan tujuan sementara atau tujuan antara. Sebagai bentuk pembahasan ilmiah, menurut Faisal Ismail, maka pembahasan atau keinginan terbentuknya negara Islam itu jelas sangat realistis dan ada landasannya. Alasannya sederhana saja. Kalau suatu masyarakat/bangsa berhak, boleh, bisa, dan tidak ada masalah mendirikan, mengelola dan mengembangkan negara tercinta mereka berdasarkan sekularisme-kapitalisme, apa salahnya suatu masyarakat Muslim mendirikan negara mereka berdasarkan Islam?

Kalau suatu masyarakat/bangsa berhak, boleh, dan tidak ada masalah mendirikan dan mengembangkan negara tercinta mereka berdasarkan sosialisme-komunisme (dulu plus ateisme), apa dosanya suatu masyarakat Muslim mendirikan negara mereka berdasarkan Islam? Kalau suatu masyarakat berhak, boleh, dan tidak ada masalah mendirikan negara tercinta mereka dalam bentuk negara Yahudi (*Jewish state*), apa salahnya suatu masyarakat/bangsa Muslim mendirikan negara mereka dalam bentuk *Islamic state* (negara Islam)? Sah-sah saja dan tidak ada yang salah kalau suatu

²⁰ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 227-228.

masyarakat/bangsa Muslim mendirikan negara Islam, atau negara berpemerintahan Islam²¹.

Banyak sarjana Muslim yang berpendapat tidak ada negara Islam oleh karena tidak dijumpai secara eksplisit perintah mendirikan negara Islam baik di dalam al-Qur'an maupun Hadits Nabi. Namun, menurut Faisal Ismail, bukan berarti itu menunjukkan realitas tidak ada negara Islam. Memang tidak ditemukan ayat al-Qur'an yang secara eksplisit memerintahkan kepada umat Islam untuk mendirikan negara Islam. Islam pun tidak mengatur dan menetapkan bentuk negara dan format sistem pemerintahan dalam Islam. Tetapi itu tidak berarti ide negara Islam tidak ada dan identitas Islam tidak dapat diterapkan pada negara. Ayat al-Qur'an yang mengatur jumlah bilangan rakaat dan tata cara pelaksanaan shalat wajib saja tidak ada (tugas Nabi yang menjelaskan dan mempraktikkan hal ini), apalagi ayat al-Qur'an yang memerintahkan pendirian negara, mengatur bentuk negara dan menetapkan sistem pemerintahan²².

Kewajiban shalat (sebagai pilar utama ibadah), lanjut Faisal Ismail, hanya diberikan dalam bentuk perintah (*aqimush-shalata*) tanpa ada petunjuk rinci berapa jumlah rakaat dan tata cara pelaksanaannya. Tugas Nabilah yang menjelaskan berapa rakaat untuk masing-masing shalat wajib itu dan sekaligus Nabilah yang memberikan contoh-contoh pelaksanaan shalat itu melalui Sunnahnya. Akan halnya perintah mendirikan negara (yang termasuk bidang duniawi), hal itu memang tidak secara eksplisit tercantum dalam al-Qur'an. Jika perintah mendirikan negara itu tidak secara eksplisit tertera dalam al-Qur'an, kita harus mencari dan menemukannya dalam Sunnah Nabi. Termasuk dalam Sunnah di sini adalah *praktik-praktik* Nabi (bukan sekedar ucapan beliau) dalam mengurus dan mengelola negara. Sumber utama ajaran Islam ada dua, yaitu al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw. Kita meyakini mempercayai bahwa Sunnah Nabi (*Prophetic Tradition*) adalah segala ucapan, perbuatan/praktik dan sikap Nabi dalam menghadapi suatu perkara. Jika al-Qur'an tidak berbicara secara gamblang dan eksplisit tentang perintah mendirikan negara, kita harus mencarinya dalam praktik-praktik Nabi atau Sunnah Nabi ketika beliau berada di Madinah. Saya meyakini dan mempercayai bahwa Nabi telah mendirikan dan membentuk negara Islam, yaitu Negara Madinah²³.

²¹ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 228-229..

²² Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 233.

²³ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 233-234.

Negara Madinah, yang didirikan oleh Nabi Muhammad, adalah negara yang berpemerintahan Islam karena sepenuhnya berpedoman pada prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Untuk melengkapi perangkat pemerintahannya, beliau mengadakan perjanjian dengan kelompok-kelompok non-Muslim (Yahudi dan masyarakat Arab Madinah yang belum masuk Islam) atas dasar prinsip-prinsip HAM dan toleransi dalam bentuk Piagam Madinah. Negara Madinah, lanjut Faisal Ismail, bila ditimbang dengan syarat-syarat bentuk sebuah negara, maka sudah memenuhi semua unsur suatu bentuk negara. Ada wilayah sebagai tanah air (dengan batas-batas Negara Madinah itu sendiri), ada rakyat (komunitas Muslim yang mempunyai aspirasi yang sama dalam mendirikan negara), ada pemerintahan, ada kepala negara (Nabi Muhammad), ada konstitusi yang berpedoman kepada al-Qur'an dan Sunnah Rasul (serta dilengkapi dengan Piagam Madinah yang berisi perjanjian damai dan toleransi antara Umat Islam dengan kaum Yahudi dan kelompok Arab non-Muslim), dan ada pula pasukan Muslim yang mempertahankan eksistensi negara. Jadi, Negara Madinah itu negara Islam, karena Nabi Muhammad sebagai kepala negara dan pemerintahan berpedoman kepada ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnahnya dalam menyelenggarakan sistem pemerintahannya, dan kemudian negara yang sudah didirikan Nabi itu dilanjutkan oleh Khulafa al-Rasyidin²⁴.

Alasan lain yang dikemukakan Nurcholish untuk menopang penolakannya terhadap ide negara Islam yang dikritik Faisal Ismail ialah kekuasaan rohani (rahbaniyah) yang dinilai bertentangan dengan ajaran Islam yang jelas-jelas menentang rahbaniyah dan juga negara Islam yang dinilai Nurcholish hanya sebuah bentuk apologi umat Islam.

Terkait dengan rahbaniyah, Faisal Ismail menyatakan bahwa pengertian rahbaniyah yang dibuat Nurcholish sebagai lembaga kekuasaan rohani jelas salah adanya. Yang benar, rahbaniyah adalah *monasticism*, yaitu cara hidup para pastur dan zuster yang tidak menikah dan mereka hidup dalam lingkungan biara kepasturan dan kezusteran yang sampai saat ini masih mereka praktikkan. Lembaga kekuasaan ruhani itu sendiri adalah Kepausan atau Papacy. Dan sekalipun yang dimaksud Nurcholish dengan rahbaniyah itu adalah Kepausan, maka di dalam Islam tidak ada ajaran dan praktik Kepausan itu sendiri, apalagi dengan membayangkan adanya suatu lembaga yang mengawasi dan mengontrol keimanan seseorang seperti yang

²⁴ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 237-238.

dilakukan oleh Kepausan tersebut. Islam sama sekali tidak mengajarkan adanya institusi yang disebut lembaga kekuasaan rohani, seperti yang Nurcholish bayangkan itu. Nabi Muhammad sebagai *statesman* dan kepala Negara Madinah sama sekali tidak mencontohkan praktik-praktik yang disebut lembaga kekuasaan rohani itu. Tidak ada satu pun contoh perilaku Nabi Muhammad ketika beliau memimpin Negara Madinah yang mengisyaratkan, apalagi membuktikan, adanya praktik-praktik lembaga kekuasaan rohani semacam itu. Demikian juga pada masa pemerintahan Khulafa al-Rasyidin tidak dijumpai adanya aparat yang disebut lembaga kekuasaan rohani itu, dan begitu juga tidak didapati di negara-negara yang beridentitas Islam pada masa sekarang ini²⁵.

Dalam pandangan Nurcholish, gagasan negara Islam di Indonesia merupakan apologi umat Islam yang dilatarbelakangi oleh dua hal. *Pertama*, apologi umat Islam berhadapan dengan idiologi-idiologi Barat (modern) seperti demokrasi, sosialisme, komunisme, dan lain-lain. *Kedua*, legalisme yang mendominasi alam pikiran umat Islam yang menumbuhkan apresiasi yang serba legalitas kepada Islam.

Membaca argumentasi tersebut, Faisal Ismail, memberikan beberapa catatan kritis, yaitu²⁶: *Pertama*, dalam kapasitas apa Nurcholish mengkritik umat Islam yang, kata dia, tidak berdaya menghadapi gempuran dan invasi dashsyat kultural Barat yang menghancurkan harga diri Umat Islam sehingga mengalami kekalahan total di bidang politik, ekonomi dan sosial budaya? Dalam kapasitas apa Nurcholish melabeli umat Islam sebagai mengalami rasa rendah diri sehingga umat Islam terdorong untuk berapologi bahwa Islam lebih unggul dari idiologi-idiologi Barat sebagai cara umat Islam untuk menutup-nutupi kelemahan dan kekalahan total di bidang politik, ekonomi dan sosial budaya itu? Mungkin secara pribadi, Nurcholish tidak terkena kritiknya itu karena dia memiliki kapasitas ilmiah yang sejajar dengan sarjana-sarjana Barat. Tetapi sebagai bagian dari umat Islam, sebenarnya kecaman itu “merendahkan” umat Islam, umat Nurcholish sendiri.

Kedua, menurut saya, munculnya ide negara Islam di Indonesia di tahun 1940-an dan mencuat lagi di 1950-an didorong karena kuatnya motivasi dan aspirasi umat Islam, bukan karena apologi. Bersama-sama dengan para pejuang yang lain, umat Islam dengan para pejuangnya (Sultan Baabullah, Sultan Hasanuddin, Imam Bonjol, Pangeran Diponegoro, Teuku

²⁵ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 242-243.

²⁶ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 249-257.

Umar, Cik Di Tiro dan lain-lain) telah berjuang gigih selama ratusan tahun untuk mengusir kaum penjajah dan kemerdekaan Indonesia.

Kemerdekaan Indonesia akhirnya menjadi kenyataan pada tanggal 17 Agustus 1945, tetapi bangsa Indonesia harus berjuang keras lagi mempertahankan kemerdekaan ini melawan kekuatan asing yang hendak menjajah lagi negeri ini. Tanpa menafikan kontribusi gerakan-gerakan perlawanan yang lain, umat Islam terutama melalui gerakan perlawanan yang dilancarkan oleh Sabilillah dan Hizbullah memainkan peranan sangat penting dalam Perang Kemerdekaan (1945-1949) dalam rangka mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia.

Ketika anugrah kebebasan dan kemerdekaan Indonesia dan kedaulatannya diperoleh, wajar apabila kelompok Nasionalis Muslim dan para pelaku sejarah Muslim memperjuangkan Islam sebagai dasar negara dalam suatu negara Indonesia yang baru merdeka dan baru belajar berdemokrasi. Aspirasi politik Muslim itu tidak terwujud, walaupun mereka telah berupaya memperjuangkannya secara konstitusional baik dalam sidang-sidang BPUPKI maupun dalam sidang-sidang majelis konstituante.

Para pemimpin Islam telah menerima ketidakberhasilan perjuangan politik mereka dengan penuh kebesaran jiwa dan perasaan terhormat. Kaum nasionalis Muslim dan umat Islam menerima negara Pancasila. Seandainya Nurcholish menjadi pelaku sejarah dan terlibat langsung dalam gerakan-gerakan dan perjuangan kemerdekaan seperti digambarkan di atas, mungkin saja pernyataannya tentang “apologi” negara Islam itu tidak akan dia ucapkan. Saya memahami ide negara Islam yang digagas oleh kelompok nasionalis Muslim pada saat itu adalah sebagai aspirasi politik umat Islam bukan apologi.

Ketiga, munculnya ide negara Islam di Indonesia tahun 1950-an harus dilihat sebagai respon kritis kaum nasionalis Muslim terhadap sistem sekuler negara-negara Barat. Negara-negara Barat bukan satu-satunya model ideal bernegara. Pemisahan antara agama (*church*) dan negara (*state*) dilihat oleh kaum nasionalis Muslim Indonesia sebagai tidak sejalan dengan cita-cita ideal Islam. Itulah sebabnya, kaum nasionalis Muslim Indonesia pada waktu itu memperjuangkan ide negara Islam lewat saluran institusi konstitusional (BPUPKI dan Majelis Konstituante). Ketidakberhasilan perjuangan politik mereka adalah soal lain, dan hasil akhir yang dicapai dan diterima oleh semua komponen bangsa adalah: Negara Pancasila.

Keempat, penilaian Nurcholish di atas mengatakan bahwa umat Islam “mengalami kekalahan total” berhadapan dengan invasi kultural Barat, atau

kemajuan canggih Barat di bidang ekonomi dan sosial budaya telah memukul dan “menghancurkan harga diri” umat Islam, sehingga umat Islam “merasa rendah diri” berhadapan dengan supremasi Barat yang jauh lebih maju di bidang ekonomi dan sosial budaya adalah penilaian yang terlalu berlebihan dalam mengagumi Barat dan “merendahkan” umat Islam. Oleh karena itu, Nurcholish memosisikan umat Islam yang berapologi sebagai semu modern sedang Nurcholish yang tidak berapologis seakan menempatkan dirinya sendiri sebagai modern sejati. Dengan pemosisian yang demikian seolah Nurcholish memiliki legitimasi intelektual dan otoritas kultural dan bertindak sebagai hakim yang menilai bahwa orang-orang yang semu modern itu “mengalami kehancuran total” dan “mengidap penyakit mental” “rendah diri berhadapan dengan supremasi peradaban Barat itu. Terkesan seolah-olah Nurcholish bukan menjadi bagian dari umat Islam yang disebutkan telah hancur total dan rendah diri dihadapan peradaban Barat modern. Kalau sekiranya Nurcholish merasa sebagai bagian dari umat Islam, tentu cibiran itu akan dirasakannya sebagai cibiran terhadap kaumnya dan umatnya sendiri.

Kelima, sistem sekuler, seperti diterapkan di Barat dan Nurcholish sangat kagumi itu, bukan merupakan jaminan dan obat mujarab yang dapat memajukan, memakmurkan, dan menyejahterakan suatu negara. Buktinya? Lihat saja di negara-negara di Amerika Latin atau di negara-negara Afrika yang juga menerapkan sistem sekuler, tetapi keadaan mereka tidak maju dan tidak berbeda dari keadaan negara-negara Muslim pada umumnya.

Kemajuan negara-negara Barat bukan karena sistem sekuler yang mereka anut, tetapi karena hasil dari upaya-upaya keras mereka dalam mengembangkan kemajuan dan kecanggihan di bidang SDM (sumber daya manusia) sehingga mampu mencapai kecanggihan di bidang sains dan teknologi. Tidak *fair* kalau Nurcholish hanya berdecak kagum melihat Barat dari segi keunggulan ini tanpa memperlihatkan kehancuran moral (terutama moral seksual) akibat moral sekuler yang mereka anut. Sebagai ilmunan dan intelektual, sebaiknya kita melihat suatu masalah dari berbagai perspektif yang luas, multidimensional, jujur dan adil.

Alasan lain penolakan ide negara Islam yang dikemukakan Nurcholish adalah disebabkan legalisme yang mendominasi alam pikiran umat Islam yang menumbuhkan apresiasi yang serba legalitas kepada Islam. Terhadap hal ini Faisal Ismail membuat catatan kritis, yaitu²⁷:

²⁷ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 270-276.

Pertama, terlebih dahulu harus ditegaskan kembali bahwa ada dua sumber pokok ajaran Islam. Al-Qur'an dan sunnah/hadits Nabi. Al-Qur'an memuat ajaran-ajaran pokok yang dielaborasi dan diperjelas oleh hadits. Setelah Nabi wafat, umat Islam pada waktu itu dihadapkan kepada perkembangan masalah-masalah baru yang timbul dalam kehidupan masyarakat Muslim yang dinamis. Maka para ahli hukum Islam (fuqaha), dengan memakai seperangkat peralatan intelektual yang ketat (antara lain: menguasai Bahasa Arab dengan seluk beluknya dan memahami sebab-sebab ayat al-Qur'an diturunkan, sebab-sebab hadits dikeluarkan, ushul fiqh, dan nasikh mansukh) bagi perkara baru yang hukum-hukumnya tidak tercantum secara jelas dalam kedua sumber ajaran Islam itu. Muhammad Iqbal menamakan ijtihad sebagai *principle of movement* (prinsip gerak). Artinya, hukum-hukum yang dihasilkan dan ditetapkan dengan jalan ijtihad itu banyak sekali sejalan dengan denyut transformasi sosiokultural dan gerak laju dinamika perkembangan masyarakat.

Kedua, agar tidak *confuse*, perlu dibedakan antara syariat (hukum Islam) dan fikih. Syariat atau hukum Islam adalah aturan-aturan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadits Nabi. Syariat bersifat permanen, tidak berubah, mengatasi ruang dan waktu, dan absolut. Misalnya, syariat shalat, syariat haji, atau syariat pernikahan; semua ini tidak berubah. Fikih adalah hasil interpretasi atau pemikiran-pemikiran hukum para fuqaha tentang masalah-masalah yang muncul dalam kehidupan masyarakat Muslim yang hukum-hukumnya tidak tercantum secara eksplisit dalam al-Qur'an dan hadits. Dalam merumuskan pemikiran-pemikiran hukum itu, para ahli hukum Islam tetap berpegang kepada jiwa dan semangat al-Qur'an dan hadits. Karena sifatnya yang demikian, maka fikih dapat ditinjau ulang, dimodifikasi, direvisi, dan direformasi sesuai dengan gerak laju perkembangan zaman dan kebutuhan hukum masyarakat Muslim.

Ketiga, menurut Nurcholish, fikih (sebagai hasil pemikiran sarjana Islam pada kedua dan ketiga Hijriah), walaupun sudah ditangani oleh para ahlinya, sudah kehilangan relevansinya dengan pola kehidupan modern sekarang. Pandangan ini jelas tidak adil, sebab produk pemikiran yang dicetuskan pada abad kedua dan ketiga Hijriah diukur dengan ukuran zaman sekarang. Kemudian, bahwa memang ada beberapa yang sudah tidak relevan dengan zaman sekarang tetapi masih banyak juga yang masih relevan dengan kehidupan zaman sekarang. Terlepas dari itu semua, tetap saja bahwa hasil-hasil pemikiran hukum para fuqaha masa lalu itu bernilai tinggi bagaikan mutiara-mutiara dan merupakan khazanah intelektual Muslim karena mereka

telah bekerja keras dan berijtihad sesuai dengan transformasi sosial budaya dan konteks zaman mereka pada waktu itu.

Keempat, daripada melabeli pemikiran-pemikiran hukum para fuqaha terdahulu sebagai sudah tidak relevan lagi dengan zaman sekarang, lebih baik justru melanjutkan karya-karya pemikiran hukum para fuqaha itu dengan cara memodifikasi, mereformasi bagian-bagian pemikiran hukum mereka agar relevan dengan konteks kekinian. Dengan demikian, mata rantai kesinambungan intelektual Muslim di bidang pemikiran hukum Islam dari masa klasik ke zaman sekarang tetap terpelihara dan tidak terputus. Yang penting bahwa hal itu tidak dilakukan kepada syariat (hukum Islam) yang tercantum secara baku dalam al-Qur'an dan hadits. Karena mengubah syariat berarti mengubah ketetapan-ketetapan hukum Allah dan inilah yang harus tidak dilakukan.

Kelima, ide negara Islam (di dalamnya tentu saja termasuk penerapan hukum Islam), sebagaimana diutarakan di atas, telah diperjuangkan secara konstitusional oleh kelompok nasionalis Muslim melalui saluran-saluran yang legal-konstitusional walaupun perjuangan mereka tak tercapai, tapi apa yang mereka perjuangkan, yaitu negara Islam itu sah-sah saja. Meskipun sekarang ide itu sudah tutup buku karena negara Pancasila itu sudah final. Dan sah-sah saja umat Islam juga mempercayai syariat atau hukum-hukum Islam itu lebih unggul dari hukum-hukum (sekuler) lainnya. Kepercayaan atau keyakinan umat Islam terhadap keunggulan syariat atas hukum sekuler dan atas dasar itu kemudian umat Islam mengagas negara Islam itu bukanlah apologi tetapi sebagai komitmen teologis dari kepercayaan dan keyakinan umat Islam akan kebenaran dan kelebihan-unggulan syariat Islam atas hukum-hukum lainnya.

Nurcholish terlalu overdosis memakai kata “apologi” dalam mengkritik dan mengecam orang-orang Islam yang Nurcholish tuding sebagai kaum apolog. Orang-orang yang mengaggas ide negara Islam dicap apologi. Orang-orang Islam yang menunjukkan kebenaran dan keunggulan hukum Islam atas hukum-hukum lainnya dituding apologi. Sebaliknya, orang-orang sekuler yang mengaggas negara sekuler tidak disebut apologi. Orang-orang sekuler yang menunjukkan keunggulan hukum-hukum sekuler atas hukum Islam tidak dituding apologi. Pandangan Nurcholish berat sebelah dan tidak *balanced*.

Respon kritis Faisal Ismail yang terakhir terhadap pemikiran Nurcholish yang masih erat kaitannya dengan gagasan sekularisasi Nurcholish adalah slogan “Islam Yes, Partai Islam No”. Untuk slogan “Islam Yes” Faisal

Ismail tidak berbeda dengan Nurcholish, karena memang sudah semestinya seperti itu. Artinya, memang seharusnya sebagai Muslim berpandangan hidup Islami dan mengatakan sepuh hati “Islam Yes”. Tetapi untuk slogan Nurcholish berikutnya yakni “Partai Islam No” Faisal Ismail mempertanyakannya. Slogan yang satu ini bagi Faisal Ismail sulit untuk tidak mempertanyakan motif apa yang mendorong Nurcholish mengeluarkan slogan “Partai Islam No” yang sangat kental nuansa politisnya atau malah sangat menonjol bentuk kampanyenya. Dan yang pasti kampanye terselubung berkedok gerakan intelektual yang dilakukan Nurcholish itu bukan untuk meningkatkan suara partai Islam karena justru menggembosi suara partai Islam dan yang diuntungkan atas slogannya itu sudah pasti bukan partai Islam. tampaknya Nurcholish secara diam-diam dan tidak secara eksplisit mendukung Golkar, partai dan kendaraan politik pemerintahan Orde Baru pada waktu itu. Tentu sah-sah saja Nurcholish berkampanye untuk Golkar atau bukan partai Islam lainnya, karena memang itu hak konstitusional dan demokrasi setiap warga negara termasuk Nurcholish. Tetapi sebaiknya Nurcholish secara terbuka dan terus-terang berkampanye saja “Golkar Yes” bukan malah menyerang partai-partai Islam dengan “Partai Islam No” suatu kampanye yang secara ofensif menyerang partai-partai Islam dan kampanyenya itu menohok dan efektif²⁸.

Tokoh lain yang begitu kritis terhadap gagasan-gagasan Nurcholish yang patut disebutkan di sini ialah Abdul Qadir Djaelani. Kritik tajam Abdul Qadir Djaelani terhadap Nurcholish dapat dijumpai di dalam buku yang ditulisnya yang berjudul “Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”.

Abdul Qadir Djaelani di dalam bukunya itu banyak mengajukan kritik terhadap pemikiran Nurcholish. Istilah sekularisasi yang diberi makna lain oleh Nurcholish bukan menurut makna yang telah lazim dan disepakati secara umum dan secara keilmuan, dinilai Abdul Qadir Djaelani sebagai bentuk sikap yang arbitrar. Walaupun di kemudian hari pandangan sekularisasi yang digagas Nurcholish sebagai yang lain dengan sekularisme itu diakuinya sebagai istilah yang “miskonsepsi”. Tepatnya sepuluh tahun kemudian seperti yang diungkapkan oleh Ahmad Syafii Maarif bahwa: “Hanya saja beberapa ungkapan bahasa yang dipakainya, seperti membedakan antara sekularisasi dengan sekularisme, menimbulkan kesalahpahaman. Sekularisasi dan sekularisme tidak dapat dipisahkan. Tetapi

²⁸ Faisal Ismail, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid*, Hlm. 282-283.

sebenarnya itu sudah di ralat oleh Cak Nur (panggilan Nurcholish Madjid) sendiri dengan mengirimkan surat ke Tempo sekitar tahun 80-an yang mengatakan bahwa sebenarnya istilah-istilah yang dipakainya “misconception”. Menurut Abdul Qadir Djaelani perubahan sikap Nurcholish ini bukan disebabkan oleh kesadaran berdasarkan hasil studi sendiri, tetapi karena ada seorang tokoh yang dikaguminya yaitu Sudjatmoko, yang menyatakan bahwa peran sekularisasi telah tamat riwayatnya²⁹.

Terhadap gagasan atau slogan yang dinyatakan Nurcholish. “Islam Yes, Partai Islam No”, yang di kemudian hari diklaim Nurcholish sebagai benar adanya dan oleh sebab slogan inilah kemudian partai-partai Islam di Indonesia secara formal dihapus di Indonesia. Tentang klaim sepihak Nurcholish yang menyatakan bahwa dihapusnya partai-partai Islam secara formal di Indonesia sebagai akibat slogan “Islam Yes, Partai Islam No” itu dipandang Abdul Qadir Djaelani sebagai hak mereka. Tetapi yang perlu ditanyakan adalah bagaimana konsistensi pendirian kelompok pembaruan tentang kebebasan berpikir, demokrasi, yang selama ini menjadi jargon mereka dengan bubarnya partai dan organisasi Islam yang dilakukan secara paksa oleh kekuasaan politik?³⁰

Pandangan Nurcholish tentang ide negara Islam yang dinilainya hanya sebagai bentuk apologi umat Islam terhadap paham-paham Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan sebagainya. Dinilai oleh Abdul Qadir Djaelani sebagai pandangan yang keliru. Sebab pada tahun 662 M Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya berhijrah dari Mekah ke Madinah. Menurut Ibrahim Syarif, pekerjaan utama yang bersangkutan dengan kehidupan bermasyarakat, Nabi Saw. telah melakukan hal-hal sebagai berikut:

- a. Membentuk persaudaraan Islam antara kaum Muhajirin dengan kaum Anshar sebagai suatu umat yang mesra dan akrab dengan Nabi Saw. sebagai pemimpinnya.
- b. Membentuk kontrak sosial dengan piagam yang bernama “Shahiefah” dengan seluruh penduduk Madinah Muslim dan non-Muslim. Shahiefah ini kemudian dikenal dengan nama “Piagam Madinah”³¹.

²⁹ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, cet. ke-1, (Bandung: Yadia, 1994), Hlm. 14.

³⁰ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 37.

³¹ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 45-46.

Berdasarkan pandangan dan komentar para sarjana baik Muslim atau non-Muslim atas Piagam Madinah itu, Abdul Qadir Djaelani menyimpulkan bahwa Nabi Muhammad Saw pada tahun pertama Hijrah telah mendirikan satu negara di Madinah yang lengkap dengan konstitusi tertulisnya. Karena di dalam konstitusi itu jelas-jelas disebutkan bahwa Allah dan Rasul-Nya sebagai sumber hukum, dan Muhammad Saw. seorang Nabi dan Rasul dari agama Islam, bertindak sebagai kepala negaranya, maka mau tidak mau negara semacam itu disebut negara Islam. Negara Islam ialah negara yang hukum tertingginya berasal dari Allah dan Rasul-Nya, dimana secara kongkritnya yaitu al-Qur'an dan Hadits³².

Jelasnya bahwa negara Islam itu sudah dirintis oleh Rasulullah ketika beliau Hijrah ke Madinah dan bersama-sama komunitas pendukungnya baik Muslim Muhajirin dan Anshar maupun komunitas non-Muslim membentuk negara dan pemerintahan yang langsung dipimpin oleh Rasulullah sendiri selaku kepala negara, kemudian dilanjutkan oleh Khulafa al-Rasyidin dan berturut-turut setelah itu dibawah dinasti Umayyah dan Abbasiyah dan seterusnya. Berdasarkan praktek dan pengalaman umat Islam dalam menjalankan negara Islam itu banyak ilmuan Muslim yang menulis teori negara yang didasarkan kepada ajaran Islam atau negara Islam. Ini artinya, kata Abdul Qadir Djaelani, bahwa negara Islam itu bukan sebuah apaologi umat Islam untuk mengimbangi idiologi Barat modern seperti demokrasi, sosialisme, komunisme. Padahal orang awam pun tahu bahwa idiologi Barat modern seperti sosialisme, komunisme, kapitalisme baru lahir pada abad ke-19, sedang ide-ide atau gagasan-gagasan tentang negara Islam telah lahir pada abad ke-10; jadi sembilan ratus tahun lebih tua ketimbang idiologi-idiologi Barat modern. Data berikut memperkuat bukti-bukti tersebut di atas:

1. Al-Farabi (870-950 M) telah menulis buku:
 - *Al-Siyasah al-Madaniyah* (Politik Kenegaraan)
 - *Ara ahl al-Madinah al-Fadhilah* (Pandangan-pandangan Para Warga Negara Yang Utama)
2. Al-Mawardi (975-1059 M) telah menulis buku:
 - *Al-Ahkam al-Sulthaniyah* (Peraturan-peraturan Pemerintahan)
 - *Qawanin al-Wuzara, Siyasah al-Mulk* (Ketentuan-Ketentuan Kewaziran, Politik Raja)
3. Al-Ghazali (1058-1111 M) telah menulis buku:

³² Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 52.

- *Al-Ihya Ulum al-Din* (Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama)³³

Karena negara Islam itu pertama kali dirintis dan didirikan oleh Rasulullah, maka, dengan demikian mendirikan negara Islam itu merupakan kewajiban bagi setiap Muslim. Sebab, lanjut Abdul Qadir Djaelani, berdasarkan ketentuan syariat bahwa Rasulullah Saw. adalah contoh tauladan terbaik yang harus dijadikan panutan bagi setiap Muslim. Ketentuan syar'i ini antara lain tertuang dalam surat al-Ahzab/33: 21: "*Sesungguhnya adalah bagi kamu pada diri Rasulullah itu satu tauladan yang terbaik*". Pengertian ayat ini bila merujuk kepada pandangan Muhammad Al-Shabuni dalam tafsirnya adalah sebagai berikut: "Ialah sesungguhnya telah ada bagimu, hai orang-orang yang beriman, pada diri Rasulullah yang agung ini ikutan yang baik, maka ikutilah olehmu Rasulullah Saw. itu di dalam keihlasannya, kesungguhan dan kesabarannya, ia adalah contoh terbaik dan tertinggi, yang wajib diikuti, di dalam semua aspek kehidupan baik, perkataan, perbuatan maupun tingkah-laku. Karena ia tidak berucap dan berbuat dari kemauan hawa nafsunya, tetapi semata-mata dari wahyu yang diturunkan kepadanya. Maka dengan demikian wajiblah bagimu jalan yang terang, dan pola perangai yang jelas. Hal ini dapat dilakukan hanya oleh orang-orang yang beriman yang ikhlas, yang mengharap ganjaran Allah semata dan takut terhadap dosa-dosanya. Perintah meneladani Rasulullah ini kemudian dipertegas lagi oleh perintah untuk mengikuti segala apa yang dicontohkan atau disuruh, disamping harus meninggalkan segala apa yang dilarang oleh Rasulullah Saw. tertuang dalam surat al-Hasyr/59: 7: "*Apa yang didatangkan Rasul ambillah, dan apa yang dilarangnya, maka hentikanlah*"³⁴.

Pendirian negara Islam di Madinah merupakan langkah strategis Rasulullah Saw. pada saat itu, karena tegaknya negara Islam, maka Rasulullah Saw. bukan saja mampu mempertahankan ajaran Islam dan memperluas dakwah Islamiyah, tetapi juga mampu melaksanakan syariat Islam secara utuh. Sebab banyak sekali ketentuan syar'i yang tidak mungkin dilaksanakan dengan baik tanpa adanya kekuasaan politik, seperti amar ma'ruf dan nahi munkar, menegakkan keadilan, hukum hudud, jihad fisabilillah (perang pada jalan Allah), membela orang yang teraniaya dan lain sebagainya. Berdasarkan syar'i dan contoh yang dilakukan Rasulullah Saw. karenanya umat Islam wajib mengikuti pola negara yang pernah didirikan oleh Nabi Saw. yaitu

³³ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 60.

³⁴ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 60-61.

negara Islam. Berkenaan dengan kewajiban mendirikan Negara Islam (Pemerintahan Islam). Ibnu Taimiyah berfatwa, antara lain sebagai berikut: “Kewajiban untuk mendirikan Pemerintahan Islam (negara Islam) itu adalah karena ajaran Islam, dan dengan pemerintahan itu dimaksudkan untuk mengabdikan kepada Allah Swt.. Karena pengabdian kepada Allah bagi pimpinan pemerintahan itu ialah melalui cara mentaati segala perintah Allah dan Rasul-Nya, dan sekaligus sebagai suatu pendekatan diri kepada Allah yang paling baik. Sebab Allah telah memerintahkan kepada kaum Muslimin untuk melaksanakan amar ma’ruf nahi munkar, menegakkan keadilan, melaksanakan hukum hudud, menolong orang yang teraniaya, jihad fi sabilillah (berperang pada jalan Allah), dan hal-hal itu semua tidak mungkin dapat dilaksanakan dengan baik tanpa adanya Pemerintahan Islam, yang memiliki kekuasaan dan kekuatan³⁵.

Abdul Qadir Djaelani juga mengkritisi pandangan Nurcholish tentang penerjemahan kalimat tauhid dengan arti “tidak ada tuhan selain Tuhan”. Dari beberapa pernyataan Nurcholish mengenai terjemahan kalimat tauhid di berbagai kesempatan itu menurut Abdul Qadir Djaelani, dapat disimpulkan beberapa hal darinya dan sekaligus bantahannya. *Pertama*, Kata Allah itu berasal dari kata *al ilah*. Pandangan yang demikian jelas keliru. Sebab banyak para ulama yang berpendapat bahwa Allah itu merupakan isim *jamid* (tak bisa digubah dari kata lain) dan *ghairu mustaaq* (tidak berakar kata). Beberapa nama ulama itu diantaranya ialah Maulana Muhammad Ali, Ibnu Katsir, Ibn Taimiyah. *Kedua*, pengertian Allah sama dengan Tuhan. Pandangan ini pun keliru. Allah itu adalah nama yang diperoleh menurut keterangan wahyu yang diterima oleh Rasulullah dan seluruh Nabi yang telah diutus sebelum Nabi Muhammad Saw. sebagaimana keterangan QS. al-A’râf /7: 59, 65, 73, 85 dan al-Baqarah/2: 158.³⁶

Tafsir Nurcholish atas kata Islam sebagai sikap pasrah kepada kebenaran tanpa harus berpegang kepada syariat yang harus ditempuh ditanggapi Abdul Qadir Djaelani sebagai pandangan yang salah. Karena makna Islam di dalam surat Ali Imran/3: 19 dan 85 itu adalah syariat Islam atau pun agama Islam. Memang secara harfiah arti dari kata Islam adalah tunduk, patuh, dan ikhlas, tetapi maksudnya adalah, patuh dan ikhlas akan segala ketentuan ajaran-Nya. Kebenaran (Al-Haq) yang dimaksud adalah

³⁵ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 61-62.

³⁶ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 122-127.

kebenaran yang bersumber dari Allah Swt. yang terdapat dalam agamanya, yaitu agama Islam (perhatikan firman-Nya dalam surat al-Baqarah/2 ayat 147 dan surat Ali 'Imrân/3 ayat 60). Atas dasar itu, maka dinul Islam disebut dengan “dinul haq” sedang al-din di luar Islam, tidak termasuk di dalamnya, sebagaimana terdapat di dalam firman-Nya pada surat al-Shâf/61 ayat 9. Makna yang sama terdapat dalam surat al-Fath/48 ayat 28 dan surat al-Baqarah/2 ayat 119. Jadi, arti Islam secara harfiah dengan arti Islam secara istilah (syariat atau agama Islam) mempunyai ikatan dan hubungan yang sangat kuat, sehingga tidak bisa dipisahkan antara keduanya³⁷.

Kelanjutan dari makna Islam Nurcholish itu kemudian membawa kepada pandangan bahwa semua agama terutama agama yang dibawa para nabi itu sama, hal ini didasarkan kepada QS. As-Syûrâ/42: 13 dan 15, An-Nisâ'/4: 163-165, al-Baqarah/2: 46. Ada beberapa catatan atas pandangan Nurcholish ini yang dikemukakan oleh Abdul Qadir Djaelani, yaitu:

Pertama, Nurcholish hanya menyalinkan ayat-ayat al-Qur'an yang menyatakan adanya persamaan diantara agama yang dibawa para Nabi dan Rasul. Ayat-ayat yang menyatakan adanya perbedaan diantara para Nabi dan Rasul, baik karena syariat yang dibawanya maupun daerah dan masa risalahnya, tidak ia sebutkan.

Kedua, Nurcholish menyamakan antara agama yang dibawa para Nabi dan Rasul pada masa lampau dengan agama yang hidup sekarang, seperti Yahudi dan Kristen. Padahal pada ratusan ayat al-Qur'an yang menyatakan kesalahan dan penyimpangan agama Yahudi dan Kristen yang sekarang ini dari ajaran Nabi Musa dan Nabi Isa.

Ketiga, akibat dari kesimpulan pertama dan kedua, maka Nurcholish mempersamakan semua agama yang ada sekarang ini khususnya antara Yahudi, Kristen dan Islam³⁸.

Sarjana lainnya yang melakukan respon kritis terhadap pandangan dan pemikiran Nurcholish adalah Daud Rasyid. Kritikan-kritikan Daud Rasyid terhadap pemikiran Nurcholish dapat dijumpai di dalam bukunya yang berjudul “Pembaruan' Dan Orientalisme Dalam Sorotan”.

Pemikiran Nurcholish yang dikritik Daud Rasyid diantaranya misalnya tentang keterangan ayat al-Qur'an tentang Kalimatun Sawa' yang dijadikan sandaran untuk mengatakan semua agama sama. Ayat-ayat al-

³⁷ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 144-148.

³⁸ Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, Hlm. 158-159.

Qur'an yang dimaksud oleh Nurcholish itu antara lain: an-Nahl/16: 36; Ali 'Imran/3: 64; asy-Syûrâ/42: 13 dan 15; an-Nisâ'/4: 163-165; al-Baqarah/2: 136; al-Ankabût/29: 46. Pandangan Nurcholish ini, menurut Daud Rasyid, jelas sebuah kekeliruan yang sangat fatal, karena menganggap agama Yahudi dan Nasrani yang ada sekarang adalah agama yang dibawa oleh Nabi Musa dan Isa a.s.. Demikian pula kitab "Taurat" dan "Injil" adalah kitab suci yang masih sah dan diakui. Padahal sesungguhnya dalam pandangan Islam, kedua Nabi dan Rasul itu—sebagaimana Rasul-rasul lainnya—turun membawa agama Islam. Jadi Islam adalah agama seluruh Nabi-nabi yang datang dari Allah. Inti ajaran mereka (Islam itu) adalah menanamkan kepada umatnya ketauhidan kepada Allah Swt. dan mengingkari thagut (pribadi atau sistem yang bertentangan dengan aturan Allah Swt.). Yang berbeda adalah syariat masing-masing, "Dan untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan syariat dan Minhaj (jalan yang terang)". (QS. al-Mâidah/5: 48)³⁹.

Yang perlu diketahui, menurut Daud Rasyid, bahwa setiap Nabi yang diutus Allah sebelum Nabi Muhammad hanya membawa misi sebatas kaumnya. Sedangkan Muhammad Saw. diutus untuk seluruh alam. Oleh karena itu, setelah Allah mengutus Nabi Muhammad Saw., maka praktis syariat yang sebelumnya melalui Musa dan Isa sudah tidak berlaku lagi. Dan para pengikut kedua Nabi itu diperintahkan agar mengikuti ajaran yang dibawa oleh Muhammad Saw. Di dalam kitab-kitab suci sebelum al-Qur'an (Taurat, Zabur, dan Injil) pun, ketentuan ini telah dijelaskan. Kemudian al-Qur'an mencertitakan bahwa kitab-kitab suci sebelum al-Qur'an itu telah mengalami perubahan, penyelewengan dan pemalsuan yang dilakukan oleh orang Yahudi dan Nasrani. Sedangkan apa yang dikenal sekarang ini dengan agama "Yahudi" dan "Nasrani" telah jauh menyimpang dari ajaran yang dibawa oleh Nabi Musa dan Isa yang sebenarnya. Karena itu, dalam pandangan tauhid, Yahudi dan Nasrani bukanlah agama yang diakui oleh Islam sebagai agama Allah. Firman Allah dalam al-Qur'an yang artinya: "Sesungguhnya telah kafir, mereka yang mengatakan bahwa Allah itu adalah al-Masih anak Maryam" (QS. al-Mâidah/5: 17); "Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putra Allah" dan orang Nasrani berkata: "Almasih itu putera Allah". Itu adalah ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dila'nati Allah lah mereka: Bagaimana mereka sampai berpaling?" (QS. at-Taubah/9: 30)⁴⁰.

³⁹ Daud Rasyid, "Pembinaan" Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan, cet. ke-1 (Jakarta: Usamah Press, 1993), Hlm. 39-40.

⁴⁰ Daud Rasyid, "Pembinaan" Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan", Hlm. 40-41.

Adapun makna “kalimatun sawa”, lanjut Daud Rasyid, yang tertera dalam QS. Ali ‘Imrân/3: 64 adalah sebuah ajakan Rasulullah Saw. kepada Ahli Kitab untuk berpegang teguh pada prinsip yang disepakati oleh semua orang yang mengaku beriman kepada Allah dan mengikuti para Nabi. Karena semua Nabi dan Rasul yang diutus Allah membawa misi yang sama, yaitu: Bahwa tidak menyembah selain Allah, bahwa tidak mensyirikkan Dia, dan Bahwa sebagian kita tidak menjadikan sebagian yang lain sebagai “tuhantuhan” selain Allah. Dari ketiga prinsip ini sudah barang tentu orang yang menyembah dan mempertuhan berhala, patung, thagut, manusia dan sebagainya, tidak termasuk dalam seruan itu. Oleh karena itu, ajakan itu sesungguhnya merupakan seruan untuk mengikut Rasul Saw. Karena orang yang masih berpegang pada kitab suci yang asli, pasti akan menemukan perintah untuk mengikuti Nabi Muhammad Saw. yang diutus setelah Musa dan Isa a.s.⁴¹.

Daud Rasyid juga mengkritik pandangan Nurcholish tentang makna Islam yang dipahaminya sebagai sutau sikap pasrah atau berserah diri pada Tuhan. Dan dalam makna Islam demikianlah maka Nabi Ibrahim dinyatakan tidak terikat agama formal apa pun malainkan sebagai seorang yang “*hanifan musliman*”, yaitu, seorang pencari kebenaran yang tulus dan murni (hanif) dan seorang yang berhasrat untuk pasrah (lihat QS. Ali ‘Imrân/3: 67). Demikian pula dengan pandangan Nurcholish mengenai bahwa pencarian kebenaran yang tulus murni, akan mustahil dilakukan dalam semangat komunal dan sektarian. Ia harus bebas dari setiap kemungkinan pengungkungan ruhani⁴².

Menanggapi pandangan Nurcholish itu, Daud Rasyid menyatakan, sekiranya Nurcholish mau menggunakan sedikit waktunya untuk membuka kamus bahasa Arab, niscaya ia tidak akan jatuh dalam sikap “sembarangan” menafsirkan al-Qur’an. Kamus bahasa Arab yang sangat sederhana saja, jika dirujuk kata-kata “*Al-Hanafiyah*”, atau “hanif”, akan diketahui bahwa artinya adalah agama Islam dan sikap cenderung yang kokoh pada Islam. Untuk lebih jelasnya, mari kita perhatikan makna kata itu di dalam kamus “*Al-Mu’jam Al-Wasith*”, kamus yang diterbitkan oleh “*Majma’ Al-lughah Al-‘Arabiyyah*” (Lembaga Bahasa Arab) Mesir: “*Al-Hanafiyah*” artinya adalah agama Islam (millatul Islam). “*Al-Hanif*” ialah kecenderungan yang kokoh pada Islam. Dan berpindah dari kejahatan kepada kebaikan. Apabila kata

⁴¹ Daud Rasyid, “*Pembanuan*” *Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan*”, Hlm. 41-42.

⁴² Daud Rasyid, “*Pembanuan*” *Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan*”, Hlm. 42-43.

“hanif” berdiri sendiri, maka artinya adalah “Muslim” (penganut Islam). “Al-Hunafa” ialah golongan dari bangsa Arab—sebelum datangnya Islam—yang menolak dan mengingkari penyembahan berhala⁴³.

Jika sekiranya yang dicari Nurcholish adalah konsep kerukunan antara sesama umat beragama, lanjut Daud Rasyid, caranya tidak harus dengan memutarbalik ayat, memberi interpretasi semaunya dan pengaburan kebenaran. Cukup dengan berpegang teguh pada ajaran Islam. Sebab dalam Islam sudah dianjurkan sikap menghargai orang lain dan tidak memaksa orang lain agar mengikuti agama Islam. Ketentuan tentang kerukunan ini dapat dilihat dalam QS. al-Mumtahanah/60: 8-9, al-Kâfirûn/109: 1-6, al-Baqarah/2: 256 dan sebagainya. Dan dalam praktik dapat dibuktikan bahwa yang paling toleran dan tenggang rasa itu adalah umat Islam. Jadi ajakan untuk bersikap toleran seharusnya tidak ditujukan kepada umat Islam, karena mereka sudah mempraktekkan hal itu. Tetapi sebaliknya, sulit dijumpai perlakuan baik itu dinikmati minoritas Muslim dibelahan manapun di dunia ini. Jadi tidak perlu apriori dengan umat Islam. Bukti-bukti nyata dapat disaksikan akhir-akhir ini⁴⁴.

Selain itu, jelas Daud Rasyid, Islam sebagai nama sebuah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad itu telah disebutkan Rasulullah Saw. sendiri di dalam haditsnya, “*Buniya al-Islamu ‘ala Khamsin*” (Islam dibangun atas lima perkara) atau “*Aslim Taslam*” (Masuk Islamlah, niscaya anda selamat). Kata-kata ini tentu saja tidak mungkin diartikan lain dari nama sebuah agama. Apa yang dekehendaki oleh Nurcholish dari makna Islam yang dipahaminya sebagai “sikap pasrah” dan “menyerah pada Tuhan” itu adalah agar semua orang dapat dimasukkan ke dalam pengertian “Islam”, selama dia mengaku pasrah pada Tuhan, apa pun agama formal yang dianutnya. Seorang Kristen yang pasrah kepada Tuhan dapat dikategorikan sebagai “Muslim” menurut definisi Nurcholish itu⁴⁵. Demikian pula seorang Yahudi, Budha, Hindu dan sebagainya, asalkan dia mengaku pasrah. Padahal kata Islam itu sendiri definisinya telah jelas di dalam sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dengan sanad shahih dari Umar Ibn Khattab, tentang kisah datangnya malaikat Jibril menanyakan tentang definisi Islam, Iman, dan Ihsan. Lalu Nabi Saw. menjawab satu persatu. Sabda beliau Saw. “*Islam ialah bahwa anda bersaksi bahwa tiada ilah (tuhan) kecuali Allah dan Muhammad adalah*

⁴³ Daud Rasyid, “Pembantuan” *Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan*, Hlm. 43.

⁴⁴ Daud Rasyid, “Pembantuan” *Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan*, Hlm. 44.

⁴⁵ Daud Rasyid, “Pembantuan” *Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan*, Hlm. 46.

*Rasulullah, dirikan shalat, tunaikan zakat, puasa ramadhan dan tunaikan haji jika anda mampu". Jawab Jibril: "Anda benar..."*⁴⁶.

Jika pandangan Nurcholish yang memaknai Islam hanya sebatas dari makna generiknya itu diterima, maka apa jadinya jika itu diterapkan kepada istilah lainnya. Misalnya, kata Daud Rasyid, kata "shalat" seluruhnya diartikan "doa". Maka setiap orang tidak perlu melaksanakan shalat dan cukup hanya berdoa. Dan tidak perlu membayar "zakat" karena arti zakat secara harfiah adalah tumbuh. Selama usaha mendatangkan keuntungan tidak perlu dizakati. Juga setiap orang yang sudah menahan diri dalam bentuk apa pun, tidak wajib lagi berpuasa, karena telah memenuhi arti "shaum". Mungkin ini sasaran Nurcholish, agar semua orang menganggap sepele dan tidak perlu menjalankan kewajiban-kewajiban syariah lagi. Ini mirip dengan gaya orientalis yang ingin meruntuhkan Islam dengan cara membuat kesamaran-kesamaran (*tasywih*)⁴⁷.

Ahmad Husnan adalah sarjana lain yang secara bersemangat mengkritisi gagasan Nurcholish terutama pandangan Nurcholish tentang makna kalimat tauhid yang diartikannya dengan "tiada tuhan selain Tuhan".

Menurut Ahmad Husnan, terjemahan Nurcholish atas kalimat tauhid sebagai "tiada tuhan selain Tuhan" tidak memiliki dasar yang kuat. Sebab terjemahan Nurcholish itu hanya berdasarkan makna secara etimologi saja, padahal terjemahan yang hanya berdasarkan arti etimologi saja belumlah memadai dan sempurna. Suatu kata itu dapat dipahami secara benar maknanya jika setelah mengartikannya secara etimologi lalu dilanjutkan secara terminologi. Secara etimologi memang ada dua pendapat yang salah satunya kemudian digunakan oleh Nurcholish dalam mengartikan kalimat tauhid. Dua pendapat tersebut adalah:

Pertama, kata Allah adalah *musytaq*. Dinyatakan *musytaq*, karena kata Allah itu ada asal katanya. Bagi para ulama yang berpendirian demikian, mereka mengemukakan beberapa kata yang dikatakan sebagai kata asal. Dari pengertian ini dapat ditangkap bahwa mereka tidak ada kata sepakat tentang asal kata Allah.

Kedua, kata Allah *ghairu musytaq*. Dinyatakan *ghairu musytaq*, karena kata Allah itu asli (tidak ada asal katanya). Ia isim '*alam murtajal*. Maksudnya, kata Allah adalah nama asal bagi Zat Yang Wajib Ada, Yang Maha Suci, Yang Maha Agung dan berhak ma'bud (disembah). Kata Allah tidak dapat

⁴⁶ Daud Rasyid, "Pembinaan" Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan", Hlm. 47-48.

⁴⁷ Daud Rasyid, "Pembinaan" Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan", Hlm. 48..

ditasnyahkan dan dijamakkan. Demikian juga tidak dapat dijadikan *mudhaf*. Hal ini merupakan perbedaan nyata antara kata Allah dan *al ilaa hu*. Karena kata *al ilaa hu* dapat ditasnyahkan, dijamakkan dan dijadikan *mudhaf*⁴⁸.

Menurut Ahmad Husnan, pemahaman secara etimologi saja seperti nampak di atas belum cukup. Sebagai contoh dapat dikemukakan bahwa shalat secara bahasa artinya doa. Tetapi pengertian shalat secara etimologi itu tidak dapat dipegangi begitu saja, sebab masih ada pengertian shalat secara syar'i, yaitu:

Pertama, melakukan perbuatan dan ucapan dengan niat, yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Tindakan yang dilakukan itu, harus menurut ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh nash, dari awal sampai akhir.

Kedua, ucapan seorang Muslim atau malaikat dalam berdoa memintakan rahmat bagi Nabi. Atau pemberian rahmat dan pujian Allah kepada Nabi Muhammad Saw. berdasarkan ayat 56 surat al-Ahzâb/33⁴⁹.

Jadi tidak cukup hanya memahami suatu istilah hanya didasarkan kepada makna etimologinya. Oleh karena itu, menurut Ahmad Husnan, perlu pemahaman secara syar'i dimana kalimat tauhid itu dipahami secara utuh kata demi katanya, sehingga dari pemahaman kata per kata itu akan ditarik pengertian yang ijmal.

1. *La* yaitu huruf *nafi lijinsi*. Artinya *La* yang menunjukkan arti tidak untuk kata jenis yang terletak sesudahnya. Dalam kalimat tersebut adalah *ilaaha* untuk kemudian huruf *la* tersebut, dikatakan *la nafiyyah li jinsi*. Oleh para ulama ahli nahwu, berkaitan dengan perobahan kalimat dikatakan; *la nafiyyah li jinsi* menashabkan isimnya dan merafakkan khabarnya.
2. *Ilaahun* yaitu *isim la nafiyyah*. *Ilaha* kata jenis, artinya Tuhan. Kemutlakannya, meliputi Tuhan Yang Haq, Allah dan tuhan-tuhan yang bathil, selain Allah. Tasniyyah kata *ilahun*; *ilahaani*. Jama'nya; *alihatun*. Di dalam al-Qur'an disebut sebanyak 111 kali dalam bentuk mufrad, 2 kali dalam tasniyyah, 34 kali dalam bentuk jama'. Kata *ilaha* dalam kalimat ini mengandung pengertian umum. Sebab terjadi dalam bentuk *nakirah* dan terletak sesudah *la nafiyyah liljinsi*. Dari pengertian tersebut, maka susunan dari dua lafadz *la ilaha* menunjukkan pengertian bahwa

⁴⁸ Ahmad Husnan, *Jangan Terjemahkan AlQur'an Menurut Visi Injil Dan Orientalis*, cet. ke-1 (Jakarta: Media Dakwah, 1987), Hlm. 12-15.

⁴⁹ Ahmad Husnan, *Jangan Terjemahkan AlQur'an Menurut Visi Injil Dan Orientalis*, Hlm. 16.

Tuhan apa pun dan siapa pun tidak ada. Untuk mengetahui adanya Tuhan di luar bahasan *la ilaha*, ikuti kekecualiannya yang akan disebut sesudah huruf pengecualian *illa*.

3. *Illa* yaitu huruf atau alat *istisna* (pengecualian). Pengecualian yang terjadi sesudah adanya *nafi*, menunjukkan pengertian *hashr* (pembatasan). Dalam hal ini, akan ada pengertian yang dibatasi. Apalagi lafadz *ilaha* yang diterjemahkan Tuhan memiliki pengertian umum karena terjadi dari kata jenis yang terletak sesudah *la nafiyyah*, maka kata *illa* sebagai alat pembatasnya. Kemudian kata yang sesudah itu merupakan pengertian khusus, yang dibatasi dari pengertian yang umum. Dalam hal ini, adalah lafadz *Allah*. Dengan disebutnya lafadz *Allah* sesudah *istisna*, maka berarti sebutan Allah inilah yang dapat keluar dari pengertian *nafi* (tidak). Dengan demikian, berarti Allah-lah satu-satunya yang dapat dinyatakan sebagai Tuhan yang ada. Tentang lafadz Allah dapat diikuti keterangannya sebagai berikut:
4. *Allah* yaitu sebutan atau nama bagi Tuhan Yang Wajib Ada, Maha Suci dan Maha Agung. Lafadz ini tidak dapat dijamakkan dan ditasniyyahkan. Juga tidak dapat dijadikan mudhaf. Kemutlakan lafadz ini, tidak dapat dimutlakkan melainkan hanya untuk Yang Wajib Ada, berhak *ma'bud* Yang Maha Suci dan Maha Agung. Inilah diantara perbedaan kata Allah dan *alilah* yang diartikan Tuhan. Ditinjau dari segi etimologi, para ulama ada yang mengatakan *musytaq* dan ada yang mengatakan *ghairu musytaq*. Ada yang mengatakan kata asalnya, ada yang mengatakan kata asli, *isim 'alam murtajal* adalah Abu Hayan dan Muhammad Ali Shabuni. Sebagaimana yang telah disampaikan dalam bahasan menurut etimologi. Ditinjau dari paham pengertian kalimat, lafadz Allah suatu lafadz yang dikhususkan dari pengertian *ilaha*, yang memiliki pengertian umum bagi pengertian yang dinyatakan tidak ada. Dengan datangnya alat pengecualian, maka memberikan pengertian yang tetap bagi adanya Allah. Sesuai dengan kaidah yang berlaku: "Pengecualian sesudah nafi, memberikan ketetapan akan adanya"⁵⁰.

Berdasarkan pengertian kata demi kata yang terdapat dalam kalimat tauhid sebagaimana diuraikan di atas, maka, menurut Ahmad Husnan, dapat ditarik suatu pengertian secara ijmal bahwa kalimat "tiada tuhan selain Allah" itu mengandung makna: "Tidak ada Tuhan sembarang Tuhan atau

⁵⁰ Ahmad Husnan, *Jangan Terjemahkan Al-Qur'an Menurut Visi Injil Dan Orientalis*, Hlm. 56-59.

tidak ada Tuhan manapun yang benar dan berhak ma'bud (disembah), kecuali Tuhan Allah”⁵¹.

Sekarang bandingkan dengan makna kalimat tauhid yang diberikan oleh Nurcholish, jika Allah diartikan Tuhan. Sehingga kalimat tauhid itu, menurut Ahmad Husnan, akan memiliki beberapa terjemahan sebagai berikut:

- Tidak ada tuhan selain Tuhan
- Tidak ada allah selain Allah
- There is not any god but The God.

Terjemahan seperti ini dinilai Ahmad Husnan sebagai terjemahan yang selain tidak benar, juga memberikan tasykik, membuat kekacauan, membuat kebingungan, mendangkalkan pengertian Islam dan menghancurkan tauhid. Bila mengacu kepada terjemahan menurut Nurcholish tersebut maka akan didapat penjelasan sebagai berikut:

1. Allah artinya sama dengan *ilahun* yaitu Tuhan. Menurutny kata Allah adalah *ma'rifat (definite article)* dari kata *ilahun*. Jadi menurutnya *alif* dan *lam* pada kata Allah bukan asli. Huruf *alif* dan *lam* pada kata Allah dinilai sama dengan *the* dalam bahasa Inggris.
2. Dalam terjemah untuk membedakan antara keduanya itu dibedakan dengan huruf “t” kecil dan “T” besar. Karena Doktor ini menyamakan arti *ilahun* dan Allah yang dalam bahasa Inggris dapat diterjemahkan dengan *god*, maka dalam tiga bahasa dibedakan dengan t, a, dan g kecil buat *ilahun* dan T, A, G besar buat Allah.
3. Antara keduanya dalam bahasa tulisan dibedakan dengan huruf kecil dan besar di awalnya, tetapi dalam bahasa lisan tidak dibedakan. Selain terasa janggal dan aneh juga membingungkan. Keanean dalam terjemahan tersebut selain menggunakan standar terjemah bahasa Inggris “There is not any god but The God”, juga karena mutarjimnya kurang memperhatikan terminologinya⁵².

Terjemahan kalimat tauhid sebagaimana yang dikemukakan oleh Nurcholish seperti nampak di atas, dinyatakan oleh Ahmad Husnan banyak mengandung kelemahan dan kesalahan diantaranya:

1. Terjemahan hanya diperhatikan dari segi etimologinya.
2. *Ilahun* yang ma'rifatnya *al ilahun* dikatakan Allah.

⁵¹ Ahmad Husnan, *Jangan Terjemahkan AlQur'an Menurut Visi Injil Dan Orientalis*, Hlm. 60.

⁵² Ahmad Husnan, *Meluruskan Pemikiran Pakar Muslim*, cet. ke-1 (Surakarta: AL-Husna, 2005), Hlm. 24-25.

3. Allah diartikan Tuhan, padahal Allah sebutan bagi Tuhan Yang Maha Esa.
4. Jadi bukan Allah artinya Tuhan.
5. Kontrol kajian dilakukan dengan bahasa Inggris.
6. Terjemahan *ilah* dan Allah dibedakan dengan “t” kecil dan “T” besar.
7. Dalam bahasa lisan terjemah antara keduanya tidak berbeda.
8. Terjemahan tidak memberikan kejelasan pengertian, tetapi justru membingungkan⁵³.

Sarjana terakhir yang patut disebutkan karena respon kritisnya terhadap gagasan dan pemikiran Nurcholish ialah Nur Khalik Ridwan. Nur Khalik Ridwan secara khusus membidik gagasan Nurcholish tentang pluralisme. Kritikan-kritikan Nur Khalik Ridwan dituangkannya di dalam buku yang ditulisnya dengan judul “Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur.

Gagasan Islam sebagai agama universal yang dikemukakan Nurcholish yang asumsi dasarnya diletakkan pada makna Islam yang diartikan “tunduk dan pasrah kepada Tuhan” dimana makna Islam seperti ini merupakan agama semua para Nabi. Sebagai agama semua para Nabi, Islam universal hanya mengacu kepada variabel “percaya kepada Allah”, “percaya kepada para Nabi dan Kitab Sucinya”, “berbuat kebaikan dan berbuat keadilan” serta “percaya pada hari akhir”. Variabel Islam universal Nurcholish ini disebut di beberapa tempat yang terpisah. Bagi Nur Khalik Ridwan pandangan Nurcholish tentang Islam agama universal itu memang demikian adanya, artinya tidak ada masalah. Tetapi ketika Islam universal ini diberikan beberapa variabel yang telah disebutkan Nurcholish mengandung problem. Yang paling mendasar ialah jika Islam universal itu adalah agama semua umat manusia dan makhluk Tuhan, maka ia bukan hanya agama semua para nabi. Ketika nabi-nabi itu juga diterjemahkan dengan mereka yang biasanya dikenal berjumlah 25 orang, yang hampir semuanya nabi-nabi Israel juga bermasalah. Sebab, semua guru moral adalah para Nabi dalam pengertian yang paling orisinal, pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan kepada umat manusia⁵⁴.

Nur Khalik Ridwan mengasumsikan kepada setiap komunitas diberi peringatan dan kabar gembira oleh Tuhan lewat “guru-guru moral”. Dimana banyak sekali para nabi atau “guru moral” yang tidak dikisahkan oleh al-

⁵³ Ahmad Husnan, *Melunuskan Pemikiran Pakar Muslim*, Hlm. 31.

⁵⁴ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Galang Press, 2002), Hlm. 251-252.

Qur'an yang mengajarkan demikian, ini berarti pernyataan Islam adalah agama universal memang bukan sesuatu yang istimewa. Hanya saja, Islam yang demikian tidak hanya bisa dirujuk kepada Ibrahim, meskipun ia adalah bapak para Nabi (Nabi-nabi Israel keturunan Ishaq dan Nabi keturunan Ismail yang hanya satu, yakni Muhammad). Sebab para guru moral yang mengajarkan kebajikan ada dalam setiap komunitas, bahkan dalam komunitas yang tidak terjangkau oleh nabi-nabi Israel dan nabi keturunan Ismail. Dalam konteks inilah Islam universal yang dimaksudkan oleh Nur Khalik Ridwan, dan dengan begitu berarti berbeda dengan Islam universalnya Nurcholish⁵⁵.

Selanjutnya, kata Nur Khalik Ridwan, beberapa variabel yang disebutkan oleh Nurcholish sebagai bagian keislaman universal seperti percaya kepada Allah, percaya kepada nabi dan kitab-kitab sucinya, percaya pada hari akhir dan berbuat kebajikan, perlu dikritisi ulang. Sebab dari penyebutan variabel yang begitu banyak ini, di tempat yang berbeda dengan variabel yang berbeda pula, akan memberi implikasi luas terhadap konsep Islam universal itu, sebab dari banyak variabel itu sendiri akhirnya menimbulkan kontradiksi di dalamnya. Implikasinya, bahkan apa yang disebut dengan Islam universal itu bisa dan sebenarnya adalah komunalisme dalam bentuknya yang halus, bila tidak dibedakan secara jelas⁵⁶.

Untuk menunjukkan kelemahan pandangan Nurcholish itu Nur Khalik Ridwan misalnya mengkritisi variabel “percaya kepada nabi-nabi dan kitab sucinya”, yang dnilainya memiliki titik hambat konsep keislaman universal. Kelemahan variabel ini antara lain: *Pertama*, tidak semua orang hidup pada masa nabi tertentu dalam pengertian yang 25 itu, bahkan ada satu komunitas yang mendengar nama diantara 25 nabi itu saja belum pernah, misalnya masyarakat-masyarakat *indigenous*. Belum lagi masyarakat-masyarakat yang hidup lebih dahulu dari nabi-nabi yang disebutkan itu. Misalnya begini: Nabi Musa sendiri tidak mendengar Nabi Muhammad, demikian pula Zakariyya, Sulaiman, Ya'qub dan seterusnya, mereka tidak bertemu dengan Nabi Muhammad. Bagaiman mungkin mereka diperintahkan untuk percaya, bertemu dan mendengar namanya saja tidak.

Kedua, diktum alQur'an yang berkaitan dengan percaya kepada para Nabi dan Kitab Sucinya ini, menggunakan term *amana*, bukan dengan kata *aslama*. Sebagai contoh dapat dilihat dari sebuah ayat yang dijadikan rujukan

⁵⁵ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis*, Hlm. 254.

⁵⁶ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis*, Hlm. 254-255.

oleh Nurcholish yang berbunyi, “Mereka orang-orang yang *amana* (beriman kepada Muhammad), orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, barangsiapa diantara mereka *amana* (beriman) kepada Allah, dan hari kemudian, dan melakukan kebajikan, pahala mereka ada pada Tuhan dan mereka tidak perlu khawatir dan bersedih hati.” (QS. al-Baqarah/2: 62) Dalam ayat al-Qur’an ini, kata *amana* yang pertama, merujuk pada percaya kepada Nabi Muhammad, yang berarti mempercayai Muhammad di sini ada dalam konteks term *amana*, bukan *aslama*. Dua hal ini adalah berbeda, meski keduanya saling berhubungan. Iman lebih khusus menyangkut kepercayaan kepada seorang Nabi atau Kitab Sucinya dengan segala yang diajarkannya. Sedangkan Islam menyangkut hal yang lebih umum, universal dan mewadahi terhadap semua ajaran ketundukkan dan pasrah dari semua manusia. Dalam konteks ini, Islam adalah tingkat pertama dalam sebuah keberagaman, sebab setelah itu seseorang adalah beriman kepada masing-masing nabi dan “guru moral” tertentu serta Kitab Sucinya⁵⁷.

Gagasan ahli kitab Nurcholish termasuk yang mendapat catatan kritis oleh Nur Khalik Ridwan, diantaranya bisa disebutkan sebagai berikut: *Pertama*, dalam memperluas makna ahli kitab ini, Nurcholish sama sekali tidak membicarakan misalnya bagaimana agama-agama *indigenous*, dan terhadap kelompok-kelompok sekte yang tidak mengikatkan diri pada agama formal, yang kemudian dikenal oleh para penentangannya dengan “sinkretisme agama”. Tampaknya, apa yang disebut ahli kitab ini juga masih terpaku dalam agama-agama formal, meskipun sudah ada perluasan selain agama Yahudi dan Nashrani. Padahal Nurcholish mengatakan bahwa “Allah membangkitkan untuk setiap umat seorang Rasul atau guru moral”. Dengan sendirinya, ketika semua komunitas diutus seorang guru moral, ia memiliki kitab sucinya sendiri atau ujaran-ujaran moral yang diabadikan pengikutnya. Dengan sendirinya kelompok-kelompok yang disebut sinkretis pun memiliki ajaran-ajaran moral yang ditulis dari gurunya, sebagaimana juga di agama-agama lain. Tetapi, karena Nurcholish sendiri tidak mengakui adanya bentuk sinkretisme, dengan sendirinya ahli kitab hanyalah terbatas pada mereka yang memiliki kitab suci di agama-agama formal.

Kedua, dalam memberikan gagasan ahli kitab ini dan diperluas cakupannya itu, yang sebenarnya masih terbatas, Nurcholish sama sekali tidak memberikan pembahasan yang bisa mengeksplorasi konskuensi hukum dari ahli kitab. Misalnya, bagaimana hak dan kewajibannya itu yang oleh kalangan

⁵⁷ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis*, Hlm. 255-260.

sektarianis dan komunalis Islam dicoba untuk ditiadakan. Hak-hak itu absah menikah dengan orang Islam, dan seterusnya. Nurcholish hanya memberikan satu hak yang disebutnya harus dijamin keamanannya⁵⁸.

Sedangkan terhadap gagasan Nurcholish tentang sekularisasi dan modernisasi, Nur Khalik Ridwan menkritisnya bukan dari aspek substansi pemikirannya tetapi dari aspek latar belakang atau motivasi keluarnya gagasan Nurcholish tentang hal-hal tersebut. Menurut penilaian Nur Khalik Ridwan, bahwa gagasan sekularisasi dan modernisasi yang dikemukakan oleh Nurcholish itu hanya merupakan upaya menarik simpati rezim. Dimana tujuannya mengarah kepada dua: *Pertama*, agar komunitas Islam Borjuis bisa memaknai dunia dan terlibat dalam pembangunan yang selama ini mereka mengalami kepahitan politik akibat sikap radikal simbolik Islamnya sehingga menempatkannya *vis a vis* negara; dan *kedua*, agar rezim yang berkuasa melihat dan bersimpati bahwa sudah ada pandangan baru di kalangan Islam Borjuis tentang wacana modernisasi, sekularisasi, rasionalisasi, dan apa yang dilakukan negara atau rezim dianggap sudah bukan lagi sebagai hal yang tidak Qur'ani, tidak Islami dan tidak bertuhan⁵⁹.

Demikian pula dengan gagasan “Islam Yes, Partai Islam No” yang dikemukakan oleh Nurcholish dianggap oleh Nur Khalik Ridwan hanya sebagai upaya bersimbiosis dengan kekuasaan rezim. Setidaknya ada dua hal, menurut Nur Khalik Ridwan, yang dapat dilihat dari gagasan Nurcholish ini. yaitu⁶⁰:

Pertama, gagasan ini mendekonstruksi terhadap pandangan-pandangan konservatif, eksklusif dan simbolik komunitas Islam Borjuis yang memaknai simbol Islam, partai Islam dan negara Islam sebagai bagian dari Islam itu sendiri secara sakral. Sebagai bentuk dekontruksi, maka gagasan ini mencoba untuk keluar dari lingkaran sempit pandangan Islam Borjuis yang telah menempatkannya sebagai musuh dari negara Pancasila sebagaimana yang telah disebutkan di atas, dan dalam batas-batas tertentu kesan “pembangkangan” yang laten terhadap bangunan negara yang telah disepakati. Gagasan ini ingin keluar dari ketegangan-ketegangan antara komunitas Islam Borjuis dan negara menuju konvergensi mutual yang menguntungkan bersama.

Kedua, gagasan ini muncul bersamaan dengan keinginan rezim Soeharto untuk menyederhanakan partai-partai yang berbasiskan ideologi

⁵⁸ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis*, Hlm.274- 282.

⁵⁹ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis*, Hlm. 338.

⁶⁰ Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis*, Hlm. 341-343.

agama dan ideologi lain ke arah tiga partai: Golkar, PPP dan PDI; juga gagasan ini bersamaan dengan keinginan rezim untuk mengganti asas partai berdasarkan agama dan ideologi tertentu dengan asas tunggal Pancasila. Dilihat dari konteks ini, maka gagasan Nurcholish sebagai bentuk dari agregasi kepentingan pada dasarnya menyuarakan kepentingan komunitas Islam Borjuis yang berbeda dari sebelumnya. Sama seperti masalah modernisasi, rasionalisasi dan sekularisasi, gagasan “Islam Yes, Partai Islam No” ini, juga untuk menegaskan bahwa sudah terjadi pergeseran yang harus dilihat rezim. Setidak-tidaknya di kalangan muda Islam Borjuis telah berubah, dari wacana simbolik negara Islam, partai Islam dan hal-hal simbolik lain menuju politik yang substansial dan bahkan sekuler.

Dua konteks itu, tujuannya juga dua hal pula: *Pertama*, untuk melibatkan Islam Borjuis dalam proses politik yang waktu itu mereka masih terlihat eksklusif, simbolik dan “kolot” serta terus marjinal dan dianggap pembangkang dalam wadah negara Pancasila; *Kedua*, dan untuk mencari simbiosisme legitimasi memperoleh kekuasaan dari rezim Soeharto di tengah keinginan rezim untuk membentuk paradigma penyederhanaan partai dan penyelarasan asas tunggal.

BAB VI

PENGARUH PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID TERHADAP ISLAM LIBERAL INDONESIA

A. Corak Pemikiran Nurcholish Madjid

Sebelum menguraikan keberpengaruhan pemikiran Nurcholish Madjid terhadap pemikiran liberal Islam Indonesia, maka terlebih dahulu harus diperjelas warna atau bentuk pemikiran Nurcholish itu apa? Apakah memang benar seperti yang selama ini sudah dilekatkan oleh masyarakat atau beberapa sarjana bahwa pemikiran Nurcholish itu liberal, atau paling tidak neo-modernisme sebagaimana yang dikemukakan oleh Fachry Ali dan Bahtiar Effendi di dalam bukunya “Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru”, dan Greg Barton dalam bukunya “The Emergence Of Neo-Modernisme: A Progressive, Liberal Movement Of Islamic Thought In Indonesia” yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid”?.

Fachry Ali dan Bahtiar Effendi memasukkan Nurcholish Madjid sebagai pemikir atau tokoh neo-modernisme Indonesia bersama dengan Abdurrahman Wahid. Dengan argumen bahwa neo-modernisme merupakan salah satu bentuk pemikiran yang berusaha menggabungkan dua semangat, modernisme dan tradisionalisme. Dimana neo-modernisme berbeda dengan pola pemikiran lainnya, karena neo-modernisme berusaha untuk mengakomodasikan ide-ide modernis yang paling maju sekalipun dengan ide-ide tradisional. Nurcholish dimasukkan ke dalam pola ini dikarenakan di dalam dirinya tertanam unsur tradisional dan modernis sekaligus. Nurcholish di satu pihak, mengalami pendidikan pesantren di masa kanak-kanak, dalam kubu tradisional. Tetapi dalam masa remajanya, ia disekolahkan di Pesantren Gontor, sebuah pesantren “modern”. Ketika

mahasiswa, ia menjadi anggot Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), suatu organisasi mahasiswa yang independen, tetapi relatif berafiliasi pada pola pemikiran modernis. Bahkan kemudian, selama dua periode berturut-turut, ia terpilih menjadi ketua umum Pengurus Besar (PB) HMI yaitu antara tahun 1966-1969 dan 1969-1971. Untuk selanjutnya, ia menempuh pendidikan filsafat Islam di Chicago, Amerika Serikat¹.

Tidak berbeda jauh dengan Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, Greg Barton yang diakui sendiri banyak meminjam pandangan Fachry Ali dan Bahtiar Effendi dalam menelaah pemikiran pembaruan di Indonesia, dan juga sesuai dengan penjelasan R. William Liddle tentang perkembangan pemikiran Islam Indonesia yang sama sekali baru yang disebutnya dengan nama substansialis. Kelompok yang disebut substansionalis oleh R. William Liddle itu menurut Greg Barton sama dengan kelompok yang ia sebut dengan neo-modernisme. Bedanya hanya pada satu hal saja, yaitu bahwa neo-modernisme mengacu pada kelompok sarjana yang memiliki keahlian Tradisionalis dan Modernis sekaligus. Sedangkan gagasan-gagasan kunci lainnya tentang pemikiran pembaruan Islam di Indonesia sama seperti gagasan kunci lainnya yang disebutkan R. William Liddle, yaitu:

1. Hal paling utama dan mendasar bahwa substansi keimanan dan praktik adalah lebih penting daripada bentuk.
2. Pesan al-Qur'an dan Hadits, walau abadi esensinya dan universal artinya, dapat ditafsir kembali oleh setiap generasi Muslim sesuai dengan situasi masanya.
3. Karena mustahil bagi siapa pun untuk mendapat kepastian dalam memahami kehendak dan suruhan Tuhan, umat Muslim harus toleran terhadap sesamanya dan terhadap non-Muslim.
4. Muslim substansialis menerima pemerintahan yang ada sekarang sebagai bentuk final dari negara bangsa Indonesia².

Namun kesimpulan Greg Barton ini dinilai kurang tepat oleh Azyumardi Azra, sebab, jika pengkatagorian neo-modernisme didasarkan pada pemaduan antara keilmuan Islam klasik dengan metode analisis Barat, maka Djohan Efendi dan Ahmad Wahib tidak dapat dimasukkan ke dalam neo-modernisme, karena Djohan Efendi dan Ahmad Wahib tidak memiliki akar-akar tradisi Islam klasik. Bahkan lebih dari itu, bagi Azyumardi Azra, Nurcholish Madjid sendiri, tidak lagi tepat dimasukkan ke dalam Neo-Modernisme, bila melihat pergeseran pikiran-pikirannya sepulang dari

¹ Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan baru Islam*, Hlm. 175-176.

² Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernisme*, Hlm. 34.

Chicago, tapi lebih tepat disebut neo-Tradisionalis.³ Pergeseran ini nampak jelas bila didekati secara mendalam, karena gerakan pembaharuan yang terjadi sejak tahun tujuh puluhan memiliki komitmen yang cukup kuat untuk melestarikan ‘tradisi’ (*turats*) dalam suatu bingkai analisis yang kritis dan sistematis. *Turats* dalam prespektif gerakan pembaharuan pemikiran ini menempati posisi dan peran penting untuk membentuk masa depan umat Islam khususnya, dan bangsa Indonesia umumnya⁴.

Namun demikian, Azyumardi Azra sepakat dengan pandangan Greg Barton yang menyatakan bahwa gerakan pemikiran intelektual Islam yang berkembang akhir-akhir ini berbeda dengan pembaharuan sebelumnya dalam konsepsi dan aplikasi ide-idenya yang direpresentasikan melalui pendekatan yang baru. Gerakan pemikiran baru ini, menghadirkan usaha yang *genuine* dengan jalan menggabungkan ideal-ideal liberal dan progresif dengan kepercayaan keagamaan yang mendalam⁵. Jadi, menurut Azyumardi Azra, sekalipun gerakan pemikiran intelektual ini harus disebut sebagai neo-modernisme, tetapi yang dimaksud neo-modernisme di sini lebih bersifat neo-tradisionalis karena pada kenyataannya bahwa gerakan intelektual ini lebih menekankan signifikansi warisan pemikiran Islam ketimbang modernisme itu sendiri⁶.

Kesimpulan Azyumardi Azra tentang pemikiran Nurcholish yang bercorak neo-tradisionalis lebih kuat untuk diterima dibandingkan pandangan yang lainnya. Sebab Nurcholish sendiri secara terbuka dan terang-terangan menyatakan bahwa dirinya tertarik terhadap pemikiran Ibn Taimiyah yang dianggapnya sebagai tokoh yang berjasa terhadap gerakan pembaharuan Islam zaman modern, baik yang fundamentalistik maupun yang liberalistik. Bagi Nurcholish Ibnu Taimiyah merupakan intelektual besar yang nampaknya tidak banyak dipahami, padahal intelektualismenya itu baik sekali jika dicontoh dan dikembangkan lebih lanjut.

“...Saya tertarik kepada Ibn Taimiyah karena peranannya yang penting dipandang sebagai leluhur doktrinal bagi banyak sekali gerakan-gerakan pembaruan Islam zaman modern, baik yang fundamentalistik maupun yang liberalistik. Kritikya terhadap Kalam

³ Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani*, Hlm. 155-157.

⁴ Azyumardi Azra, “Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia”, Hlm. x.

⁵ Azyumardi Azra, “Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia”, Hlm. ix.

⁶ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, Hlm. xi.

dan Falsafah dilakukan dengan kompetensi yang amat mengesankan, karena ia benar-benar menguasai disiplin keilmuan Islam yang Hellenistik itu. Ia adalah seorang tokoh dalam sejarah pemikiran Islam yang terakhir secara kompeten membendung *Hellenisme*, meskipun pemahamannya sendiri tentang metode *qiyas* tetap bersifat Aristotelian. Ibn Taimiyah adalah seorang intelektual besar yang nampaknya tidak banyak dipahami, padahal intelektualismenya itu baik sekali jika dicontoh dan dikembangkan lebih lanjut⁷.

Karena kekaguman dan ketertarikannya yang demikian tinggi terhadap tokoh Ibnu Taimiyah ini, maka tidak mengherankan bila Nurcholish menyarankan kepada umat Islam agar mewarisi dan mengembangkan tradisi intelektualnya itu. Dengan mewarisi dan mengembangkan tradisi intelektual Ibnu Taimiyah, diharapkan akan banyak diketemukan jalan keluar dari berbagai kemacetan pemikiran zaman sekarang ini. Dan yang jelas, bahwa jalan keluar itu menurut Nurcholish dengan mengikuti tradisi intelektual Ibnu Taimiyah akan memiliki keontetikan yang tinggi sekalipun umat Islam harus berpartisipasi di dalam kehidupan modern dan tanpa harus merasa ada hambatan doktrinal. Sebab modernisme yang dihasilkan akan merupakan suatu *genius* agama Islam sendiri.

Saya berkeyakinan bahwa jika umat Islam, khususnya mereka yang merasa menganut atau diilhami oleh pikiran-pikiran Ibnu Taimiyah, mewarisi dan mengembangkan tradisi intelektualnya itu, dapat diharap akan banyak diketemukan jalan keluar dari berbagai kemacetan pemikiran zaman sekarang ini. Jalan keluar itu, dari berbagai segi, akan memiliki tingkat keontetikan yang tinggi, yang bakal membawa umat Islam memasuki abad modern dan berpartisipasi di dalamnya secara mantap tanpa banyak halangan doktrinal. Sebab modernisme yang dihasilkannya akan merupakan suatu *genius* agama Islam sendiri, yang pendekatannya bersifat menyeluruh dan prinsipal, tanpa harus memberi konsesi parsial dan *ad hoc* kepada desakan-desakan luar. Inilah segi yang mendorong saya menjadikan Ibnu Taimiyah sebagai sasaran kajian saya⁸.

Berdasarkan pengakuan Nurcholish sendiri sebagaimana di atas, maka benarlah jika sekalipun tidak persis sama seperti Ibnu Taimiyah yang di dalam wacana pemikiran keislaman dipandang sebagai tradisional atau

⁷ Agus Edi Santoso (peny.), *Tidak Ada Negara Islam*. Hlm. 13.

⁸ Agus Edi Santoso (peny.), *Tidak Ada Negara Islam*, Hlm. 13.

berhaluan salafi sebagai pengikut manhaj Ibnu Hanbali, yang menggunakan semboyan kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi, Nurcholish pun yang lebih tepat disebut neo-tardisionalis sebagaimana pendapat Azyumardi Azra seolah menerima dan melanjutkan semboyan kaum tradisional tersebut. Ketika bicara tentang inovasi pemikiran atau tajdid (pembaruan), Nurcholish berpandangan bahwa Allah melarang inovasi yang menyangkut masalah ibadah, karena memang menyangkut masalah ibadah murni harus ditempuh dengan seketat dan sebersih mungkin, dilakukan hanya menurut Kitab dan Sunnah tidak boleh ditambah atau dikurangi. Tapi, sebaliknya, dalam masalah bukan ibadah bukan hanya dibolehkan malah dianjurkan untuk melakukan inovasi. Sesuai dengan kaidah bahwa suatu perkara di luar ibadah pada dasarnya diperkenankan (halal) untuk dijalankan, kecuali ada bukti larangan dari sumber agama (Kitab dan Sunnah). Karena itu tidak dibenarkan melarang sesuatu yang dibolehkan Allah, sebagaimana, dengan sendirinya, tidak dibenarkan membolehkan sesuatu yang dilarang Allah⁹.

Berdasarkan semangat semboyan kaum tradisional inilah kemudian Nurcholish membuat garis-garis besar agenda tajdid, dari gagasannya tentang agenda tajdid ini nampak semakin jelas bahwa Nurcholish melanjutkan dan mengembangkan semangat tradisionalismenya Ibnu Taimiyah. Garis besar agenda itu kira-kira demikian:

Kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Ini adalah dalil klasik para Pembaharu sejak masa Ibnu Taimiyah mengumandangkan dengan lantang tujuh abad yang lalu. Seruan ini mengisyaratkan penegasan bahwa agama yang benar ialah hanya yang ada dalam, atau sesuai dengan, ajaran Kitab dan Sunnah. Maka dalil itu juga membawa akibat program untuk memberantas *bid'ah*, yaitu sesuatu yang sebenarnya bukan agama tapi dianggap agama.

Mempertegas dengan jelas mana perkara yang benar-benar agama, dan mana pula yang sesungguhnya aspek kultural dari agama. Persoalan mutlak-nisbi yang telah dibahas di atas ada dalam kaitan dengan hal ini.

Menggunakan sejarah sebagai sumber ilmu pengetahuan. Sehingga setiap penemuan dari orang-orang terdahulu menjadi dasar untuk melanjutkan dan mengembangkan lebih maju. Belajar dari sejarah ini merupakan perintah langsung dari Allah untuk memperhatikan

⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 60-61.

Sunnatullah. Termasuk di sini ialah keharusan mempelajari secukupnya warisan kekayaan intelektual Islam¹⁰.

Malah seruan Nurcholish untuk menggunakan metode kaum salafi secara terang-terangan dikemukakannya ketika ia bicara tentang kedudukan wanita dalam Islam. Nurcholish mengatakan bahwa usaha mendapatkan gambaran ajaran Islam berkenaan dengan kedudukan wanita yang asli atau sebenarnya, menurut Nurcholish, perlu menggunakan atau mengikuti agenda kaum salafi, salah satu cara yang baik untuk memahami apa sebenarnya yang diajarkan Islam tentang wanita, seperti juga tentang hal-hal lain, ialah kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Ini bukanlah semata-mata menuruti dorongan skripturalis, melainkan dalam hal agama, lebih-lebih lagi bagi Islam, pengorientasian pandangan keagamaan kembali kepada sumber-sumber suci mutlak diperlukan untuk dapat mengukur seberapa jauh perjalanan sejarah suatu pandangan telah atau tidak menyimpang dari hulunya yang murni. Situasi dilematis dalam memandang dan menilai sejarah memang dapat menjadi sumber banyak kesulitan: di satu pihak, sejarah harus dilihat sebagai wujud nyata dalam konteks ruang dan waktu berbagai usaha melaksanakan ajaran agama, di pihak lain, interaksi dinamis antara nilai-nilai normatif dengan tuntutan ruang dan waktu sedemikian rupa mewarnai setiap usaha melaksanakannya, sehingga acapkali sulit dibedakan mana yang *perennial* dan mana pula yang *temporer*. Namun demikian, lanjut Nurcholish, meskipun kembali kepada sumber-sumber suci melibatkan penafsiran tidak sepenuhnya dapat dilakukan secara subyektif, dengan mengabaikan makna literer obyektif kebahasaan teks-teks itu. Kecuali kita memperlakukan setiap ekspresi literer teks-teks suci sebagai metafor belaka (yaitu suatu pemahaman yang menekankan makna teks sebagai tamsil-ibarat saja dengan mengingkari makna harfiahnya—hal mana sulit dicek kebenaran obyektifnya), maka bunyi teks itu menurut apa adanya akan tetap mempunyai fungsi pengawasan terhadap pemahaman-pemahaman yang ada¹¹.

Dari pandangan di atas Nurcholish bukan hanya menyarankan menggunakan metode salafi yaitu kembali kepada al-Qur'an dan Hadits, tetapi juga memberikan batasan sebuah penafsiran atas teks suci tidak boleh mengabaikan sama sekali bunyi literer teks suci tersebut, karena pengabaian terhadap bunyi teks dalam sebuah pemahaman atas teks suci akan benar-

¹⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 63.

¹¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 241-242. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2557-2558.

benar bersifat subyektif dan itu artinya pemahamannya bersifat semanya atau arbitrair.

Dari apa yang sudah dikemukakan di atas maka sudah sedemikian jelas bahwa sekalipun tidak dapat dikategorikan sebagai tradisionalisme sebagaimana yang dilekatkan kepada tokoh yang disanjung Nurcholish sendiri, Ibnu Taimiyah, tetapi karena sifat pemikirannya yang berupaya mensintesis tradisi dan modernisme, dimana tradisi sebagai nilai acuannya dan diutamakan daripada modernitas, maka pemikiran Nurcholish lebih tepat dikategorikan sebagai neo-tradisionalis. Walaupun sebenarnya, pemikiran Ibnu Taimiyah pun bila dilihat dari pandangan tradisionalis sebelum masa Ibnu Taimiyah sendiri, katakan diukur dari pandangan tradisionalismenya Ibnu Hanbali, jelas pandangan Ibnu Taimiyah juga terkatagorikan neo-tradisionalisme. Sebab pandangan-pandangan Ibnu Taimiyah sudah menyesuaikan tradisi dengan kontek zaman dimana ia hidup, yang sudah tentu konteks kehidupan di masa Ibnu Taimiyah berbeda dengan kontek kehidupan di masa Ibnu Hanbali. Jadi, bila dibandingkan dengan pemikiran Ibnu Hanbali, maka pemikiran Ibnu Taimiyah itu termasuk neo-tradisionalisme.

Penetapan neo-tradisionalisme bagi corak pemikiran Nurcholish ini bukan hanya didukung oleh pandangan-pandangan Nurcholish yang sejalan dan malah mengaku sendiri bermaksud melanjutkan serta mengembangkan tradisionalismenya Ibnu Taimiyah, atau menganjurkan metode salafi dalam menggali ajaran asli agama Islam, tetapi di dalam banyak hal dari pemikiran-pemikirannya juga menunjukkan kesan ketradisionalisme Nurcholish, atau malah pemikiran Nurcholish dalam banyak hal itu lebih terkesan sebagai seorang konservatifis bukan sekedar tradisionalis tenimbang seorang neo-modernis apalagi seorang liberalis. Terlebih pemikiran Nurcholish yang terkesan konservatif itu memang menyangkut hal-hal yang sangat fundamental bagi umat Islam yang biasanya bagi mayoritas umat Islam tidak akan berani memahaminya keluar dari pakem yang berlaku sebagai nilai ortodoksi Islam. Misalnya menyangkut nilai kewahyuan al-Qur'an serta keotentikannya yang terjaga dari sejak diturunkan hingga akhir zaman dan tentang kepamungkasannya kenabian Muhammad Saw.

Pandangan Nurcholish tentang Kitab Suci al-Qur'an misalnya secara konservatif tidak berbeda dengan pandangan kaum Muslimin secara umum yang ada di muka bumi ini. Sama seperti pandangan kaum Muslimin lainnya, Nurcholish tidak meragukan keaslian dan keabsahan al-Qur'an sebagai kitab suci, dan begitu juga sama seperti kaum Muslimin secara umum lainnya, al-

Qur'an diyakini Nurcholish sebagai pegangan hidup terakhir dari yang diwahyukan Allah kepada umat manusia melalui perantaraan Nabi Muhammad Saw. sebagai penutup para Nabi dan Rasul itu. Karena berperan sebagai Kitab Suci penutup yang diwahyukan Tuhan kepada umat manusia, maka konsekuensi logisnya, keutuhan dan keabsahan al-Qur'an dijaga langsung oleh Allah sendiri, "*Sungguh Kami telah menurunkan peringatan (al-Qur'an), dan Kamilah yang menjaganya*" (QS. al-Hijr/15: 9). Jika keutuhan dan keabsahan al-Qur'an tidak dijamin Allah, tegas Nurcholish, sehingga kitab suci itu dibiarkan mengalami kemungkinan perubahan, maka klaimnya sebagai wahyu penutup menjadi rapuh, dan fungsinya sebagai pegangan hidup umat manusia sampai akhir zaman menjadi goyah¹².

Penegasan janji Tuhan yang bersifat normatif-doktrinal atas penjagaan akan keotentikan al-Qur'an dari pertama kali diwahyukan hingga berakhirnya kehidupan alam semesta sebagaimana yang disebutkan dalam ayat al-Qur'an di atas, menurut Nurcholish, mendapat pembuktiannya secara historis dan empiris. Secara kenyataan lahiriah, al-Qur'an memang tampil kepada umat manusia sedemikian rupa sehingga benar-benar memenuhi janji Tuhan bahwa kitab suci itu akan terpelihara dari kemungkinan perubahan. Di seluruh dunia Islam tidak satu pun kitab suci al-Qur'an yang diterbitkan berbeda dari yang lain, biar pun hanya satu kata. Dan setiap kali ada kejadian penulisan al-Qur'an yang menyalahi pedoman yang benar, tentu akan segera diketahui dan dikoreksi¹³.

Pandangan Nurcholish tentang al-Qur'an ini demikian konservatif dan bahkan ortodoks tidak seperti kaum modernis atau apalagi kaum liberalis. Malah Nurcholish pun percaya bahwa firman Allah itu bukan hanya berupa maknanya saja yang diterima oleh Rasulullah tetapi juga redaksinya yang memang menggunakan bahasa Arab. Kesimpulan demikian dapat ditarik dari pernyataannya berikut:

Bila mengacu pada penjelasan al-Qur'an sendiri, al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab. Tetapi walaupun diturunkan dengan medium Bahasa Arab, makna atau nilai al-Qur'an adalah tetap universal. Sebab, menurut Nurcholish, penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an lebih bersifat teknis penyampaian pesan daripada masalah nilai. Penggunaan bahasa Arab untuk al-Qur'an adalah wujud khusus dari ketentuan umum bahwa Allah tidak mengutus seorang rasul pun kecuali dengan bahasa

¹² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 3.

¹³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 3.

kaumnya, yaitu masyarakat yang menjadi *audience* langsung seruan rasul itu dalam menjalankan misinya, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qur'an sendiri, "Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia Kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia Kehendaki. Dia Yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana." (QS. Ibrahim/14: 4). Dalam hal wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. kaumnya itu ialah masyarakat Arab, khususnya masyarakat Makkah dan sekitar, sehingga bahasa al-Qur'an pun sesungguhnya adalah bahasa Arab dialek penduduk Makkah dan sekitarnya¹⁴.

Karena demikian sakralnya al-Qur'an di mata Nurcholish, dimana baik secara makna maupun redaksinya dipercaya berasal dari wahyu Tuhan dan keotentikanya akan terjaga sampai musnahnya alam semesta, maka ia membenarkan pandangan para ulama yang menegaskan bahwa al-Qur'an itulah imam kita, pembimbing kita, dan penuntun kita menempuh hidup yang benar¹⁵.

Ketika bicara tentang kedudukan wanita dalam ajaran Islam pun Nurcholish menunjukkan sikap seorang tradisionalisnya tenimbang sebagai seorang neo-modernisme apalagi seorang liberalis. Nurcholish, alih-alih mendukung sikap dan pandangan umat Islam yang menirukan jejak orang Barat dalam mempertanyakan dan memperjuangkan hak-hak kaum wanita, malah menyayangkan sikap orang yang menggunakan cara pandang orang Barat tersebut dalam menilai ajaran Islam tentang wanita:

Maka, seolah-olah menirukan jejak orang-orang Barat, di kalangan umat Islam juga tampil gerakan pembelaan wanita, biasa disebut feminisme. Tampilnya gerakan itu di Barat adalah khas budaya Barat, dalam arti merupakan reaksi wajar terhadap wanita di sana yang dirasakan banyak melecehkan kaum wanita. Sayangnya, cara pandang orang Barat itu kemudian digunakan pula dalam melihat masyarakat Islam, tanpa memperhatikan apa sesungguhnya ajaran Islam itu sendiri tentang wanita, dan apa pula lingkungan sejarah dan budaya yang membentuknya sehingga wanita Islam, di dunia Islam secara keseluruhan (artinya, tidak di tempat, negara atau masyarakat Muslim tertentu), tampil seperti keadaan mereka sekarang ini. Sudah

¹⁴ Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm. 176.

¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 246-247.

disebutkan, mustahil membantah bahwa di sebagian dunia Islam keadaan dan kedudukan wanita jauh dari yang diharapkan. Tetapi membuat generalisasi berdasarkan situasi khusus itu sehingga dikatakan bahwa Islam memang membuat posisi wanita di bawah standar kemanusiaan yang adil (dan beradab) adalah keliru. Sama halnya dengan generalisasi tentang masyarakat Barat sebagai masyarakat amoral, hanya karena melihat tingkah laku para turis di pantai-pantai, atau berdasarkan apa yang ditampakkan pada media umum, khususnya film dan televisi¹⁶.

Oleh karena meniru cara pandang Barat dalam mengungkap ajaran Islam tentang wanita dipandang hal yang tidak tepat, maka Nurcholish menganjurkan agar menggunakan atau mengikuti agenda kaum salafi, salah satu cara yang baik untuk memahami apa sebenarnya yang diajarkan Islam tentang wanita, seperti juga tentang hal-hal lain, ialah kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Bagi Nurcholish, kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi ini bukanlah semata-mata menuruti dorongan skripturalis, melainkan dalam hal agama, lebih-lebih lagi bagi Islam, pengorientasian pandangan keagamaan kembali kepada sumber-sumber suci mutlak diperlukan untuk dapat mengukur seberapa jauh perjalanan sejarah suatu pandangan telah atau tidak menyimpang dari hulunya yang murni¹⁷.

Apakah seruan dan ajakan Nurcholish agar kembali kepada al-Qur'an dan Hadits itu hanya sekedar ajakan tanpa ada tindakan nyata dari diri Nurcholish sendiri. Bahwa kesan ini akan hilang jika pandangan-pandangan Nurcholish benar-benar ditelaah secara komprehensif dan mendalam bukan sekedar hanya berdasarkan potongan-potongan pemikiran-pemikirannya tentang tema tertentu saja. Sepanjang yang penulis baca bahwa Nurcholish selalu, paling tidak, menggunakan atau mengembalikan kepada ayat-ayat al-Qur'an dalam membangun pandangannya, terlepas apakah penjelasan atau penafsiran Nurcholish atas ayat yang digunakannya itu disepakati atau tidak, namun yang jelas bahwa Nurcholish tidak pernah beranjak dalam membangun pandangannya tanpa mengutip ayat al-Qur'an jika dijumpai keterangan haditsnya maka dia pun akan menyebutkan haditsnya.

Seperti, misalnya, ketika Nurcholish menjelaskan peran dan fungsi pembebasan dan pengangkatan derajat kaum wanita di saat tradisi masyarakat saat al-Qur'an diturunkan bersifat merendahkan dan membelenggu kaum

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 236.

¹⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 241.

wanita. Dengan diawali memaparkan hasil kajian yang dilakukan Zainab al-Ma'adi dalam bukunya yang berjudul *al-Mar'ah bayn al-Tsaqaafi wa al-Qudsi* (Wanita antara yang Kultural dan Sakral) yang sampai pada kesimpulan asas bahwa seluruh ide tentang wanita dalam al-Qur'an dimaksudkan untuk menjunjung tinggi martabat wanita dan mempersamakan hak dan kewajibannya dengan pria melalui proses pembebasannya dari kungkungan adat dan kebudayaan serta kelembagaan sosial Arab Jahiliyah. Proses pembebasan itu dapat dikenal dengan jelas dari beberapa isu dalam Kitab Suci yang menyangkut pengecaman dan pengutukan atas praktik-praktik Arab Jahiliyah berkenaan dengan wanita¹⁸:

1. Masalah *wad'u albanat* (pembunuhan bayi perempuan). Praktik yang amat keji ini timbul pada orang-orang Jahiliyah karena pandangan mereka yang amat rendah kepada kaum wanita, sehingga lahirnya seorang bayi perempuan dianggap akan membawa beban aib kepada keluarga. Kitab Suci mengutuknya melalui firman dalam surah al-Takwîr/81: 8-9. Berupa gambaran tentang pertanggungjawaban yang amat besar pada hari kiamat, dan dalam surah an-Nahl/16: 58-59, berupa gambaran dalam nada kutukan tentang sikap orang Arab Jahiliyah yang merasa tercela karena lahirnya jabang bayi perempuan.
2. Masalah *al'adl*, yaitu adat menghalangi atau melarang wanita dari nikah setelah talak, sengaja untuk mempersulit hidupnya. Larangan ini ada dalam surah al-Baqarah/2: 32, yang terjemahannya demikian: “Dan jika kamu menalak wanita, kemudian telah tiba saat (*'iddah*) mereka, maka janganlah kamu menghalangi mereka untuk nikah dengan (*calon-calon*) suami mereka jika terdapat saling suka antara mereka dengan cara yang baik. demikianlah dinasihatkan kepada orang dari kalangan kamu yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, dan itulah yang lebih suci bagi kamu serta lebih bersih. Allah mengetahui, dan kamu tidak mengetahui.”
3. Masalah *al-qisamah*, suatu kebiasaan buruk yang cukup aneh di kalangan orang Arab Jahiliyah berupa larangan kepada kaum perempuan dalam keadaan tertentu untuk meminum susu binatang seperti kambing, unta, dan lain-lain, sementara kaum pria diperbolehkan. Penyebutan disertai pengutukan tentang kebiasaan ini ada dalam al-Qur'an surah al-An'âm/6: 139, yang terjemahannya adalah demikian: “Mereka (*orang-orang Arab Jahiliyah*) berkata: ‘Apa yang ada dalam perut ternak ini melulu

¹⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 243-244. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2559-2561.

hanya untuk kaum pria kita, dan terlarang untuk istri-istri kita.' Tetapi kalau (bayi binatang itu) mati, maka mereka (pria-perempuan) sama-sama mendapat bagian. Dia Allah akan mengganjar (dengan azab) pandangan mereka itu, dan sesungguhnya Dia Maha Bijak dan Maha Tahu."

4. Masalah *al-zhihar*, suatu kebiasaan buruk yang juga cukup aneh pada orang Arab Jahiliyah berupa pernyataan seorang lelaki kepada istrinya bahwa istrinya baginya seperti punggung (*zhahr*) ibunya, sehingga terlarang bagi mereka untuk melakukan hubungan suami-istri, sehingga terlarang bagi mereka untuk melakukan hubungan suami istri, sebagaimana terlarangnya orang untuk berbuat hal serupa itu kepada ibunya sendiri. Kutukan terhadap praktik aneh yang menyiksa perempuan ini ada dalam surah al-Mujâdalah/58: 1-3.
5. Masalah *al-ila'*, yaitu kebiasaan sumpah seorang suami untuk tidak bergaul dengan istrinya, sebagai hukuman kepadanya. Pada orang Arab Jahiliyah, sumpah itu tanpa batas waktu tertentu, dan dapat berlangsung sampai setahun atau dua tahun. Kitab Suci membolehkan sumpah serupa itu jika memang diperlukan, tapi hanya sampai batas waktu empat bulan, atau talak. Sumpah tidak bergaul dengan istri lebih dari empat bulan tanpa menceraikannya adalah tindakan penyiksaan dan perendahan derajat kaum perempuan. Larangan atas praktik ini ada dalam surah al-Baqarah/2: 226-227.

Setelah menunjukkan bukti-bukti peran pembebasan dan pengangkatan derajat wanita oleh ajaran Islam sebagaimana yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an tersebut di atas, kemudian Nurcholish mengemukakan pandangannya sendiri. Menurutnya, inilah peran Islam dalam menjalankan misi ajarannya yang mencoba membebaskan wanita dari kungkungan adat yang merampas dan atau membatasi kebebasannya. Dan bukan hanya sebatas membebaskan wanita dari jeratan adat yang membelenggu dan merendahkan, melainkan juga mengangkat derajatnya sama dengan pria, baik dalam harkat dan martabat maupun dalam hak dan kewajiban. Sudah tentu, tegas Nurcholish, seperti yang ada pada setiap budaya, termasuk budaya modern, pembebasan dan penyamaan derajat itu tidak mungkin melupakan dan mengingkari kenyataan perbedaan fisiologis antara pria dan wanita. Penegasan tentang kesamaan derajat dasar wanita dan pria itu dapat dibaca dalam berbagai surah dan ayat, antara lain surah al-Hujurat/49: 13, al-Najm/53: 45-46, al-Nisa'/4: 1, dan al-A'râf/7: 190. Dan Nabi Saw. pernah membuat pernyataan kutukan kepada praktik mengingkari persamaan pria dan wanita itu sebagai praktik Jahiliyah. Diriwayatkan bahwa

beliau berkeliling kota Mekah setelah pembebasannya, lalu berpidato dengan mengucapkan puji syukur kepada Allah, dan bersabda, “*alhamdu li ‘Ulah*, segala puji bagi Allah yang telah membebaskan kamu sekalian dari sikap tercela Jahiliyah. Wahai sekalian manusia, manusia itu hanya dua macam: yang beriman dan bertakwa serta mulia pada Allah, dan yang jahat dan sengsara serta hina pada Allah,” Kemudian beliau membaca surah al-Hujurât/49: 13, “*Wahai sekalian umat manusia, sesungguhnya Kami ciptakan kamu sekalian dari lelaki dan perempuan, lalu Kami jadikan kamu sekalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku ialah agar kamu sekalian saling kenal (dengan sikap saling menghargai). Sesungguhnya yang paling mulia pada Allah di antara kamu ialah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Tahu dan Maha teliti*”. Seorang isteri Nabi Saw., yaitu Umm Salamah, pernah menyampaikan kepada beliau semacam keluhan bahwa Kitab Suci hanya menyebutkan kaum lelaki dan tidak menyebutkan kaum wanita. Berkenaan dengan peristiwa itu, turunlah firman Allah, surah al-Ahzâb/33: 35, yang terjemahnya demikian: “*Sesungguhnya mereka yang berserah diri (“berislam”) lelaki dan perempuan, yang beriman lelaki dan perempuan, mereka yang jujur lelaki dan perempuan, mereka yang tabah lelaki dan perempuan, mereka yang khusyu’ lelaki dan perempuan, mereka yang berderma lelaki dan perempuan, mereka yang berpuasa lelaki dan perempuan, mereka yang menjaga kehormatan lelaki dan perempuan, mereka yang menjaga kehormatan lelaki dan perempuan, mereka yang banyak ingat kepada Allah lelaki dan perempuan, Allah menyediakan bagi mereka semua ampunan dan pahala yang agung.*”¹⁹

Ketika menjelaskan ajaran Islam tentang kenabian sepanjang yang diutus Allah kepada suatu umat, Nurcholish pun, membangun pandangannya atas ayat-ayat al-Qur’an. Sekali lagi, sekalipun mungkin penjelasan dan pemahaman Nurcholish atas ayat-ayat itu tidak selalu harus disepakati. Dalam pandangan Nurcholish, adanya seorang pilihan Tuhan yang bertugas sebagai penerima berita (Arab: *nabiy*) adalah konsekuensi logis dari keterbatasan kemampuan akal manusia menangkap dan memahami kebenaran hakiki, lebih-lebih lagi tentang Tuhan Yang Maha Esa, dan sekaligus juga sebagai bentuk kemurahan dan kebijaksanaan Tuhan dengan memberikan petunjuk dan hidayah-Nya berupa pengajaran atau berita (Arab: *naba’*), lewat orang pilihan-Nya. Dimana pengutusan seorang nabi kepada umat manusia itu tidak dilakukan secara serentak, melainkan secara bertahap dan berkelanjutan. Oleh karena itu menurut Nurcholish jumlah

¹⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 244-245. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2561-2562.

nabi yang diutus kepada umat manusia itu banyak sekali, bukan hanya berjumlah 25 nabi apalagi hanya Nabi Muhammad Saw. Nabi yang berjumlah 25 yang namanya disebut di dalam al-Qur'an itu hanyalah nabi-nabi yang diutus kepada bangsa Semit, sedangkan nabi-nabi yang diutus di luar bangsa Semit jumlahnya lebih banyak lagi bisa mencapai ratusan ribu jumlahnya, hanya saja mereka tidak dikisahkan di dalam al-Qur'an²⁰:

Manusia diperintah untuk menggunakan akalinya, karena dapat merupakan rintisan ke arah kebenaran dan kebaikan. Namun akhirnya akal itu tidak akan cukup untuk menangkap dan memahami kebenaran hakiki, lebih-lebih lagi tentang Tuhan Yang Maha Esa. Karena itu manusia membutuhkan “uluran tangan” Tuhan, dengan petunjuk dan hidayah-Nya berupa pengajaran atau berita (Arab: *naba'*), melalui orang yang dipilihnya sebagai “penerima berita” (Arab: *nabiy*).

Nabi dan atau rasul tidak diutus Tuhan secara serentak pada waktu dan tempat yang sama, sehingga hanya ada satu orang nabi bagi umat manusia atau tiap-tiap umat. Tetapi nabi dan rasul itu diutus secara bertahap dan berulang, sehingga untuk satu umat atau bangsa, bisa saja memiliki lebih dari satu nabi atau rasul yang diutus pada waktu yang berbeda, dengan tugas yang sama, yaitu mengingatkan umat kepada pesan Kebenaran. Berangkat dari sini, maka nabi yang diutus Tuhan bukan hanya nabi-nabi yang namanya disebut dalam al-Qur'an, yang konon berjumlah 25 orang nabi, apalagi kalau menyangka Nabi Muhammad sebagai satu-satunya Nabi dan Rasul. Karena ke 25 nabi yang disebut namanya dalam al-Qur'an itu adalah nabi-nabi yang diutus kepada bangsa Semit, sedangkan nabi dan rasul yang diutus Allah kepada umat atau bangsa lainnya belum disebut. Maka merupakan hal yang amat logis, atas dasar logika ini dan juga keterangan al-Qur'an tentang nabi dan rasul yang diutus kepada tiap-tiap umat, bila seorang Muslim mempunyai pandangan bahwa di luar Nabi yang 25 ada nabi-nabi dan rasul-rasul lain. Tentang diutusnya nabi dan rasul oleh Tuhan pada tiap-tiap umat, keterangannya terdapat pada ayat-ayat berikut: “Dan sesungguhnya Kami telah

²⁰ Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, Hlm, 14.

Bimbingan Tuhan ini menurut Nurcholish, selain diutusnya seorang Nabi dan Rasul, juga dalam bentuk perjanjian primordial (terjadi sebelum lahir ke bumi) dalam suatu kesaksian dan pengakuan manusia bahwa Allah, Tuhan Yang Maha Esa, adalah Tuhan (Rabb) manusia (Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, Hlm, 10)

mengutus Nabi pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): “Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah thaghut itu”, maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatannya baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (Rasul)” (QS. al-Nahl/16: 36); “Orang-orang yang kafir berkata: “Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) suatu tanda (kebesaran) dari Tuhannya? ”Sesungguhnya kamu hanya seorang pemberi peringatan; dan bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memeeberi petunjuk.” (QS. al-Ra’d/13: 7); “Sesungguhnya kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. Dan tidak ada suatu umat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan.” (QS. al-Fâthir/35: 24); “Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu. Tidak dapat bagi seorang rasul membawa suatu mu’zijat, melainkan dengan seizin Allah, maka apabila telah datang perintah Allah, diputuskan (semua perkara) dengan adil. Dan ketika itu rugilah orang-orang berpegang pada yang bathil.” (QS. al-Mu’min/40: 78); “Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung.” (QS. al-Nisâ’/4: 164); “Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan dialah Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Bijaksana.” (QS. Ibrahim/14: 4).

Oleh karena itu, menurut Nurcholish, kalau berpegang pada ayat-ayat al-Qur’an tersebut, maka pada setiap kelompok atau komunitas yang memiliki kebudayaan mesti ada seorang nabi di sana yang mengajarkan kebenaran, baik yang menyampaikannya secara lisan (sehingga kebanyakan nabi dan rasul yang dituturkan dalam al-Qur’an pun tidak disebutkan mempunyai kitab suci), atau pun yang disampaikan dengan ditopang kitab-kitab suci²¹. Maka dari keterangan itu, dapat diidentifikasi bahwa setiap “guru

²¹ Nurcholish Madjid, “Kerukunan dan Kerjasama Antar Umat Beragama dalam Pengembangan Unsur Etika Sumber Daya Manusia Indonesia”, Hlm, 27.

kebenaran” atau “guru moralitas” yang dijumpai pada setiap tempat dan waktu dapat dikelompokkan sebagai seorang nabi atau rasul. Sehingga boleh jadi orang-orang yang selama ini dikenal sebagai penganjur kebenaran di luar kalangan bangsa Semit, seperti Zoroaster, Budha Gautama, Lao Tze, sebagai seorang nabi, karena mereka semua sebagai seorang “guru kebenaran” dan “guru moralitas”. Bahkan di pulau Jawa pun dapat dipastikan ada nabi, walaupun namanya bukan “nabi”, sebab nabi dari bahasa Arab atau bahasa Ibrani yang asal katanya *naba’un* yang artinya berita. Jadi nabi adalah orang yang menerima berita, yang secara substansial sepadan dengan orang yang menerima “*wangsit*” dalam tradisi Jawa. Tentang kenabian tokoh-tokoh tersebut atau kenabian semua orang yang dalam hidupnya menjadi “guru kebenaran” dan “guru moralitas” berdasarkan berita yang diterimanya dari Tuhan, Nurcholish berpendapat:

Zoroaster itu Nabi, Budha Gautama itu Nabi, Lao Tze itu Nabi, dan Kong Fu Tzu itu juga Nabi. Sebab Al Qur’an sendiri mengatakan: *wa laqad ba’atsna fi kulli ummatin rasulan*, sungguh telah Kami bangkitkan untuk setiap umat seorang Rosul. Umat secara defenitif adalah suatu komunitas masyarakat yang berbudaya. Kalau di Jawa ada komunitas yang berbudaya, maka di situ ada Nabi. Di Jawa itu ada Nabi. Tetapi jangan mengharap namanya “Nabi”. Sebab “Nabi” berasal bahasa Arab atau Ibrani. Nabi itu berasal dari kata *naba’un* yang artinya berita. Nabi adalah orang yang menerima berita, yaitu orang-orang yang mendapat “*wangsit*”. Secara substansial sama. Yang terpenting keduanya guru kebenaran dan guru moralitas, *the teacher of raightness* dan *the teacher of morality*. Dan itu semua bangsa memilikinya²².

Memang menurut Nurcholish, Al-Qur’an tidak menyebut nama-nama mereka, tapi itu tidak membuktikan bahwa mereka bukan seorang Nabi, karena tidak disebutnya dalam al-Qur’an nabi-nabi yang diutus Tuhan kepada tiap-tiap umat, terutama nabi yang diutus kepada umat yang secara geografis dan kultural jauh dari umat atau bangsa Semit, itu untuk menghindari keanehan bagi pendengar atau *istighraq*²³. Artinya karena al-Qur’an diturunkan dalam lingkungan, komunitas dan tradisi Arab, maka bahasa yang digunakan juga bahasa Arab, karena Allah tidak pernah mengutus nabi atau rasul kecuali dengan bahasa kaumnya, “*Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat*

²² Nurcholish Majdid, “Sekapur Sirih”, Hlm, xxv-xxvi.

²³ Nurcholish Majdid, “Sekapur Sirih”, Hlm, xxv

memberi penjelasan dengan terang kepada mereka (QS. Ibrahim/14: 4). Istilah “bahasa” yang ada dalam ayat itu, diartikan tidak dalam pengertian hanya bahasa sebagai alat komunikasi, melainkan termasuk di dalamnya pola pikir hingga ekspresi budaya²⁴. Maka dapat dipastikan, al-Qur’an tidak akan berbicara tentang sesuatu yang orang Arab tidak paham, bukan hanya karena bahasa yang digunakan, tetapi juga tidak paham karena tidak tahu dan mengerti tentang persoalan yang dibicarakan. Misalnya kalau al-Qur’an bicara bahwasannya tujuh lapis langit itu tidak tujuh lapis begitu, orang Arab akan menolaknya begitu saja, karena waktu itu kosmologinya masih kosmologi tuleni. Yaitu bahwa langit itu adalah tujuh lapis sebagai atap suci. Maka al-Qur’an menggunakan istilah tujuh lapis langit, karena al-Qur’an tidak mau *istighraq* atau mengatakan sesuatu yang terasa aneh pada pendengar, sehingga kemudian di tolak²⁵. Atau dengan kata lain, bahwa al-Qur’an tidak akan berbicara tentang sesuatu dimana umat yang diajak bicara itu tidak tahu dan mengerti apa yang dimaksudkan, karena adanya kesenjangan intelektual dan pola pikir. Tapi yang jelas, menurut Nurcholish, walaupun al-Qur’an hanya menyebut beberapa nabi terutama dari kalangan bangsa Semit, jumlah nabi itu sendiri banyak, karena banyak nabi yang diutus Tuhan kepada umat non-Semit yang tidak disebut namanya. Al-Qur’an sendiri telah mengindikasikan adanya utusan Tuhan yang tidak diceritakan dalam kitab suci, “*Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu*” (QS. al-Mu’min/40: 78).

Untuk mendukung banyaknya jumlah nabi, dan kemungkinan kenabian tokoh-tokoh penganjur atau guru kebenaran, seperti yang telah disebutkan, Nurcholish berargumentasi dengan mengutip hadits Nabi, ia menjelaskan dengan cara mengajak lawan bicaranya bermain logika. Nurcholish mengatakan bahwa Rasulullah Muhammad SAW pernah ditanya oleh Abu Hurairah: “Berapakah jumlah seluruh nabi wahai Rasulullah?” Rasul menjawab: “Seratus dua puluh empat ribu nabi. “Kemudian Rasulullah mengatakan: “Tiga ratus lima belas di antaranya adalah rasul”. Berdasarkan keterangan Rasulullah dalam hadits itu, jumlah nabi sebanyak 124.000 dan rasul sebanyak 315. Kemudian ambil Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, coba kumpulkan tokoh-tokoh yang besar-besar untuk mencari rasul-rasul tersebut. Jumlahnya tidak akan sampai seratus, jadi yang dua ratus lima belas kemana? Nah, disini kemudian ada seorang seperti Abu Mansur al-Baghdady,

²⁴ Nurcholish Madjid, “Dialog Diantara Ahli Kitab”, Hlm, xxiii.

²⁵ Nurcholish Majdid, “Sekapur Sirih”, Hlm, xxv

dalam kitab *Al-Harban al-Hiraq*, yang merintis bahwa sebetulnya yang disebut *ahlal Kitab* itu bukan hanya Yahudi dan Nasrani²⁶.

Berdasarkan pandangan-pandangan Nurcholish yang telah dikemukakan di atas, dan sebetulnya masih banyak pandangan beliau lainnya yang selalu menunjukkan seruan dan ajakannya untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadits sebagaimana yang diterapkan oleh kaum salafi terutama Ibnu Taimiyah. Bahkan gagasannya tentang rasionalisasi sekularisasi, dan liberalisasi yang dinilai masyarakat sebagai pandangan liberal itu pun, sebenarnya bila dilihat dari sudut pandang yang lain, itu merupakan bentuk dari sikap kekonsistenan Nurcholish dalam menerapkan semangat kaum salafi atau tradisionalisme tentang pemurnian keimanan dari anasir-anasir yang bisa mengotori keimanan itu sendiri, atau dengan kata lain upaya Nurcholish dalam menegakkan tauhid yang murni berdasarkan ajaran al-Qur'an dan Hadits Nabi.

Bagi Nurcholish, rasionalisasi bukan rasionalisme, sekularisasi bukan sekularisme dan liberalisasi bukan liberalisme, karena di antara keduanya merupakan dua hal yang berbeda dan masing-masing mengandung implikasi yang berbeda pula. Dan yang paling penting menurut Nurcholish, baik sekularisme sebagai paham yang meniadakan peran agama dalam kehidupan umat manusia, Rasionalisme sebagai paham yang mengakui kemutlakan rasio, sebagaimana yang dianut orang komunis, atau liberalisme sebagai ajaran sesat yang memandang kemerdekaan mutlak atau tak terbatas, bertentangan dengan ajaran Islam.

Yang dimaksud rasionalisasi oleh Nurcholish itu adalah menekankan pentingnya berfikir rasional, sehingga akan terjadi apa yang disebut dengan proses perombakan pola berfikir dan tata kerja lama yang tidak akliah, dan upaya menerapkan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan, sebagai hasil rasio atau pemahaman manusia terhadap hukum-hukum obyektif yang menguasai alam, ideal, material, sehingga alam bertindak menurut kepastian tertentu yang harmonis. Apalagi di mata Nurcholish semangat rasionalisasi tersebut sejalan dengan ajaran agama Islam, yang dasarnya adalah:

1. Allah menciptakan seluruh alam ini dengan *haq* (benar), bukan *bathil* (palsu) (QS. al-Nahl/16:3, Shâd/38:27).
2. Dia mengaturnya dengan peraturan Ilahi (*sunnatullah*) yang menguasai dan pasti (QS. al-A'râf/7:54, al-Furqân/25:2)

²⁶ Nurcholish Majdid, "Sekapur Sirih", Hlm, xxiv.

3. Sebagai buatan Tuhan Maha Pencipta, alam ini adalah baik, menyenangkan (mendatangkan kebahagiaan duniawi) dan harmonis (QS. al-Anbiyâ'/21:7, al-Mulk/67:3).
4. Manusia diperintah oleh Allah untuk mengamati dan menelaah hukum-hukum yang ada dalam ciptaan-Nya (QS. Yunus/10:101).
5. Allah menciptakan seluruh alam raya untuk kepentingan manusia, kesejahteraan hidup dan kebahagiaannya, sebagai rahmat dari-Nya. Akan tetapi hanya golongan manusia yang berpikir atau berasional saja yang akan mengerti dan kemudian memanfaatkan karunia itu (QS. al-Jâtsiyah/45: 13).
6. Karena ada perintah untuk mempergunakan akal pikiran (rasio) itu, maka Allah melarang segala sesuatu yang menghambat perkembangan pemikiran, yaitu terutama pewarisan kebuta terhadap tradisi-tradisi lama, yang merupakan cara berpikir dan tata kerja generasi sebelumnya (QS. al-Baqarah/2:170, al-Zukhruf/43:22-25)²⁷.

Rasionalisasi, lanjut Nurcholish, yang tekanannya pada penggunaan akal, terutama dalam memahami hukum alam, tanpa diikuti proses sekularisasi, tidak akan pernah terwujud. Sebab bila manusia belum mampu membedakan dan memisahkan antara yang sakral dengan yang profan, yang transenden dengan yang imanen, dan yang ukhrowi dengan yang duniawi, maka sulit akal manusia mampu bekerja secara aktif dan bebas, karena bila segalanya dianggap sebagai yang transenden, sakral dan ukhrawi, akal tidak mampu menjamahnya. Pemisahan antara yang transenden, sakral, ukhrowi dengan yang imanen, profan, duniawi, inilah yang disebut dengan sekularisasi, atau dalam bahasa Nurcholish, sekularisasi tidak lain sebagai upaya untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk meng-*ukhrowi*-kannya²⁸. Pandangan yang wajar dan menurut apa adanya terhadap dunia ini, bagi seorang Muslim adalah akibat logis dari nilai-nilai Tauhid²⁹,

²⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 172-173

²⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 207.

²⁹ Nurcholish menjelaskan bahwa kalimat syahadat itu mengandung aspek *negasi* dan *afirmasi*. Arti yang terkandung dalam kalimat “tidak ada Tuhan”, mengandung makna peniadaan (*negation*), dan kedua “malainkan Allah atau Tuhan itu sendiri”, mengandung makna pengukuhan (*affirmation*). Coba perhatikan, Islam, yang mengajarkan tauhid, itu justru memulai dengan ajaran meniadakan sama sekali (istilah Arabnya: *nafyun li jinsi*) suatu tuhan atau *ilaHlm*, Memperhatikan hal ini adalah penting sekali. Dan dalam syahadat itu, kemudian dengan segera disusul dengan pengecualian, bahwa tidak semua tuhan itu tidak ada, kecuali satu, yaitu Tuhan itu sendiri, atau Allah (Allah adalah *ilah* yang telah memperoleh awalan *al*

yang mengajarkan hanya Tuhanlah yang transenden dan sakral secara mutlak. Sedangkan kepada selain Tuhan harus dilakukan desakralisasi. Desakralisasi terhadap seluruh obyek duniawi, moral, maupun material. Dengan begitu desakralisasi juga berarti melakukan liberalisasi ajaran-ajaran Islam dari nilai dan pandangan tradisional yang selama ini telah disalahkaprahi sebagai Islam itu sendiri³⁰. Dengan proses liberalisasi ini, diharapkan umat Islam kembali kepada al-Qur'an dan hadits, dan dengan begitu mampu menatap kehidupan lebih terbuka dan lebih baik berdasarkan ajaran Islam yang murni yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadits Nabi, karena umat Islam tidak lagi terbelenggu oleh anggapan yang salah tentang kehidupan dunia yang seringkali disalahkaprahi sebagai yang sakral.

Sampai di sini kita mendapatkan satu kejelasan bahwa pemikiran Nurcholish dapat dikategorikan tradisionisme atau lebih tepatnya neo-tradisionisme. Karena sebagaimana dari beberapa pandangannya yang sudah dikemukakan di atas yang lebih mencerminkan bersifat neo-tradisionisme, yakni berpegang secara erat kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi dan berdasarkan kedua sumber pokok Islam itulah kemudian Nurcholish menjawab problem kehidupan umat Islam yang dihadapkan pada tantangan modernitas yang berkembang dari tradisi Barat modern. Tetapi, walau demikian bahwa bukan berarti di dalam ke-neo-tradisionismenya itu Nurcholish tidak mengandung nilai-nilai liberal atau malah mengeluarkan pemikiran yang bercorak liberal. Karena, sulit dijumpai di dalam diri seseorang itu satu sifat yang konsisten dan tetap dalam sikap dan pandangannya atas suatu bentuk pemikiran tertentu. Dalam hal tertentu misalnya orang cenderung tradisional, tetapi dalam hal lain ia sangat progresif atau malah sangat liberal. Dalam masalah-masalah hukum tertentu seseorang menerima pandangan Imam Hanbali yang cenderung skripturalis, tetapi dalam masalah lain ia menganut pandangan Imam Hanafi yang cenderung rasionalis. Atau dalam masalah tertentu yang berkenaan dengan masalah aqidah seseorang berpegang pada pandangan Jabariyah, tetapi dalam masalah lain ia berhujjah dengan pandangan Qadariyah. Jadi sulit menjumpai pandangan seseorang yang seratus persen berada dalam satu aliran atau

sebagai *definite article*). Jadi, negasi ketuhanan dalam kalimat syahadat adalah negasi terbatas, tidak mutlak. Sebab memang tidak demikian yang dimaksudkan. Yang dimaksudkan ialah membebaskan manusia dari berbagai jenis kepercayaan kepada tuhan-tuhan yang selama ini dianut, kemudian mengukuhkan kepercayaan kepada tuhan yang sebenarnya (Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 223)

³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 206.

mazhab tertentu saja. Memang sangat rumit untuk memahami pikiran seseorang itu secara tegas dan jelas, sebanding dengan rumitnya unsur-unsur, persoalan-persoalan dan dinamika kehidupan yang mempengaruhi kesadaran dan pikiran manusia itu sendiri. Contoh kasus, misalnya, jika dalam kondisi yang dingin orang akan tidak terlalu suka dengan katakan minuman dingin, tetapi dalam kondisi yang panas minuman dingin yang tidak sukainya itu berubah menjadi yang paling dicarinya. Ini hanya satu aspek, kondisi atau sesuatu yang mempengaruhi pikiran dan kesadaran seseorang, padahal aspek, kondisi atau sesuatu yang dapat mempengaruhi pikiran dan kesadaran manusia itu banyak sekali jumlahnya.

Demikian juga dengan pemikiran Nurcholish yang dinilai sebagai bercorak neo-tradisionalis tetapi dalam beberapa segi pemikirannya justru menunjukkan keliberalan pemikirannya. Misalnya menyangkut pandangan Nurcholish tentang hubungan Islam dan negara. Menurut Nurcholish tidak ada negara Islam. karena konsep negara Islam itu sendiri dalam pandangan Nurcholish hanya sebagai bentuk apologi umat Islam. Ada dua sebab, menurut Nurcholish, mengapa umat Islam di dunia umumnya dan di Indonesia khususnya melakukan apologi dalam pemikiran mereka. *Pertama*, sikap defensifnya terhadap ideologi-ideologi Barat (modern), seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan sebagainya, yang merupakan pemikiran yang bersifat totaliter. Sebagai tanggapan terhadap invansi ideologi itu umat Islam menjawab dengan konsep *al-Din* yang mencakup kesatuan agama dan negara. Karenanya konsep tersebut, tidak didasarkan pada kajian ilmiah, hanya merupakan apologia yang ilusif saja. *Kedua*, paham legalisme yang dihasilkan oleh pendekatan fikihisme, sehingga negara dinilai sebagai susunan hukum yang disebut syariat. Padahal kajian-kajian fikih di zaman modern ini telah kehilangan relevansinya terhadap persoalan-persoalan masyarakat yang senantiasa berubah. Negara misalnya, adalah suatu gejala yang berdimensi rasional objektif, sedangkan agama bersifat spiritual yang bersifat pribadi. Keduanya memang berkaitan, namun harus tetap dibedakan. Jika negara ikut mengatur kepercayaan, maka hal ini tidak sesuai dengan ajaran Islam sendiri yang tidak mengenal otoritas keagamaan (*la rahbaniyyah fi al-Islam*), tak ada otoritas kependetaan atau keulamaan dalam Islam³¹.

Terhadap pandangan Nurcholish ini tentu saja orang pasti akan menilai bahwa pemikiran Nurcholish itu liberal, dan penilaian yang demikian ini dalam hal tertentu ada benarnya, karena memang kenyataannya itu jauh

³¹ Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, Hlm.108-109.

bertentangan dengan semangat tradisionalisme, yang berkenaan dengan masalah ini justru berpandangan sebaliknya, yakni menegaskan tentang adanya negara Islam. Sehingga, tidaklah dapat disalahkan juga bila kemudian misalnya, Daud Rasyid ketika membandingkan pemikiran Ibnu Taimiyah dengan Nurcholish ia secara keras menolak kesesuaian pemikiran kedua tokoh tersebut. Pernyataan keras Daud Rasyid itu secara lengkap sebagai berikut:

Bila dibandingkan antara pemikiran Nurcholish dengan pemikiran Ibnu Taimiyah maka terdapat jarak yang sangat jauh. Menyejajarkan kedua sosok itu jelas merupakan tindakan yang ceroboh dan mengada-ngada. Ibnu Taimiyah memperjuangkan syariat dan mengajak umat agar konsisten (*i'tisham*) dengan syariat Allah. Ibnu Taimiyah gigih menyerang faham-faham yang menyimpang dari ajaran Islam, sementara Nurcholish justru menyuburkan faham-faham yang bertentangan dengan Islam. Ibnu Taimiyah anti terhadap pada filsafat dan logika Yunani, sementara Nurcholish pengagum dan penganut filsafat Yunani. Ibnu Taimiyah bersikap tegas terhadap ahli kitab dan membongkar kepalsuan mereka hingga menulis kitab "*Al-Jawab Ash-Shahih Li Man Baddala Dien Al-Masih*". Ibnu Taimiyah mati-matian melawan penjajah Mongol hingga berjihad di medan tempur. Ibnu Taimiyah menumpas kebatilan dan kemungkarannya di sekitarnya, hingga beliau dipenjarakan dan mati disiksa. Apakah sikap ini dijumpai dalam kepribadian Nurcholish yang ingin menerapkan sistem imperialisme Barat, hingga masalah oposisi? Lalu dimanakah letak persamaan keduanya?

Ibn Taimiyah memang datang membawa pembaruan sehingga dia disebut seorang mujaddid. Pembaruan yang dilakukannya adalah mengembalikan umat—yang telah terseret oleh bid'ah, khurafat dan syirik—kepada akidah Islam yang murni dan berpegang teguh kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. Apakah gagasan ini bisa ditemukan dalam konsep "pembaruan" Nurcholish yang menyerukan sekularisasi, kebebasan berpikir tanpa batas, manafsirkan al-Qur'an semaunya, lebih percaya kepada penulis Barat ketimbang Hadits dan perkataan ulama, Islam hanya cukup dengan sikap pasrah, jilbab tidak perlu, semua agama adalah sama, saling belajar dari agama lain, kerjasama dan berkasih sayang dengan ahli kitab dan sebagainya. Inilah yang dimaksud "pembaruan" itu?

Sekali lagi perlu ditegaskan bahwa dari sudut pandang tertentu adanya penolakan atas ketradisionalisme atau keneo-tradisionalisme pemikiran Nurcholish itu hal yang wajar, karena memang dalam beberapa aspek dari pemikiran Nurcholish menunjukkan sifat keliberalannya atau bertentangan dengan pemikiran tradisionalisme atau neo-tradisionalisme. Atau penolakan kesamaan antara Ibnu Taimiyah dengan Nurcholish sebagaimana yang dikemukakan oleh Daud Rasyid, karena memang diantara dua orang memang tidak akan dijumpai yang identik persis sama baik sikap maupun pemikirannya apalagi kepribadiannya secara utuh, karena diantara dua saudara kembar identik sekalipun pasti akan dijumpai perbedaan baik kepribadian, sikap, pemikiran, maupun kecenderungan-kecenderungan manusiawi lainnya. Jadi dari sudut pandang ini memang tidak salah pandangan orang yang menyatakan bahwa tidak ada kesamaan antara Nurcholish dengan Ibnu Taimiyah.

Tetapi jika yang dimaksudkan itu adalah kesesuaian pemikiran, maka bisa jadi diantara dua orang tokoh memiliki kesesuaian. Sekalipun juga jangan pernah punya anggapan kesamaan itu akan terjadi dalam semua bentuk pemikirannya. Karena sebagaimana yang sudah dikemukakan sebelumnya bahwa bisa jadi dalam hal-hal tertentu pikiran seseorang sama dengan tokoh tertentu, tetapi dalam hal-hal lainnya berbeda. Misalnya, antara Nurcholish dan Ibnu Taimiyah ternyata ada kesesuaian pemikiran menyangkut kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Tetapi dalam hal cara pemahaman terhadap al-Qur'an dan Sunnah atau terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadits Nabi terkait dengan masalah tertentu ternyata berbeda. Contohnya, terkait dengan hubungan Islam dan negara, Ibnu Taimiyah menyangkut masalah ini berdasarkan pemahamannya terhadap al-Qur'an dan Hadits Nabi ternyata menyimpulkan bentuk negara Islam itu ada, sedangkan Nurcholish terhadap masalah yang sama memiliki cara dan sudut pandang atau pemahaman yang berbeda dengan Ibnu Taimiyah terhadap Al-Qur'an dan Hadits Nabi, sehingga kesimpulannya pun berbeda, yang menyatakan tidak ada negara Islam. Dan yang paling penting, keadaan zaman dimana dua orang tokoh itu hidup sangat berbeda, sehingga cara dan bentuk respon terhadap sumber pokok Islam, al-Qur'an dan Hadits, berbeda, sebanding dengan perbedaan problem keumatan yang dihadapi oleh masing-masing tokoh tersebut. Belum lagi faktor internal yang ada dalam diri kedua tokoh itu pun terdapat perbedaan. Misalnya, kapasitas intelektualitas, kecenderungan jiwa, kesenangan hidup, daya tahan dari tekanan dan lain sebagainya.

Selain harus ada pemahaman akan adanya kemungkinan perbedaan dan sekaligus juga kesesuaian pemikiran antara dua tokoh, maka perlu juga dalam melihat pemikiran seorang tokoh itu dilakukan secara komprehensif dan obyektif atas keseluruhan pemikiran tokoh tersebut. Artinya jangan buru-buru membuat kesimpulan apa-apa sebelum betul-betul kita kaji dan pahami betul seluruh pemikiran tokoh tersebut. Karena, jika kita menilai pemikiran seseorang itu hanya didasarkan kepada satu atau sebagian dari pemikiran orang tersebut, maka kemungkinan besar akan melakukan kesalahan dalam membuat kesimpulan. Apalagi kalau penilaian itu hanya dilihat dari bentuk pemikirannya yang berbeda saja dengan tokoh lainnya itu, maka sudah dapat dipastikan kesimpulannya akan salah. Dalam kaitan dengan pemikiran Nurcholish pun tentu tinjauan dan kajiannya harus komprehensif dan menyeluruh serta dengan semangat obyektifitas yang tinggi. Dan jika itu sudah ditempuh, sebagaimana yang kita bisa saksikan di atas, bahwa dalam beberapa hal pemikiran Nurcholish itu sesuai dengan pemikiran kaum tradisionalis atau Ibnu Taimiyah khususnya, tetapi sebagaimana yang kita lihat di atas atau juga nampak di dalam sebagian pandangan—tidak seluruhnya dari apa yang disebutkan itu benar—Daud Rasyid yang dikutip di atas, memang ada perbedaan antara pemikiran Nurcholish dan kaum tradisionalis atau Ibnu Taimiyah secara khusus.

B. Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid Terhadap Pemikiran Islam Liberal Indonesia

Setelah kita mengetahui posisi pemikiran Nurcholish yang cenderung bercorak neo-tradisionalis meminjam istilah Azyumardi Azra, tentu dengan segala macam perbedaan yang dijumpai dalam beberapa hal dan segi antara pemikiran Nurcholish dengan pemikiran tradisionalisme atau Ibnu Taimiyah secara khusus. Selanjutnya, perlu ada kejelasan pengaruh pemikiran Nurcholish terhadap pemikiran liberal Islam di Indonesia atau terhadap pemikiran Islam liberal Indonesia. Bahwa yang harus diperhatikan betul adalah bahwa bentuk pengaruh pemikiran seseorang itu tidak harus selalu bersifat linier, karena faktanya bentuknya tak beraturan atau malah bisa bersifat kebalikannya. Misalnya, pemikiran yang liberal bisa mempengaruhi seseorang berfikir dan bersikap fundamentalis dan radikal, atau sebaliknya pemikiran yang fundamentalis bisa membuat pikiran orang menjadi liberal. Karena memang banyak faktor yang mempengaruhi sikap dan pikiran seseorang itu, tapi biasanya justru yang paling dominan mempengaruhi sikap dan pikiran itu adalah faktor internal dan personal yang ada dalam diri

seseorang itu tenimbang faktor eksternal, sebab manusia itu bukan benda mati melainkan makhluk hidup yang memiliki, perasaan, kesadaran dan pikiran.

Sebelum kepada pembahasan seberapa besar atau banyak pengaruh pemikiran Nurcholish terhadap pemikiran liberal Islam Indonesia atau terhadap pemikiran Islam liberal Indonesia. Maka, ada baiknya diketahui terlebih dahulu adakah upaya Nurcholish untuk menyiarkan gagasan-gagasan dan pemikiran-pemikirannya kepada masyarakat sehingga gagasan-gagasan dan pemikirannya itu diterima dan diikuti masyarakat. Kalau ada, dengan cara apa dan bagaimana?

Setiap tokoh yang memiliki pandangan atau gagasan dalam hal apa pun, dan kemudian pandangan atau gagasannya itu diyakini betul kebenarannya, maka pastilah tokoh tersebut akan menyiarkan pandangan atau gagasannya yang diyakininya benar itu kepada masyarakat, agar masyarakat menerima dan mengikuti pandangan dan gagasannya itu, atau paling tidak masyarakat bisa memahami pandangan dan gagasannya tersebut. Sikap yang demikian merupakan hal yang logis dan alamiah saja, atau malah bagi orang tertentu menyiarkan pandangan atau gagasannya yang diyakininya benar itu dianggap sebagai sebuah kewajiban moral. Karena, bila kebenaran itu dinilai sebagai jalan mencapai keselamatan, maka kebenaran itu tidak boleh hanya dinikmati oleh dirinya sendiri saja, melainkan harus dirasakan oleh orang lain juga. Dalam konteks inilah, maka, orang pasti akan menyiarkan pandangan atau gagasannya kepada masyarakat sehingga masyarakat pun menerima dan mengikuti pandangan atau gagasannya tersebut agar mencapai keselamatan.

Lalu, jika setiap orang atau tokoh yang memiliki pandangan dan gagasan itu cenderung akan menyiarkan pandangan dan gagasannya tersebut, maka bagaimana cara orang atau tokoh tersebut menyiarkan gagasannya kepada masyarakat? Seseorang bisa menyiarkan pandangan dan gagasannya itu dengan bentuk kegiatan yang tak terorganisir seperti menulis karya ilmiah semacam artikel atau makalah untuk sebuah jurnal atau koran atau majalah, ceramah, memberi kuliah di kelas atau dalam bentuk obrolan biasa. Namun bisa juga dalam bentuk kegiatan yang terorganisir, misalnya melalui lembaga sosial keagamaan, lembaga pendidikan, dan sebagainya.

Nurcholish sebagai tokoh yang dinilai oleh kelompok pendukungnya disebut sebagai “penarik gerbong” pembaruan pemikiran Islam Indonesia, tentu saja dengan sebutan seperti itu ia bukan tokoh biasa dan karenanya pandangan atau gagasannya pun tidak bisa dinilai biasa saja. Dan memang

pandangan atau gagasan Nurcholish tidak biasa-biasa saja, karena mana mungkin suatu pandangan atau gagasan yang biasa-biasa saja mendapat respon yang demikian besar, sehingga tokoh-tokoh besar Islam Indonesia pun ikut terlibat dalam perdebatan di sekitar pemikiran yang digulirkan oleh Nurcholish, tentu tanggapan yang luar biasa ramai terhadap pemikiran Nurcholish dari tokoh-tokoh besar Indonesia seperti Hamka, M. Natsir, M. Rasyidi, A. Mukti Ali, Harun Nasution dan lainnya, sesungguhnya itu menunjukkan luar biasa dan besarnya pemikiran Nurcholish.

Oleh karena itu, sulit jika pemikiran Nurcholish yang mendapat respon besar dari tokoh-tokoh besar Indonesia itu kemudian dibiarkan begitu saja tidak diusahakan untuk ditularkan dan disuntikkan kepada masyarakat, baik oleh Nurcholish sendiri atau oleh para pendukungnya. Dan yang pasti, sekiranya Nurcholish tak bermaksud menyiarkan pandangan dan gagasannya itu, tentu Nurcholish tidak akan menyampaikan pandangan dan gagasannya itu, di berbagai kesempatan, baik di dalam forum diskusi maupun dalam wawancara dengan media cetak. Tetapi, karena Nurcholish menyiarkan pandangan dan gagasannya kepada masyarakat di berbagai kesempatan, maka dapat dipastikan ia bermaksud menyiarkan pandangan dan gagasannya agar diterima dan diikuti masyarakat.

Melalui tulisan, baik dalam bentuk makalah maupun buku, dan melalui ceramah keagamaan dan ilmiah pun, itu sudah pasti ditempuh oleh Nurcholish dalam “menjajakan” pandangan dan gagasannya, karena itu salah satu cara yang bisa ditempuhnya untuk menawarkan pandangan dan gagasannya secara personal. Tetapi upaya yang ditempuh Nurcholish dalam menawarkan pandangan dan gagasannya itu bukan hanya dengan cara yang bersifat personal, tetapi juga secara institusional. Dan hal itu sangat memungkinkan ditempuh oleh Nurcholish yang memang pernah menjadi pimpinan atau ketua PB HMI dua periode berturut-turut. Melalui kewenangannya sebagai ketua PB HMI inilah Nurcholish menyuntikkan gagasan-gagasan pembaruannya kepada kalangan mahasiswa sebagai kelompok terpelajar atau intelektual, melalui Nilai-Nilai Dasar Perjuangan (NDP) yang disusunnya yang hingga saat sekarang masih dipergunakan dalam setiap pengkaderan anggota baru HMI di seluruh Indonesia. Tentang maksud Nurcholish menyusun NDP ini Greg Barton menyatakan bahwa secara tegas Nurcholish telah memiliki niat menjadikan NDP sebagai upaya-upaya untuk

memasukkan (lewat penerapan secara damai) gagasan-gagasan pembaruannya yang progresif³².

Selain melalui institusi HMI, Nurcholish pun menyebarkan pandangan dan gagasannya melalui institusi yang didirikannya bersama rekan-rekan seperjuangannya, yaitu Yayasan Paramadina, yang bergerak dalam bidang pendidikan dan kajian keagamaan. Dimana jika dilihat dari tujuan didirikannya Yayasan Paramadina sangat jelas bahwa yayasan ini didirikan untuk menebar dan menabur benih-benih pandangan atau gagasan Nurcholish kepada masyarakat terutama kepada kalangan terdidik menengah ke atas. Oleh karena itu menurut Nurcholish sendiri dikatakan bahwa program Paramadina merupakan “human investement” yang bersifat jangka panjang³³. Sedangkan tujuan Yayasan Paramadina sendiri sebagaimana yang tertulis secara resmi adalah:

1. Meningkatkan perkembangan dan kesadaran hidup beragama Islam yang berpandangan terbuka.
2. Mengembangkan pemahaman dan pemikiran agama serta penampilan yang bersifat kesejahteraan (kontekstual) sehingga bermakna bagi pemecahan persoalan-persoalan baru kemanusiaan.
3. Mengembangkan suasana kehidupan beragama yang terbuka, dinamis, dan bertanggung jawab sehingga terjadi dialog yang kritis dan kreatif³⁴.

Sulit dibantah jika berdasarkan pada tujuannya, Yayasan Paramadina adalah merupakan ladang persemaian bagi pandangan atau gagasan Nurcholish. Islam terbuka, Islam kontekstual dan kehidupan beragama yang terbuka dan dinamis merupakan tema-tema pokok atau penting dalam pandangan atau gagasan Nurcholish. Sekalipun bahwa dalam praktiknya nilai-nilai yang terkandung dalam tujuan Yayasan Paramadina itu tidak terealisasi secara utuh. Sebab, misalnya, terutama ketika bicara tentang Islam terbuka atau kehidupan keberagamaan yang terbuka dan dinamis, ternyata yang berlaku di Yayasan Paramadina tidak selalu menunjukkan hal tersebut. Gagasan Islam terbuka, ternyata tidak benar-benar terbuka, setidaknya bagi pandangan-pandangan dan kelompok-kelompok yang berseberangan atau berlawanan dengan pandangan dan gagasan Nurcholish yang kemudian dicoba dikembangkan oleh Yayasan Paramadina.

³² Greg Barton, *The Emergence Of Neo-Modernism*, Hlm. 115.

³³ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Hlm. 110.

³⁴ Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam Di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid*, cet. ke-1 (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1999), Hlm. 24.

Yayasan Paramadina mungkin menyambut dengan tangan terbuka bagi kelompok non-Muslim, apalagi tentunya kepada kelompok Muslim lain, tetapi sikap itu rupanya tidak berlaku kepada kelompok Muslim yang memiliki pandangan atau ideologi yang berbeda dengan pandangan atau sikap Nurcholish. Praktik yang demikian sebenarnya belum benar-benar menampilkan Islam dan kehidupan keberagamaan yang terbuka. Jika saja Yayasan Paramadina mau membuka pintunya bagi semua kelompok baik yang non-Muslim maupun apalagi kepada kelompok Muslim sekalipun yang berbeda pandangan, tentu Yayasan Paramadina benar-benar menjadi laboratorium mini bagi kemajemukan sejati, laboratorium bagi pelaksanaan pencarian kebenaran terus-menerus (*hanafiyah alsamhah*). Misalnya, untuk mempertemukan atau paling tidak menjembatani perbedaan pandangan antara kelompok JIL dan kelompok INSISTS maka dilakukan dialog rutin bagi kedua kelompok tersebut yang disponsori oleh Yayasan Paramadina, atau malah lebih dari itu misalnya untuk menanamkan sikap dan berpikir terbuka kepada anggota, jamaah atau mahasiswa Yayasan Paramadina, maka diundanglah secara rutin tokoh-tokoh yang berbeda pandangan dengan Nurcholish atau Yayasan Paramadina, setidaknya dari tokoh-tokoh yang tergabung di dalam INSISTS yang lebih siap berdiskusi secara dewasa dan menurut semangat akademis, untuk menyampaikan pandangannya di dalam forum kajian atau kelas yang diselenggarakan oleh Yayasan Paramadina. Sehingga terjadi pertukaran pemikiran dan dari sini mungkin dapat diketemukan titik temu antara dua kelompok Muslim—liberal dan non-liberal—yang berbeda pandangan agar bila mungkin menjadi satu pandangan, atau paling tidak dapat membangun kebersamaan dengan semangat toleransi dan penghargaan dengan kelompok lain yang berbeda pandangan.

Memang tidaklah mudah untuk menjalankan sebuah gagasan apalagi itu menyangkut sikap keterbukaan kepada kebenaran, karena sekalipun secara teoritis itu merupakan sesuatu yang baik jika diterapkan, tetapi dalam pelaksanaannya tidaklah seperti itu. Karena, sesuatu yang mudah dan simpel serta terang benderang akan menjadi sulit dan rumit serta kabur jika sudah terkait dengan kepentingan-kepentingan yang bersifat temporal, seperti misalnya egoisme pribadi dan kelompok. Celakanya, wujud egosime itu adakalanya nampak seperti wujud ketulusan karena sudah dibungkus sedemikian rapih dengan nilai-nilai transendental yang luhur, seperti demi kebenaran, demi kebaikan umum, demi kemanusiaan dan lain sebagainya. Inilah dilema yang dihadapi oleh semua kelompok, dimana setelah mereka menekadkan diri untuk menyebarluaskan dan memasyarakatkan

pandangannya, maka saat itu mereka biasanya secara otomatis, secara sadar atau tidak, telah menutup diri rapat-rapat dari kelompok atau pandangan yang berlawanan dengan mereka yang dianggap sebagai lawan atau minimal pesaing dalam “memasarkan” pandangan atau gagasan mereka. Padahal bagi setiap kelompok itu—baik yang mengaku pluralis dan terbuka atau yang dipandang eksklusif dan tertutup—pasti akan memandangi pandangan merekalah yang benar dan Islami, dan berarti pandangan yang bertentangan dengan pandangan kelompoknya dinilai sebagai pandangan yang keliru dan tidak Islami. Maka, dari pandangan demikian inilah kemudian masing-masing kelompok itu dengan sendirinya menabuh genderang peperangan atau terompet persaingan, sebagai tanda dimulainya pertempuran abadi dalam memperjuangkan tegaknya pandangan kelompok masing-masing yang diyakini benar dan Islami itu.

Ketika genderang dan terompet peperangan itu dibunyikan, maka tertutuplah suara kebenaran, tertutuplah semangat keterbukaan, tertutuplah semangat toleransi yang selama ini mereka gambar-gemborkan kepada masyarakat, oleh suara gemuruh dan pekikan perjuangan yang katanya untuk menegakkan kebenaran, keterbukaan, dan toleransi. Maka terkuburlah semangat persaudaraan, semangat pencarian kebenaran, dan semangat toleransi di bawah puing-puing keegoisan pribadi dan kelompok yang mereka sangka sebagai ketulusan dan kejujuran itu. Sehingga, kelompok yang terbuka pun akhirnya menjadi tertutup dan sektarian dan terlebih kelompok yang dari awalnya sudah tertutup menjadi semakin membuta-tuli. Bukannya memerangi dan melawan serta menentang sikap ketertutupan dan sektarianisme, justru malah menjadi bagian dari kelompok yang tertutup dan sektarian tersebut.

Kembali kepada tujuan dari Yayasan Paramadina, maka sudah dapat dipastikan bahwa Yayasan Paramadina merupakan alat untuk menyebarkan pandangan atau gagasan Nurcholish sekalipun terkadang dalam praktiknya tidak sesuai dengan semangat dan nilai dari pandangan dan gagasan Nurcholish sendiri. Tetapi yang jelas bahwa Nurcholish baik secara individual maupun secara institusional secara sengaja menyebarluaskan pandangan dan gagasannya. Nah, di sini kemudian muncul pertanyaan, berhasilkah upaya Nurcholish itu? Atau berpengaruhkah pandangan Nurcholish terhadap pandangan masyarakat secara umum atau terhadap pemikiran liberal Islam Indonesia secara khusus?

Sebelum menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, terlebih dahulu harus disepakati apa sesungguhnya yang dimaksud dengan pengaruh itu sendiri

dalam konteks ini pengaruh pemikiran Nurcholish terhadap pemikiran orang atau masyarakat. Apakah pengaruh ini dipahami seperti pengaruh dalam bentuk hubungan kausalitas, dimana sesuatu itu terpengaruh secara deterministik. Misalnya seperti pengaruh panas api terhadap kayu yang dibakar, maka sifat atau bentuk kayu itu setelah terbakar berubah total. Artinya, bahwa pemikiran seseorang itu dengan begitu saja terpengaruh tanpa ada proses-proses yang bersifat rohaniah, sebagai sebuah kemestian, seperti kayu yang terbakar api itu. Atau, pengaruh ini tidak dibayangkan sebagai pengaruh dalam sifatnya yang materil, sebagaimana nampak dalam bentuk pengaruh yang bersifat kausalitas tadi. Melainkan pengaruh yang bersifat intelektual, dan karenanya pengaruh itu lebih bersifat dialektis. Artinya pengaruh yang terjadi didahului oleh sebuah bentuk pertukaran pengetahuan karena sebelumnya orang yang dipandang terpengaruh itu sebenarnya sudah memiliki wawasan atau kesadaran tertentu, didahului oleh bentuk verifikasi karena ada semacam telaah dan pertimbangan atas pemikiran baru dengan menggunakan pengetahuan atau kesadaran yang telah ada sebelumnya, dan juga didahului oleh rekonsepsi atas pengetahuan baru sesuai dengan wawasan atau kesadaran yang telah dipegang sebelumnya.

Pemaknaan yang terakhir ini lebih bersifat substantif dan lebih memperhatikan kemandirian jiwa dan pikiran manusia yang bersifat dinamis, lebih menghargai kapasitas pikiran manusia yang memiliki daya pikir dan analisis, tidak menempatkan pikiran atau kesadaran manusia hanya sebatas obyek yang pasif seperti halnya benda-benda material alam yang statis. Dengan demikian pemaknaan pengaruh pola ini menafikan pengaruh yang bersifat deterministik. Misalnya, karena Nurcholish berpandangan tentang sekularisme, maka, orang yang mendengar atau membaca pandangan sekularisme Nurcholish itu, dipastikan akan memiliki pandangan sekularisme yang sama. Dalam pola dialektis ini, pengaruh itu bisa variatif dan bertingkat-tingkat atau malah bisa berbentuk kebalikannya atau negatif. Misalnya, karena Nurcholish mengemukakan tentang sekularisasi, maka tidak secara otomatis orang yang mendengar, membaca atau yang mengetahui pemikiran sekularisasi Nurcholish itu menjadi sekuler, bisa mengambil bentuk kebalikannya atau negatif, menolak gagasan sekularisasi Nurcholish, bisa juga dalam bentuk lain tetapi tidak persis sama, seperti menjadi sekuler tetapi kadar sekulernya ringan atau menjadi lebih sekuler dari Nurcholish sendiri.

Bila mengacu pada pola pandangan yang bersifat dialektis, maka akan sulit menilai secara pasti pengaruh sebuah pemikiran karena sifatnya yang lebih substantif. Padahal substansi itu sulit diketahui secara pasti, karena

sifatnya yang berada di dalam atau di dasar atau bersifat batin. Untuk dapat memastikan adanya pengaruh atau tidak, sebenarnya bisa dengan pemakaian pengaruh seperti dalam pemakaian yang pertama atau yang bersifat materialis-deterministik, tetapi bila ini yang diterapkan maka hanya mengungkapkan sisi permukaan atau lahiriah pemikiran itu dengan mengabaikan substansinya yang belum tentu terpengaruh sekalipun secara lahiriahnya menunjukkan keterpengaruhan.

Menghadapi problem ini penulis berpandangan bahwa untuk menghargai dan menghormati potensi dan daya akal setiap manusia serta dinamika jiwa dan kesadaran manusia yang bersifat independen dan dinamis, maka penulis mengaggap bahwa tidak dapatlah dikatakan secara hakiki seseorang itu pemikirannya terpengaruh oleh pemikiran orang lain. Tetapi karena kebutuhan yang bersifat teknis dan praksis terkait dengan penelitian ini, maka mau tidak mau, haruslah digunakan ukuran pengaruh itu yang bersifat lahiriah, misalnya ada keserupaan dan kesesuaian pandangan orang atau kelompok yang dipandang terpengaruh dengan pandangan orang yang dipandang mempengaruhi itu. Karena dari segi lahiriah inilah kita dapat menilai keterpengaruhan pemikiran seseorang atau kelompok oleh pemikiran orang tertentu.

Dalam konteks pengaruh yang bersifat lahiriah inilah kemudian Budhy Munawar-Rachman berpendapat bahwa dalam kenyataan empirisnya, gagasan-gagasan Nurcholish menginspirasi dan mewarnai corak pemikiran beberapa generasi muda Islam yang liberal di Indonesia³⁵. Pandangan yang lebih tegas dinyatakan oleh Dawam Rahardjo, yang menurutnya, kalangan muda mulai mengikuti Cak Nur untuk melakukan liberalisasi pemikiran keagamaan³⁶.

Apa yang dikemukakan, baik oleh Budhy Munawar-Rachman maupun Dawam Rahardjo, itu dalam batas tertentu ada benarnya, tetapi pernyataan demikian masih bersifat umum dan kesannya menyederhanakan persoalan yang sesungguhnya. Yang jadi pertanyaan ialah seberapa besar atau banyak pemikiran Nurcholish itu mewarnai atau diikuti oleh pemuda? Seberapa banyak pemuda yang mengikuti dan diwarnai pemikiran Nurcholish? Apakah semua atau hanya sebagian dari pemikiran Nurcholish itu yang telah mewarnai pemikiran pemuda? Apakah pemikiran pemuda yang diwarnai oleh pemikiran Nurcholish itu semuanya atau hanya sebagian? Apakah semua atau hanya sebagian dari pemikiran Nurcholish itu yang

³⁵ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Liberalisme*, Hlm. 103.

³⁶ Dawam Rahardjo, *Merayakan kemajemukan*, hlm. 105

diikuti pemikiran pemuda? Apakah pemikiran pemuda yang mengikuti pemikiran Nurcholish itu semuanya atau hanya sebagian?

Mungkin yang dimaksud pemuda yang diwarnai dan atau mengikuti pemikiran Nurcholish itu mereka yang berpikiran liberal dan katakan saja terutama mereka yang secara eksplisit menyebut diri mereka sebagai kelompok liberal, contohnya JIL, jadi tidak semua pemuda. Lalu, apakah semua pemikiran Nurcholish atau hanya sebagiannya saja yang mewarnai atau diikuti JIL dan begitu juga apakah semua pemikiran JIL atau hanya sebagiannya saja yang diwarnai dan mengikuti pemikiran Nurcholish? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini harus melalui telaah yang lebih mendalam dengan cara dilihat dari perbandingan antara pemikiran Nurcholish dan JIL, dengan timbangan seberapa banyak keserupaan dan kesesuaian pemikiran Nurcholish dengan JIL. Sebab, tanpa adanya kesamaan dan kesesuaian antara pemikiran JIL dan pemikiran Nurcholish, maka kita tidak dapat menilai bahwa pemikiran JIL diwarnai dan atau mengikuti pemikiran Nurcholish.

Ada beberapa gagasan utama yang perlu dibandingkan antara pemikiran Nurcholish dan JIL, yaitu tentang empat pokok gagasan yang sudah dijelaskan baik di dalam pembahasan gagasan pokok Nurcholish maupun JIL. Misalnya menyangkut tema agama dan negara. Pandangan Nurcholish tentang hal ini berangkat dari gagasan sekularisasi. Sekularisasi yang dimaksud Nurcholish adalah bukan dalam pengertian filosofis, namun sekularisasi dalam pengertian sosiologis. Dalam pengertian yang terakhir ini sekularisasi dipandang sebagai proses sosial politik menuju sekularisme, dengan implikasi paling kuat ide pemisahan (total) agama dari negara. Pengertian ini bukanlah satu-satunya, karena Talcott Parsons lebih banyak mengisyaratkan kepada pengertian pembebasan masyarakat dari belenggu takhayul dari beberapa aspek kehidupannya, dan hal ini tidak berarti penghapusan orientasi keagamaan dalam norma-norma dan nilai kemasyarakatan itu. Bahkan, proses pembebasan dari takhayul itu bisa semata-mata terjadi karena dorongan, atau merupakan kelanjutan logis dari suatu bentuk orientasi keagamaan, khususnya *monotheisme*³⁷.

Bila mengacu pada makna sukularisasi yang dimaksud oleh Nurcholish tersebut, maka Nurcholish menerima gagasan negara sekuler sebagai implikasi tertinggi gagasan sekularisasinya. Oleh, karena kesetujuannya dengan konsep negara sekuler, maka bagi Nurcholish konsep

³⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, Hlm, 258.

negara Islam itu hanya sebagai bentuk apologi umat Islam. Dimana sikap apologi umat Islam itu menurut Nurcholish disebabkan oleh: *Pertama*, sikap defensifnya terhadap idiologi-idiologi Barat (modern), seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan sebagainya, yang merupakan pemikiran yang bersifat totaliter. Sebagai tanggapan terhadap invansi idiologi itu umat Islam menjawab dengan konsep *al-Din* yang mencakup kesatuan agama dan negara. Karenanya konsep tersebut, tidak didasarkan pada kajian ilmiah, hanya merupakan apologia yang ilusif saja. *Kedua*, paham legalisme yang dihasilkan oleh pendekatan fikihisme, sehingga negara dinilai sebagai susunan hukum yang disebut syariat. Padahal kajian-kajian fikih di zaman modern ini telah kehilangan relevansinya terhadap persoalan-persoalan masyarakat yang senantiasa berubah. Negara misalnya, adalah suatu gejala yang berdimensi rasional objektif, sedangkan agama bersifat spiritual yang bersifat pribadi. Keduanya memang berkaitan, namun harus tetap dibedakan. Jika negara ikut mengatur kepercayaan, maka hal ini tidak sesuai dengan ajaran Islam sendiri yang tidak mengenal otoritas keagamaan (*la rahbaniyyah fi al-Islam*), tak ada otoritas kependetaan atau keulamaan dalam Islam³⁸.

Pandangan yang serupa juga diberikan oleh kalangan JIL, misalnya pandangan pentolan JIL Ulil Abshar-Abdalla, yang secara tidak langsung juga hendak mengatakan hal yang sama dengan Nurcholish namun dengan pendekatan yang sedikit berbeda. Menurutnya, bahwa sebab munculnya isu penegakkan negara Islam yang berkembang di negeri-negeri Muslim itu sebagai respon atas kondisi sosial-politik dan ekonomi umat Islam yang carut marut di dalam wadah negara kebangsaan yang baru berdiri di satu sisi, dan sisi lain sebagai sikap perlawanan terhadap hegemoni perdaban dan budaya Barat yang meriah gemerlap dengan berbagai keunggulan ilmu dan teknologinya. Pandangan demikian dapat disimpulkan dari penjelasannya secara lengkap sebagai berikut:

Saya kira kegelisahan utama umat Islam pasca keruntuhan Kekhilafahan Usmaniah tercermin dalam pencarian terus-menerus akan kerangka *polity* baru yang bisa menggantikan negara khilafah itu. Untuk waktu yang cukup lama, negara khilafah merupakan daya pengikat yang mempersatukan seluruh umat Islam dalam suatu *body politics* yang kukuh. Dengan, mengatakan ini, saya tidak menafikan sejumlah fakta-fakta historis, dimana pada saat negara khilafah mencapai titik puncak pun, seperti pada masa kekhilafahan

³⁸ Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, Hlm.108-109.

Abbasiyyah di Bagdad, terdapat pembangkangan dari dalam tubuh umat Islam sendiri, dengan munculnya negara khilafah tandingan di Andalusia. Dengan kata lain, tidak pernah dalam sejarah Islam terjadi suatu “kesatuan politik” yang total, tanpa ada oposisi dari dalam tubuh umat Islam sendiri. Tetapi, *‘ala kulli hal*, negara khilafah adalah kerangka politik yang berhasil mengikat umat Islam untuk waktu yang cukup lama. Keruntuhan negara ini membuat umat Islam berada pada situasi kegamangan dan kebingungan. Bentuk negara bangsa pada mulanya tidak serta merta diterima oleh umat Islam karena di dalam bentuk negara itu terdapat suatu tendensi yang oleh umat Islam dianggap berlawanan dengan semangat ajaran Islam, yaitu semangat *‘ashabiyyah* atau etnosentrisme. Negara khilafah secara teoritis dilandaskan pada konsep tentang “kesatuan universal” umat Islam. Dengan kata lain, fondasi negara khilafah adalah umat, yaitu suatu kesatuan sosial berdasarkan pada credo keimanan yang melintasi batas-batas nasionalitas. Sementara negara bangsa berdasarkan pada konsep tentang *nasion*, bangsa, yang oleh Ernest Renan didefinisikan sebagai suatu kesatuan pengalaman sejarah. Perdebatan dalam tubuh umat Islam tentang bentuk negara bangsa ini berlangsung cukup lama, dan pada akhirnya bentuk negara baru yang diimpor dari pengalaman Barat itu bisa juga diterima oleh mereka. Penerimaan itu dalam banyak kasus, lebih merupakan penerimaan pos-faktual, maksudnya, penerimaan karena kenyataannya negara bangsa itu sudah hadir sebagai kenyataan sosial-politik yang tak bisa ditolak lagi.

Akan tetapi, kenyataan yang tidak bisa kita ingkari adalah bahwa pengalaman negara bangsa itu sendiri bukanlah sesuatu yang patut dibanggakan bagi umat Islam. Sejak lepasnya negeri-negeri Islam dari kolonialisme Barat, yang kemudian diikuti dengan upaya mengadopsi bentuk negara bangsa serta lembaga politik modern yang lainnya, jarang sekali kita melihat suatu contoh negeri Islam yang benar-benar dapat menjadi “eksemplar” bagi penerjemahan cita-cita sosial politik Islam mengenai keadilan dan kesederajatan. Umat Islam di sejumlah negeri hidup dalam *polity* yang umumnya bersifat otoriter dan represif. Kesenjangan antara kaya dan miskin masih merupakan masalah mendasar yang dihadapi oleh umat Islam. Perkembangan riset dan sains di dunia Islam begitu terbelakangnya, kebalikan dengan pengalaman klasik di mana dunia Islam sepanjang abad ke-8

hingga ke-15 Masehi memberikan kontribusi yang besar dalam perkembangan sains. Keterbelakangan ini berlangsung dalam suatu kontras yang tajam dengan kemajuan dunia Barat yang melesat hampir di semua aspek kehidupan. Dunia Barat dan dunia Islam persis seperti “cerita tentang dua kota” dalam gambaran Dickenian, dimana yang satu simbol kemajuan dan yang lainnya adalah simbol keterbelakangan. Saya kira perspektif historis semacam ini hampir sesuatu yang *di-share* secara luas oleh umat Islam dimana-mana.

Sudah tentu pengalaman semacam ini sangat menyakitkan bagi umat Islam. Pengalaman ini menimbulkan kekecewaan di kalangan mereka. Bentuk negara bangsa serta perangkat kelembagaan politik modern yang diterapkan di semua negara Islam dianggap oleh sebagian umat sebagai suatu yang “asing” dan tidak tepat bagi masyarakat Islam. seorang cenedekiawan Muslim dari Mesir, Dr. Yusuf Qardhawi, menyebut hal itu sebagai “solusi-solusi yang diimpor (*al-huluul al-mustauradah*). Solusi impor itu, dalam pandangan Qardhawi, tidak akan membawa manfaat yang terlalu banyak bagi umat Islam, dan tidak akan pula menyelesaikan problem yang mereka hadapi sekarang ini. Solusi yang tepat buat umat Islam bukanlah di “luar” Islam, tetapi di “dalam” Islam itu sendiri. Di sinilah kemudian muncul istilah *al-hall al-Islam*, atau solusi Islami. Islam adalah “sistem” itu sendiri, suatu agama yang telah lengkap dan sempurna pada dirinya sendiri. Umat Islam telah berbuat kesalahan besar ketika lengah dan mengabaikan Islam sebagai sistem lengkap, dan sebliknya malah menoleh kepada sistem lain di luar Islam, salah satunya adalah sistem kepolitikan dalam kerangka negara bangsa, sistem sekuler seperti sosialisme dan kapitalisme, serta kerangka kelembagaan sekuler lain yang diimpor dari Barat seperti demokrasi. Sejak tahun 1980-an jargon “solusi Islam” berkumandang di mana-mana dan dipakai sebagai retorika politik yang sangat manjur untuk membangkitkan kembali apa yang disebut sebagai *ghirah Islamiyah* (secara harfiah artinya kecemburuan Islam) melawan hegemoni Barat³⁹.

Berangkat dari pandangan tentang negara Islam di satu sisi dan negara sekuler di sisi lain yang dikemukakan oleh Nurcholish dan Ulil

³⁹ Ulil Abshar-Abdalla Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, Hlm. 174-178.

Abshar-Abdalla seperti di atas, maka kedua orang ini memiliki kesesuaian pandangan mengenai tidak adanya negara Islam dan kesetujuan keduanya terhadap gagasan negara sekuler seperti yang diterapkan dinegara-negara Barat modern. Mengenai ide negara sekuler ini bisa dikatakan bahwa ada kesamaan yang bulat antara Nurcholish dan Ulil Abshar-Abdalla bahkan semua pengusung pemikiran liberal Islam atau Islam liberal. Maka dalam ini dapat disimpulkan bahwa gagasan Nurcholish tentang negara sekuler diikuti atau mewarnai kalangan Islam liberal atau JIL.

Pandangan yang sangat mengapresiasi terhadap sistem demokrasi pun ditunjukkan oleh Nurcholish dan kelompok Islam liberal. Kenyataan seperti ini tentu merupakan hal yang lumrah saja, sebab jika sudah setuju dengan sistem negara sekuler, maka secara otomatis akan menerima sistem demokrasi yang memang merupakan nilai atau sistem yang melekat secara inheren dalam negara sekuler. Pandangan pengapresiasian dan kesetujuan Nurcholish terlihat dalam pandangan Nurcholish tentang demokrasi. Menurutnya, sistem demokrasi itu keunggulannya terletak kepada keterbukaannya. Dimana suatu sistem disebut demokratis jika ia membuka kemungkinan eksperimentasi terus-menerus, dalam kerangka dinamika pengawasan dan pengimbangan (*check and balance*) masyarakat. Dengan sifatnya yang demikian, maka demokrasi memerlukan idiologi terbuka. Atau, demokrasi adalah idiologi terbuka. Yaitu, sekali lagi, idiologi yang membuka lebar pintu bagi adanya perubahan dan perkembangan, melalui eksperimentasi bersama. Karena itu demokrasi adalah satu-satunya sistem yang mampu mengoreksi dirinya sendiri dan membuat perbaikan dan perubahan ke arah kemajuan bagi dirinya sendiri⁴⁰.

Penilaian yang senada juga diberikan salah seorang pengusung Islam Liberal Arskal Salim. Ia menyatakan bahwa bila mengacu kepada syarat demokrasi, maka, karena prinsip dan substansi demokrasi mensyaratkan adanya persamaan, non-diskriminasi dan kebebasan individu; suatu kondisi yang cukup sulit diciptakan jika penerapan syariat ingin direalisasikan, walaupun khusus diperuntukkan bagi umat Islam Indonesia. Sebab, dalam demokrasi, sungguhpun setiap warganegara berhak dan diperbolehkan mempengaruhi kondisi politik dengan menggunakan persepsi, idiologi, dan keyakinan yang dianutnya, tidak seorangpun boleh menggunakan negara sebagai instrumen atau apparatus ajaran agama tertentu saja. Hal ini karena melanggar netralitas negara dalam hal keharusan memberi perlakuan yang

⁴⁰ Nurcholish Madjid, *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi*, Hlm. 6-7. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm. 490-491.

sama, tidak hanya kepada kemajemukan agama, tetapi juga terhadap berbagai macam tafsiran yang terdapat dalam satu agama, serta kebebasan individu untuk mengikuti pilihan tafsiran yang dikehendakinya⁴¹.

Tema penting lain, atau malah yang terpenting dari tema yang lainnya, adalah tentang al-Qur'an sebagai kitab wahyu. Ternyata dalam masalah yang paling penting ini, justru terdapat perbedaan pandangan antara Nurcholish dengan kelompok Islam liberal, khususnya Luthfi Assyaukani, Pandangan Nurcholish mengenai al-Qur'an sama seperti pandangan kaum Muslimin lainnya, Nurcholish tidak meragukan keaslian dan keabsahan al-Qur'an sebagai kitab suci, dan begitu juga sama seperti kaum Muslimin secara umum lainnya, al-Qur'an diyakini Nurcholish sebagai pegangan hidup terakhir dari yang diwahyukan Allah kepada umat manusia melalui perantaraan Nabi Muhammad Saw. sebagai penutup para Nabi dan Rasul itu. Karena berperan sebagai Kitab Suci penutup yang diwahyukan Tuhan kepada umat manusia, maka konsekuensi logisnya, keutuhan dan keabsahan al-Qur'an dijaga langsung oleh Allah sendiri, "*Sungguh Kami telah menurunkan peringatan (al-Qur'an), dan Kamilah yang menjaganya*" (QS. al-Hijr/15: 9). Jika keutuhan dan keabsahan al-Qur'an tidak dijamin Allah, sehingga kitab suci itu dibiarkan mengalami kemungkinan perubahan, maka klaimnya sebagai wahyu penutup menjadi rapuh, dan fungsinya sebagai pegangan hidup umat manusia sampai akhir zaman menjadi goyah⁴².

Penegasan janji Tuhan yang bersifat normatif-doktrinal atas penjagaan akan keotentikan al-Qur'an dari pertama kali diwahyukan hingga berakhirnya kehidupan alam semesta sebagaimana yang disebutkan dalam ayat al-Qur'an di atas, menurut Nurcholish, mendapat pembuktiannya secara historis dan empiris. Secara kenyataan lahiriah, al-Qur'an memang tampil kepada umat manusia sedemikian rupa sehingga benar-benar memenuhi janji Tuhan bahwa kitab suci itu akan terpelihara dari kemungkinan perubahan. Di seluruh dunia Islam tidak satu pun kitab suci al-Qur'an yang diterbitkan berbeda dari yang lain, biar pun hanya satu kata. Dan setiap kali ada kejadian penulisan al-Qur'an yang menyalahi pedoman yang benar, tentu akan segera diketahui dan dikoreksi⁴³.

Ketika bicara tentang al-Qur'an berbahasa Arab, Nurcholish, meyakini bahwa al-Qur'an diwahyukan dengan bahasa Arab. Artinya, bahwa

⁴¹ Arskal Salim, "Islam Diantara Dua Model Demokrasi", Abd. Mpqsih Ghazali, *Ijtihad Islam Liberal*, Hlm. 29.

⁴² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 3.

⁴³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 3.

makna dan lafadz al-Qur'an memang merupakan wahyu. Kesimpulan demikian, menurut Nurcholish, bila mengacu pada penjelasan al-Qur'an sendiri, yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab. Tetapi walaupun diturunkan dengan medium Bahasa Arab, makna atau nilai al-Qur'an adalah tetap universal. Sebab, menurut Nurcholish, penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an lebih bersifat teknis penyampaian pesan daripada masalah nilai. Penggunaan bahasa Arab untuk al-Qur'an adalah wujud khusus dari ketentuan umum bahwa Allah tidak mengutus seorang rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya, yaitu masyarakat yang menjadi *audience* langsung seruan rasul itu dalam menjalankan misinya, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qur'an sendiri, "Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia Kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia Kehendaki. Dia Yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana." (QS. Ibrahim/14: 4). Dalam hal wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. kaumnya itu ialah masyarakat Arab, khususnya masyarakat Makkah dan sekitar, sehingga bahasa al-Qur'an pun sesungguhnya adalah bahasa Arab dialek penduduk Makkah dan sekitarnya⁴⁴.

Pandangan yang berbeda dikemukakan oleh kelompok pengusung Islam liberal, misalnya yang dinyatakan oleh Luthfi Assyaukani. Luthfi Assyaukani mengatakan, bahwa yang membedakan kaum liberal dengan umat Islam umumnya adalah cara mensikapi dan memandang kitab suci al-Qur'an itu. Pandangan yang lazim di kalangan kaum Muslimin secara umum adalah al-Qur'an adalah kitab yang dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara *verbatim*, baik kata-katanya (*lafdhan*) maupun maknanya (*ma'nan*). Dan al-Qur'an juga diyakini bentuk atau keadaannya yang sekarang adalah persis sama dengan bentuk atau keadaannya seperti pada masa Nabi. Sedangkan kelompok Islam liberal menilai pandangan yang demikian merupakan pandangan utopis yang disusun dan dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formalisasi doktrin-doktri Islam. Sebab, secara faktual dan historis tidaklah seperti itu. Kenyataannya, hakikat dan sejarah penulisan al-Qur'an sendiri sesungguhnya penuh dengan berbagai nuansa yang rumit, tidak hampa dari perdebatan dan pertentangan. Oleh karenanya, al-Qur'an dalam bentuknya yang sekarang sebetulnya adalah sebuah inovasi baru yang sedari

⁴⁴ Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, Hlm. 176.

awal tidak demikian adanya. Secara ekspresif Luthfi Assyaukani berpandangan seperti ini:

Sebagian besar kaum Muslim yang meyakini bahwa Al-Qur'an dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara *verbatim*, baik kata-katanya (*lafzhan*) maupun maknanya (*ma'nan*), dan keyakinan tentang keterjagaan Al-Qur'an sehingga Al-Qur'an yang mereka lihat dan baca hari ini adalah persis seperti yang ada pada masa Nabi lebih dari seribu empat ratus tahun silam. Sesungguhnya, lebih merupakan formulasi dan angan-angan teologis (*al-khayal al-dini*) yang dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formulasi doktrin-doktrin Islam. Padahal, hakikat dan sejarah penulisan Al-Qur'an sendiri sesungguhnya penuh dengan berbagai nuansa yang *delicate* (rumit), dan tidak sunyi dari perdebatan pertentangan, intrik, dan rekayasa. Al-Qur'an dalam bentuknya yang kita kenal sekarang sebetulnya adalah sebuah inovasi yang usianya lebih dari 79 tahun. Usia ini didasarkan pada upaya pertama kali kitab suci ini dicetak dengan percetakan modern dan menggunakan standar Edisi Mesir pada tahun 1924. Sebelum itu, Al-Qur'an ditulis dalam beragam bentuk tulisan tangan (*rasm*) dengan teknik penandaan bacaan (*diacritical marks*) dan otografi yang bervariasi⁴⁵.

Jika dalam persoalan al-Qur'an ada perbedaan yang mendasar antara Nurcholish dan kelompok liberal, atau setidaknya dengan Luthfi Assyaukani, maka dalam hal penafsiran al-Qur'an dalam hal tertentu sama, tetapi dalam hal lainnya terjadi perbedaan. Persamaannya terletak pada penafsiran al-Qur'an yang harus memperhatikan tuntutan dan perkembangan ruang dan waktu.

Terkait dengan penafsiran al-Qur'an yang bersifat kontekstual, Nurcholish menggunakan bentuk penafsiran Umar terhadap al-Qur'an yang bersifat kontekstual sebagai landasan teknis. Tindakan Umar tersebut, menurut Nurcholish, dengan mengutip pandangan Abd-al-Fattah, bukan berdasarkan kehendak hatinya sendiri. Khalifah dalam menetapkan hukumnya menerapkan prinsip bahwa semua hukum agama mengandung alasan hukum (*illah, ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum (*al-maslahat al-ammah*)

⁴⁵ Luthfi Assyaukani, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, Hlm. 1-2.

dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksana hukum bersangkutan⁴⁶.

Masih erat dengar apa yang ditampilkan oleh Umar dalam memahami teks Kitab Suci ini ialah kesadaran atau semangat historis. Menurut Nurcholish, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hodgson, yang menjadi salah satu tumpuan harapan bahwa Islam akan mampu lebih baik dalam menjawab tantangan zaman di masa depan. Dan juga, akhirnya umat Islam pun akhirnya akan sangat mampu menjawab tantangan zaman. Untuk mendukung hal ini ia mengutip secara lengkap pandangan Hodgson berikut:

Tetapi barangkali modal potensial terbesar Islam yang paling hebat ialah kesadaran historisnya yang jelas, yang sejak dari semula mempunyai tempat begitu besar dalam dialognya. Sebab, kemampuan mengikuti dengan sungguh-sungguh bahwa tradisi agama terbentuk dalam waktu, dan selalu mempunyai dimensi historis, membuat agama itu mampu menampung ilham baru apa pun ke dalam realita dari warisan dan dari titik tolak mulanya yang kreatif, yang dapat terjadi lewat penelitian ilmiah atau pengalaman rohani baru. Al-Syafii membawa ke depan kecenderungan yang sudah ada secara laten dalam karya (Nabi) Muhammad sendiri ketika ia menekankan pemahaman al-Qur'an secara benar-benar konkret dalam interaksi historinya dengan kehidupan Nabi Muhammad dan masyarakat beliau. Ia (al-Syafii) melakukan hal ini tanpa ketepatan sejarah tertentu, tapi itu bukanlah maksudnya yang semula; dan meskipun oleh kaum Muslim kemudian hari kajian yang jujur tentang kenyataan sejarah masa silam Islam ditukar dengan gambaran stereotipikal dan berang, namun mereka tidak pernah mengingkari prinsip bahwa ketepatan historis adalah fondasi semua pengetahuan keagamaan⁴⁷.

Namun demikian, seru Nurcholish, pendekatan historis ini tidaklah berarti relativisasi total ajaran agama dan sifat yang memandang sebagai tidak lebih daripada produk pengalaman sejarah belaka. Sebab, misalnya sebagai contoh, bahwa jika ada pernyataan misalnya tentang penegasan akan kesatuan agama para Nabi, maka di dalamnya terkandung makna yang tegas bahwa ada sesuatu yang benar-benar universal dalam setiap agama dan

⁴⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 34.

⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 35-36.

menjadi titik pertemuan antara semua agama. Dan karena yang universal ini tidak terikat ruang dan waktu, maka dapat disebut “tidak historis”⁴⁸.

Oleh karena itu, lebih lanjut menurut Nurcholish, Muslim Indonesia, setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga harus meyakini adanya hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kita kini dan di sini, sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutannya.⁴⁹

Apalagi, menurut Nurcholish, secara teknis, untuk melakukan kontekstualisasi, atau pribumisasi menurut istilah Gus Dur, ajaran Islam perangkatnya telah tersedia dalam ilmu Ushul al-Fiqh, yang memungkinkan terjadinya akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal, lewat saluran kaidah Ushul al-Fiqh yang berbunyi, “Adat itu dihukumkan” (*al‘Adah muhakkamah*), atau, lebih lengkapnya, “Adat adalah syari’ah yang dihukumkan” (*al‘Adah Syari’ah muhakkamah*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam⁵⁰.

Pandangan yang hampir serupa dengan pandangan Nurcholish di atas adalah pandangan yang dikemukakan oleh Ulil Abshar-Abdalla tentang penafsiran kontekstual. Untuk menopang pandangannya itu, Ulil Abshar-Abdalla menggunakan sifat gradualitas turunnya al-Qur’an. Ulil Abshar-Abdalla menjelaskan bahwa gagasan gradualitas turunnya al-Qur’an ini yang melatarbelakangi timbulnya suatu pemikiran dalam teori hukum Islam (*ushul al-fiqh*) tentang fleksibilitas hukum. Kaidah itu mengatakan “*taghayyur alahkam bitaghayyur alamkinati wa alazman*,” perubahan suatu ketentuan hukum merupakan suatu keharusan, sesuai dengan perubahan tempat dan waktu. Di sinilah keunggulan Islam, karena Islam sejak menit pertama menganggap dirinya sebagai agama yang dinamis, dalam pengertian bergerak terus mengikuti gerak-gerik zaman. Karena wahyu bersifat gradual, mengikuti konteks atau kejadian yang terjadi di tengah-tengah umat. Karena itu pulalah maka wahyu bersifat historis dan untuk sebagian tunduk kepada determinasi sosial-historis. Dan ini berarti bahwa Islam memandang dirinya sebagai agama yang terus tumbuh, berubah, dan dinamis. Atau dengan pengertian lain, bahwa wahyu berjalan seiring, mengikuti, tetapi juga mengembangkan dan mengubah, kenyataan-kenyataan sosial yang terus berkembang. Jadi, kebenaran Islam bukanlah sesuatu yang sekali jadi, tetapi bersifat tumpuk-

⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 37.

⁴⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, lxxiii.

⁵⁰ Nurcholish, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 550.

menumpuk, satu lapisan melengkapi lapisan yang lain, kumulatif (*taraakumi*). Ulil Abshar-Abdalla menjelaskan:

Gagasan tentang *tanjim* atau gradualisme inilah, saya kira, yang melatari timbulnya suatu pemikiran dalam teori hukum Islam (*ushul fiqh*) tentang fleksibilitas hukum. Kaidah itu mengatakan “*taghayyur al-ahkam bitaghayyur alamkinati wa al-azman*,” perubahan suatu ketentuan hukum merupakan suatu keharusan, sesuai dengan perubahan tempat dan waktu. Saya memandang maksim atau kaidah ini sebagai dasar penting yang menjadi ciri agama Islam itu sendiri. Islam adalah agama yang sejak menit pertama menganggap dirinya sebagai agama yang dinamis, dalam pengertian bergerak terus mengikuti gerak-gerik zaman. Para sarjana Islam kerap kali berbicara tentang gagasan *tajaddud*, keteperbaharuan ketentuan-ketentuan hukum dalam Islam. Maksudnya: ketentuan-ketentuan itu bersifat lentur sehingga bisa diperbaharui terus-menerus. Sudah tentu perubahan-perubahan itu tetap dalam kerangka norma-norma tetap yang dianggap sebagai fondasi pokok ajaran Islam—yakni apa yang disebut sebagai *tsabaat*, *tsawaabit*, atau *qath’iyyah*.

Wahyu dengan demikian, bersifat historis dan untuk sebagian tunduk kepada determinasi sisial-historis. Islam, dengan demikian pula, memandang dirinya sebagai agama yang terus tumbuh, berubah dan dinamis. Penahapan wahyu secara implisit mengandaikan suatu asumsi bahwa wahyu berjalan seiring, mengikuti, tetapi juga mengembangkan dan mengubah, kenyataan-kenyataan sosial yang terus berkembang. Kebenaran Islam bukanlah sesuatu yang sekali jadi, tetapi bersifat tumpuk-menumpuk, satu lapisan melengkapi lapisan yang lain⁵¹.

Jika dalam soal penafsiran al-Qur’an yang bersifat kontekstual ada kesesuaian antara pandangan Nurcholish dan kelompok liberal, tetapi terkait sifat kehistorisan al-Qur’an ternyata ada perbedaan pandangan di antara mereka. Dalam pandangan Nurcholish adanya sifat historisitas al-Qur’an tidak berarti bahwa semua ajaran al-Qur’an itu bersifat relatif semua dan memandang sebagai tidak lebih daripada produk pengalaman sejarah belaka. Sehingga, sekalipun Nurcholish menerima penafsiran yang bersifat kontekstual, tetapi ia menolak penafsiran yang murni bersifat subyektif yang mengabaikan bunyi lahiriah teks kitab suci. Jadi, menurut Nurcholish,

⁵¹ Ulil Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, Hlm. 185-186.

meskipun kembali kepada sumber-sumber suci melibatkan penafsiran tidak sepenuhnya dapat dilakukan secara subyektif, dengan mengabaikan makna literer obyektif kebahasaan teks-teks itu. Kecuali kita memperlakukan setiap ekspresi literer teks-teks suci sebagai metafor belaka (yaitu suatu pemahaman yang menekankan makna teks sebagai tamsil-ibarat saja dengan mengingkari makna harfiahnya—hal mana sulit dicek kebenaran obyektifnya), maka bunyi teks itu menurut apa adanya akan tetap mempunyai fungsi pengawasan terhadap pemahaman-pemahaman yang ada⁵².

Berbeda dengan pandangan Nurcholish tersebut, maka Ulil Abshar-Abdallah memandang bahwa Wahyu itu bersifat historis dan untuk sebagiannya tunduk kepada determinasi sosial-historis. Islam, dengan demikian pula, memandang dirinya sebagai agama yang terus tumbuh, berubah dan dinamis. Dan ketika melakukan penafsiran atau perubahan ketentuan hukum wahyu itu, menurut Ulil Abshar-Abdallah, hanya perlu memperhatikan norma-norma tetap wahyu itu atau semangat religio etik, bukan kepada bunyi lahir teks wahyu.

Mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks. Ijtihad yang dikembangkan oleh Islam liberal adalah upaya menafsirkan Islam berdasarkan semangat religio-etik al-Qur'an dan Sunnah Nabi, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Penafsiran yang literal hanya akan melumpuhkan Islam. Dengan penafsiran yang berdasarkan semangat religio-etik, Islam akan hidup dan berkembang secara kreatif menjadi bagian dari peradaban kemanusiaan universal⁵³.

Perbedaan lainnya antara Nurcholish dan kaum liberal menyangkut kontekstualisasi ajaran Islam atau ijtihad adalah perihal bidang apa yang boleh diijtihadi. Menurut Nurcholish, bidang ibadah—tentu apa lagi bidang aqidah (pen.)—bukan merupakan wilayah yang boleh diijtihadi. Karena urusan ibadah harus sesuai dengan perintah Allah (Kitab Suci) dan tuntunan Rasulullah (Sunnah Rasul) tanpa ada pengurangan atau penambahan.

Allah melarang inovasi yang menyangkut masalah ibadah, karena memang menyangkut masalah ibadah murni harus ditempuh dengan seketat dan sebersih mungkin, dilakukan hanya menurut Kitab dan Sunnah tidak boleh ditambah atau dikurangi. Tapi, sebaliknya, dalam masalah bukan ibadah bukan hanya dibolehkan malah dianjurkan

⁵² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 241-242. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid 3, Hlm. 2557-2558.

⁵³ Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia*, Hlm. 264.

untuk melakukan inovasi. Sesuai dengan kaidah bahwa suatu perkara di luar ibadah pada dasarnya diperkenankan (halal) untuk dijalankan, kecuali ada bukti larangan dari sumber agama (Kitab dan Sunnah). Karena itu tidak dibenarkan melarang sesuatu yang dibolehkan Allah, sebagaimana, dengan sendirinya, tidak dibenarkan membolehkan sesuatu yang dilarang Allah⁵⁴.

Berbeda dengan pandangan Nurcholish tersebut, Ulil Abshar-Abdalla berpendapat bahwa ijtihad bisa diterapkan kepada seluruh dimensi Islam, baik itu teologi, ibadah, maupun muamalah.

Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam. Islam liberal percaya bahwa ijtihad atau penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala cuaca. Penutupan pintu ijtihad, baik secara terbatas atau secara keseluruhan, adalah ancaman atas Islam itu sendiri, sebab dengan demikian Islam akan mengalami pembusukan. Islam liberal percaya bahwa ijtihad bisa diselenggarakan dalam semua segi, baik segi *muamalat* (interaksi sosial), *ubudiyat* (ritual), dan *ilahiyat* (teologi)⁵⁵.

Tema utama lainnya adalah masalah HAM dan gender. Terkait dengan kedua masalah ini secara prinsipil tidak ada yang berbeda antara pandangan Nurcholish dan JIL. Tetapi terkait dengan masalah gender ternyata ada sedikit perbedaan, Nurcholish, sepertinya lebih defensif terhadap al-Qur'an dan juga tidak terlalu suka dengan cara pandang masyarakat Barat terhadap persoalan gender. Dalam pandangan Nurcholish kalaulah di dalam kitab suci itu banyak menggunakan kata atau istilah yang berkonotasi laki-laki itu lebih disebabkan masalah kebahasaan saja tanpa ada maksud perendahan posisi wanita dalam kitab suci itu sendiri. Karena, faktanya al-Qur'an misalnya sekalipun secara kebahasaan nampaknya bias gender, tetapi semangatnya justru penyetaraan gender. Nurcholish menjelaskan:

Kalaulah di dalam kebanyakan Kitab Suci begitu juga dalam Kitab Suci agama Islam, menurut Nurcholish, penyebutan hampir hanya jenis kelamin kebahasaan lelaki di dalamnya, itu sesungguhnya adalah semata-mata karena bahasa Arab memang mengenal jenis laki-perempuan, sekalipun tentang benda-benda mati, sama dengan bahasa Perancis, misalnya, bukan dengan maksud diskriminasi. Namun penegasan dalam firman itu sungguh sangat bermakna bagi

⁵⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Hlm. 60-61.

⁵⁵ Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia*, Hlm. 264.

tekanan kepada hakikat kesamaan derajat pria dan wanita yang diajarkan Islam. Bila mendasarkan diri pada semangat al-Qur'an yang memandang setara lelaki dan perempuan sebagaimana dijelaskan di atas, maka sebenarnya, tegas Nurcholish, kaum wanita Islam tidak perlu khawatir dengan harkat dan martabat mereka dalam agamanya. Jika penyimpangan terjadi, maka selalu dapat diluruskan kembali dengan merujuk kepada sumber-sumber suci, dan justru inilah kelebihan Islam atas agama-agama yang lain. Dengan merujuk kepada semangat dasar dan kearifan asasi atau *hikmah* ajara Kitab Suci dan Sunnah Nabi, kita dapat mengetahui bahwa banyak memang praktik dalam sebagian dunia umat Islam yang merendahkan kaum wanita itu tidak berasal dari agama, tapi dari adat dan kultur setempat. Kadang-kadang malah merupakan kelanjutan dari kebutuhan mempertahankan pola tatanan sosial-politik tertentu yang bersifat *status quo* karena menguntungkan pihak penguasa. Jadi, bagi kaum Muslim tidak perlu khawatir dengan perbedaan fisiologis pada diri manusia, karena Islam tidak melihat kemuliaan seorang manusia dari jenis kelamin atau yang lain, tetapi didasarkan kepada nilai atau kualitas pribadi atau keimanan dan ketakwaan. Itulah yang menjadi salah satu dasar pesan Islam sebagai agama *fithrah*, agama alami dan kewajaran yang suci dan bersih. Dan benarlah para ulama yang menegaskan bahwa al-Qur'an itulah imam kita, pembimbing kita, dan penuntun kita menempuh hidup yang benar⁵⁶.

Menyangkut ketidak sepakatan Nurcholish terhadap penerapan atau penggunaan sudut pandang Barat dalam meninjau persoalan gender dalam masyarakat Islam, Nurcholish menyatakan:

Atas dasar praktik perendahan wanita yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Muslim seperti itu, maka, seolah-olah menirukan jejak orang-orang Barat, di kalangan umat Islam juga tampil gerakan pembelaan wanita, biasa disebut feminisme. Tampilnya gerakan itu di Barat adalah khas budaya Barat, dalam arti merupakan reaksi wajar terhadap wanita di sana yang dirasakan banyak melecehkan kaum wanita. Sayangnya, cara pandang orang Barat itu kemudian digunakan pula dalam melihat masyarakat Islam, tanpa memperhatikan apa sesungguhnya ajaran Islam itu sendiri tentang wanita, dan apa pula lingkungan sejarah dan budaya yang

⁵⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 246-247.

membentuknya sehingga wanita Islam, di dunia Islam secara keseluruhan (artinya, tidak di tempat, negara atau masyarakat Muslim tertentu), tampil seperti keadaan mereka sekarang ini. Sudah disebutkan, mustahil membantah bahwa di sebagian dunia Islam keadaan dan kedudukan wanita jauh dari yang diharapkan. Tetapi membuat generalisasi berdasarkan situasi khusus itu sehingga dikatakan bahwa Islam memang membuat posisi wanita di bawah standar kemanusiaan yang adil (dan beradab) adalah keliru. Sama halnya dengan generalisasi tentang masyarakat Barat sebagai masyarakat amoral, hanya karena melihat tingkah laku para turis di pantai-pantai, atau berdasarkan apa yang ditampakkan pada media umum, khususnya film dan televisi⁵⁷.

Pandangan Nurcholish seperti ini berbeda dengan pandangan kaum liberal tentang hal yang sama, dimana mereka lebih terpaku dengan sudut pandang Barat dalam meninjau persoalan gender dalam Islam, sehingga bukan hanya pandangan masyarakatnya yang dipandang perlu didekonstruksi tetapi juga agama itu sendiri dipandang perlu didekonstruksikan.

Terkait adanya ketimpangan sosial terkait dengan posisi dan peran laki dan perempuan dalam masyarakat dan negara perlu ada bedah intelektual terhadap agama. Ketika analisis gender digunakan untuk melihat ketimpangan sosial, maka agama juga mendapat giliran untuk didekonstruksikan. Tidak ada agama yang tidak punya masalah “bias” gender. Asumsi dasarnya adalah Tuhan di-nisbah-kan dalam citra ke-laki-laki-an dalam bahasa hampir semu kitab. Agama besar dunia, seperti Yahudi, Kristen, dan Islam percaya bahwa manusia pertama yang diciptakan oleh Allah adalah laki-laki, sementara perempuan (Hawa) hanya diciptakan oleh tulang rusuknya. Ketiganya juga percaya bahwa para nabi yang diutus mewartakan agama adalah laki-laki⁵⁸.

Terakhir, tema utama yang dibicarakan baik oleh Nurcholish maupun kalangan Islam liberal adalah tentang teologi agama-agama dan pluralisme. Secara umum ada kesamaan antara pandangan Nurcholish dan kalangan Islam liberal tentang tema ini. Berdasarkan keterangan al-Qur’an tentang konsep kenabian dan kesatuan pesan dasar para nabi Tuhan, masing-masing mengakui keabsahan agama yang diturunkan kepada nabi yang diutus sebelum kedatangan Nabi Muhammad Saw yang wujudnya hingga kini masih

⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm. 236.

⁵⁸ Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Gender: Sebuah Prespektif Islam”, Hlm 275.

ada dan masih memiliki pengikut. Pengikut para nabi itu dalam istilah al-Qur'an disebut sebagai ahli kitab. Ahli kitab baik dalam pandangan Nurcholish maupun kalangan Islam liberal tidak dibatasi hanya untuk pengikut Nabi Musa dan Isa a.s saja tetapi juga berlaku bagi pengikut nab-nabi lainnya, baik yang disebutkan di dalam al-Qur'an maupun yang tidak disebutkan. Implikasinya, bahwa semua pengikut agama apa pun selama mereka mengikuti seorang nabi, maka mereka akan mendapatkan keselamatan selama mereka menjalankan keyakinan dan agamanya dengan baik dan berlaku baik terhadap sesama manusia serta percaya kepada kehidupan akhirat. Sedangkan menyangkut masalah syariah yang dibawa oleh masing-masing agama itu tidak mempersoalkannya, karena setiap pengikut nabi diberikan syir'ah dan minhajnya masing-masing. Jadi dalam hal syariah yang dibawa setiap agama Islam tidak dalam posisi membatalkan atau menggantikan syariah masing-masing agama itu, Islam hanya bertugas mendorong pengikut tiap-tiap agama itu menjalankan syariahnya secara baik dan benar.

Tentang pengakuan kebenaran agama-agama lain serta keselamatan yang akan diperoleh pengikut semua agama itu Nurcholish menjelaskan:

Keterangan ayat-ayat ini (QS. al-Mâidah/5: 42-48), mendorong kaum Muslimin bersikap membenarkan ajaran kitab sebelumnya dan memberikan hak kepada pemeluknya untuk menjalankan secara benar, sebagai kesadaran akan pluralitas kenyataan hidup manusia sebagai ketetapan Tuhan (*sunnatullah*), termasuk dan terutama hidup keagamaan⁵⁹.

Sebuah pesan tentang jaminan teologis, bahwa semua penganut agama, baik Muslim, orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen dan orang-orang Sabhian (Shabi'in) akan mendapat keselamatan atau masuk surga, asalkan mereka percaya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan kepada hari Kemudian (yang pada hari itu manusia akan mempertanggungjawabkan semua perbuatannya dalam suatu Pengadilan Ilahi, dan yang saat seorang manusia akan mutlak hanya secara pribadi berhubungan dengan Tuhan), kemudian, berdasarkan kepercayaan itu, mereka berbuat baik⁶⁰. Jadi keselamatan bisa didapatkan oleh siapa pun tanpa melihat latar belakang seseorang, termasuk latar belakang agama, apakah mereka Yahudi, Kristen atau

⁵⁹ Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW", Hlm, 528-530.

⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 186.

bukan, asalkan memenuhi tiga kriteria itu (percaya pada tuhan, percaya pada Hari Kemudian, dan amal shaleh)⁶¹.

Pandangan yang hampir sama juga dikemukakan oleh Abd Moqsih Ghazali. Menurut Abd Moqsih Ghazali Gagasan ahli kitab dalam Islam ini dari sudut pandang lain sebenarnya sedang menunjukkan pengakuan Islam atas eksistensi seluruh agama yang dibawa oleh nabi dan rasul Tuhan. Sekalipun tidak berarti bahwa semua agama dari aspek eksoterismenya sama. Sebab, setiap agama secara eksoteris memiliki kekhasan, keunikan, dan karakteristik yang membedakan satu dengan yang lain. Agama yang satu tak membatalkan agama yang lain. Demikian menurut keyakinan Abd Moqsih Al-Ghazali. Karena, setiap agama lahir dalam konteks historis dan tantangannya sendiri. Walau begitu, semua agama, terutama yang ada dalam tradisi abrahamik, mengarah pada tujuan yang sama, yakni kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat. Dengan memperhatikan kesamaan tujuan ini, perbedaan eksoterik agama-agama mestinya tak perlu dirisaukan. Kesamaan tujuan ini pula yang menyebabkan Islam, disamping melakukan afirmasi terhadap prinsip ajaran agama sebelumnya, sekaligus memberi pengakuan teologis mengenai keselamatan para pengikut agama lain itu. Alasannya, menurut Abd Moqsih Ghazali, mengapa Islam mengakui keselamatan agama lain. *Pertama*, pengakuan terhadap eksistensi dan kebenaran kitab-kitab sebelum Islam. Taurat dan Injil, misalnya, disebut al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) dan penerang (*nuur*) (QS. al-Mâidah/5: 44, 46-47). *Kedua*, pengakuan terhadap para pembawa agama sebelumnya seperti Musa dan Isa al-Masih. Sebagaimana mengimani kitab-kitab wahyu, umat Islam diharuskan mengimani para nabi dan rasul, minimal 25 rasul, karena jumlah nabi dan rasul diperkirakan sampai 124.000 orang nabi dan 315 orang rasul, atau jumlahnya bisa lebih dari jumlah yang disebutkan. *Ketiga*,

⁶¹ Untuk mendukung pendapatnya ini, Nurcholish mengutip pendapat Muhammad Asad:

Firman di atas yang terdapat beberapa kali dalam al-Qur'an-meletakkan suatu doktrin dasar Islam. Dengan keluasan pandangan yang tidak ada bandingannya dalam kepercayaan agama lain mana pun juga, ide tentang "keselamatan" di sini dibuat tergantung hanya kepada tiga unsur: percaya kepada Tuhan, percaya kepada Hari Kemudian, dan tindakan penuh kebaikan dalam hidup. Dikemukakannya doktrin itu dalam kaitannya dengan masalah ini-yakni, dalam rangka seruan kepada anak turunan Israel-dapat dibenarkan karena adanya keyakinan palsu Yahudi bahwa kenyataan mereka untuk dipandang sebagai "manusia pilihan Tuhan" (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Hlm, 187. Lihat juga Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Hlm, 14, cat. 50)

secara eksplisit al-Qur'an menegaskan bahwa siapa saja—Yahudi, Nasrani, Shab'in, dan lain-lain—yang menyatakan beriman kepada Allah, percaya pada hari akhir, dan melakukan amal shaleh, tak akan pernah disia-siakan oleh. Mereka akan mendapat balasan yang setimpal atas keimanan dan jerih payahnya (QS. al-Mâidah/5: 69, dan QS. al-Baqarah/2: 62). Dan, *keempat*, al-Qur'an membolehkan umat Islam berteman dengan umat agama lain, selama umat agama lain itu tak memusuhi, dan tak mengusir umat Islam dari tempat tinggalnya. Sekiranya mereka melakukan permusuhan dan pengusiran, maka wajar kalau umat Islam diperintahkan melakukan pertahanan dan pembelaan diri (QS. al-Mumtahanah/60; 7-9)⁶².

Sampai di sini pandangan teologi agama-agama Nurcholish dan kalangan Islam liberal sama, tetapi kalangan Islam liberal berada satu langkah di depan pandangan Nurcholish menyangkut kebolehan menikahi laki-laki atau wanita non-Muslim. Kalau Nurcholish hanya sampai kepada kebolehan menikahi laki-laki dan wanita ahli kitab, tetapi kalangan Islam liberal tidak hanya membolehkan menikahi laki-laki dan wanita ahli kitab saja tetapi juga membolehkan laki-laki dan wanita kafir dan musyrik sekalipun. Pandangan Nurcholish yang membolehkan menikahi ahli kitab itu diantaranya terdapat dalam pernyataannya sebagai berikut:

Kerjasama itu mengakibatkan banyak terjadi hubungan darah karena (kaum Muslim laki-laki dibenarkan kawin dengan wanita non-Muslim ahl al-kitab), namun tanpa mencampuri agama masing-masing⁶³. Hal ini bukan sesuatu yang asing dalam Islam, karena konsep ahl al-kitab yang disinari oleh semangat kesatuan keimanan dan kenabian ini memberikan legitimasi bagi kaum Muslim untuk mengkonsumsi makanan hasil sembelihan dan pemberian kaum berkitab (ahl al-kitab) atau sebaliknya makanan kaum Muslim halal bagi kaum berkitab, dan juga menjadikan wanita dari kaum berkitab sebagai pendamping hidup laki-laki Muslim. Hal ini ditegaskan al-Qur'an: *"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud*

⁶² Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Hlm.241-250.

⁶³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Hlm, 60. Lihat juga Max I Dimont, *The Indestructible Jews*, Hlm, 203.

menikahnya, dengan tidak maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang yang merugi” (QS. al-Maidah {5}: 5).

Sedangkan Abd Moqsith Ghazali bukan hanya menghalalkan menikahi kaum ahli kitab, tetapi juga menghalalkan menikahi kaum kafir dan musyrik:

Menurut Abd Moqsith Ghazali pernikahan beda agama itu boleh dan sah, baik dengan kaum musyrik, kafir, atau ahli kitab. Argumentasinya, secara umum, bila merujuk sejarah Islam, akan ditemukan bahwa pernikahan beda agama telah lama dipraktikkan. Putri Nabi sendiri, Zainab binti Muhammad Saw. menikah dengan ‘Amr ibn al‘Ash pada era sebelum Islam. Pernikahan Zainab dengan Ibn al‘Ash ini melahirkan dua orang anak, yaitu umamah dan Ali. Ali meninggal dalam usia belia, sedangkan Umamah kelak menikah dengan Ali ibn Abi Thalib setelah istrinya (Fathimah binti Muhammad Saw.) meninggal dunia. Ketika Ali ibn Abi Thalib meninggal, Umamah menikah dengan al-Mughirah ibn Nawfal ibn Harits ibn ‘Abd al-Muthalib. Demikian juga, Abu al‘Ash, selama enam tahun, mengikuti agama lamanya dan kemudian masuk Islam tanpa melakukan pernikahan baru (*nikah jadid*). Ini mengisyaratkan bahwa pernikahan Zainab dan Abu al‘Ash yang dilangsungkan sebelum Islam adalah sah sehingga tak perlu ada pernikahan baru. Nabi juga pernah menikahkan anak perempuannya, Ruqayah atau Ummu Kultsum, dengan Utbah ibn Abi Lahab. Atas suruhan Abu Lahab (bukan permintaan Rasulullah), Utbah menceraikan Ruqayyah, sebelum terjadi *dukhul* (persetubuhan). Banyak pula sahabat Nabi yang melakukan pernikahan beda agama, misalnya: Utsman ibn Affan, Thalhah ibn Abdillah, Khudzaifah ibn Yaman, Sa‘ad Abi Waqash⁶⁴.

Sedangkan argumentasi khusus dibolehkannya menikahi kaum musyrik, menurut Abd Moqsith Ghazali, didasarkan pada, bahwa bila ditelusuri secara historis adanya pelarangan menikahi kaum musyrik itu disebabkan adanya serangan gencar yang dilakukan oleh kaum musyrik terhadap orang Islam sejak Nabi di Mekah hingga hijrah ke Madinah, dan lainnya dikarenakan strategi Islam untuk menarik garis

⁶⁴ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Hlm. 331-332.

pembeda antara lawan dan kawan. Berdasarkan dua argumen ini, menurut Abdul Moqsith, jelas bahwa pelarangan pernikahan umat Islam dengan orang-orang musyrik tersebut tak melulu bersifat teologis, tetapi yang lebih kuat bersifat politis. Pada saat ketegangan dan sandungan politis antara umat Islam dan kaum musyrik itu sudah tidak ada, boleh jadi, konsekuensi logisnya, hukum yang melarang umat Islam menikah dengan orang musyrik itu pun bisa bergeser⁶⁵.

Matrik Pemikiran Nurcholish Madjid dan Islam Liberal (JIL)

Tema Pokok	Nurcholish Madjid	Islam Liberal (JIL)
Agama dan Negara	<ul style="list-style-type: none"> - Menganjurkan sekulerisasi atau pemisahan agama dan negara. - Menolak ide negara Islam - Negara Islam hanya sebagai bentuk apologi umat Islam. - Menerima sistem demokrasi. - Demokrasi dinilai sebagai sistem yang paling baik dan terbuka. 	<ul style="list-style-type: none"> - Menganjurkan sekulerisasi atau pemisahan agama dan negara. (Ulil Abshar-Abdalla) - Menolak ide negara Islam. (Ulil Abshar-Abdalla) - Negara Islam hanya sebagai bentuk apologi umat Islam. (Ulil Abshar-Abdalla) - Menerima sistem demokrasi. (Arskal Salim) - Demokrasi dinilai sebagai sistem yang paling baik, terbuka, egaliter, dan menjunjung kebebasan (Arskal Salim)

⁶⁵ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Hlm. 339-340.

<p>Al-Qur'an dan Penafsirannya</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan baik makna maupun lafadznya. - Al-Qur'an diwahyukan dalam bahasa Arab. - Keotentikan al-Qur'an terjaga dari awal diwahyukan hingga akhir zaman. - Mushaf al-Qur'an dari awal penyusunannya hingga yang ada saat ini masih utuh tidak ada satu katapun yang berkurang. - Perlu ijtihad yang memperhatikan perkembangan zaman (kontekstualisasi ajaran Islam) - Upaya ijtihad terhadap ajaran Islam tidak berlaku dalam bidang aqidah dan ibadah. - Dalam menjalankan kontekstualisasi ajaran Islam harus mengembalikannya kepada al-Qur'an dan hadits seperti metode salafi. - Penafsiran atas teks suci tidak boleh 	<ul style="list-style-type: none"> - Menilai bentuk utopis terhadap pandangan yang meyakini al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad secara verbatim, baik kata-katanya maupun maknanya. (Luthfi Assyaukani) - Al-Qur'an dalam bentuknya sekarang merupakan sebuah inovasi. (Luthfi Assyaukani) - Sifat gradualitas turunnya al-Qur'an membawa pada fleksibilitas hukum, sebagaimana kaidah mengatakan "Perubahan suatu ketentuan hukum merupakan suatu keharusan, sesuai dengan perubahan tempat dan waktu. (Ulil Abshar-Abdalla) - Ijtihad atau penafsiran hanya perlu memperhatikan norma-norma tetap wahyu atau semangat religio-etik bukan bunyi lahir teks. (Ulil Abshar-Abdalla). - Ijtihad dapat dilakukan terhadap
---	--	---

	<p>mengabaikan sama sekali bunyi literer teks suci tersebut agar penafsirannya bersifat arbitrair.</p>	<p>seluruh dimensi Islam, baik teologi, ibadah maupun muamalah. (Ulil Abshar-Abdalla)</p>
<p>Islam, Gender dan HAM</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Menerima sepenuhnya nilai hak asasi manusia (HAM) yang terkandung dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). - Tidak seluruhnya menerima pandangan gender Barat. - Menilai Ajaran kitab suci Islam tidak bias gender. 	<ul style="list-style-type: none"> - Menerima sepenuhnya nilai hak asasi manusia (HAM) yang terkandung dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). - Menerima pandangan gender Barat. (Siti Ruhaini Dzuhayatin) - Ajaran Islam mengandung bias gender. (Siti Ruhaini Dzuhayatin)
<p>Pluralisme dan Teologi Agama-agama</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Memandang Absah seluruh agama yang dibawa oleh para Nabi utusan Tuhan yang keberadaannya masih ada hingga sekarang. - Bentuk lahiriah agama (syariah) masing-masing agama masih berlaku tidak dibatalkan Islam. - Meyakini bahwa seluruh pengikut para nabi itu akan mendapatkan keselamatan. - Membolehkan 	<ul style="list-style-type: none"> - Memandang Absah seluruh agama yang dibawa oleh para Nabi utusan Tuhan yang keberadaannya masih ada hingga sekarang. (Abd Moqsith Ghazali) - Bentuk lahiriah agama (syariah) masing-masing agama masih berlaku tidak dibatalkan Islam. (Abd Moqsith Ghazali) - Meyakini bahwa seluruh pengikut para nabi itu akan

	menikahi laki-laki dan perempuan ahl al-kitab.	mendapatkan keselamatan. (Abd Moqsih Ghazali) - Bukan hanya membolehkan menikahi laki-laki dan perempuan ahl al-kitab saja, tetapi juga laki-laki dan perempuan kafir dan musyrik. (Abd Moqsih Ghazali)
--	--	--

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*, cet. ke-3, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Abi al-Fath Muhammad Abdul Karim Ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Dar al-Fikr: Beirut-Lubnan, tt.
- Ali, A. Yusuf, *The Holy Qur'an, Translantion and Commentary*, Dar al-Qiblah: Jeddah, 1403.
- Ali, Fachri dan Bahtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, cet. ke-3, Bandung: Mizan, 1992.
- Ali, Fachry, "Pengantar", dalam Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Anwar, M. Syafi'i, "Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid", Dalam *Ulumul Qur'an* No. 1, Vol. IV, 1993.
- , *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Arkoun, Mohammed, *Nalar Islam dan Nalar Modern*, terjemahan Rahayu S. Hidayat, cet. ke-1, Jakarta: INIS, 1994.
- Armis, Adnin, M.A., *Pengaruh Kristen-Orientaliss Terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal*, cet ke-2, Jakarta: Gema Insani, 2004..
- Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalusia: Gibraltar, 1980.
- Aziz, Ahmad Amir, *Neo-Modernisme Islam Di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdumrahman Wahid*, cet. ke-1, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1999.
- Azra, Azyumardi, "Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia" dalam Abd. A'la, *Dari Neo Modernisme Ke Islam Liberal*, cet. ke-1 (Jakarta: Dian Rakyat, 2009), Hlm. x.
- , *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, cet. ke-1, Bandung: PT. Rosdakarya, 1999.
- , *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- Barton, Greg, 'Neo-Modernisme: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia' dalam *Studia Islamika* Vol. 2, No. 3, 1993.
- , "Indonesia's Nurcholish and Abdurrahman Wahid as Intellectual 'Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernism Thought", dalam *Studia Islamika* Vol. 4, No. 1, 1997.
- , *The Emergence of Neo-Modernisme: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia*, terj. Nanang Tahqiq, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Benda, Harry J., *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, cet. ke-1, Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1980.
- Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Saifroedin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, cet. ke-1, Jakarta: PT Grafitti Pers, 1985.
- Dimont, Max I, *The Indestructible Jews* (New York: New American Library, 1973).
- Djaelani, Abdul Qadir, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid*, cet. ke-1, Bandung: Yadia, 1994
- Effendi, Edy A. [ed.], *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, cet. ke-1, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999.
- Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopedia of Islam*, Harper: San Fransisco, 1991
- Handrianto, Budi, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama*, cet. ke-7, Jakarta: Hujjah Press, 2010.
- Hasan, Muhammad Kamal, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, terj. Ahmadie Thaha, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendikiawan Muslim*, Jakarta: Lingkaran Studi Islam (LSI), 1987.
- Husaini, Adian dan Nu'im Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, cet. ke-3, Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Husaini, Adian, *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2009).

- , *Jangan Terjemahkan AlQur'an Menurut Visi Injil Dan Orientalis*, cet. ke-1, Jakarta: Media Dakwah, 1987.
- Husnan, Ahmad, *Meluruskan Pemikiran Pakar Muslim*, cet. ke-1, Surakarta: Al-Husna, 2005.
- Ismail, Faisal, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid Seputar Isu Sekularisasi Dalam Islam*, cet. ke-1, Jakarta: PT. Lasswell Visitama, 2010.
- Kurzman, Charles (ed.), *Islam liberal: a Sourcebook*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaedi, *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Madjid, Nurcholish, "Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV, 1993.
- , "Agama Dan Negara dalam Islam Telaah Atas Fiqh Siyasy Sunni", Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1994.
- , "Cita-Cita Politik Kita", Bosco Carvallo dan Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, cet. ke-1, Jakarta: LEPPENAS.
- , "Hubungan Antarumat Beragama Antara Ajaran dan Kenyataan", dalam *Ilmu Perbandingan Agama Beberapa Permasalahan*, seri INIS Jilid VII, INIS: Jakarta, 1990.
- , "Islam dan Negara Islam, Pengalaman Mencari Titik Temu Bagi Masyarakat Majemuk di Indonesia" dalam *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Paramadina: Jakarta, 1995
- , "Islamic Roots of Modern Pluralism Indonesian Experiences", dalam *Studia Islamika* vol. 1, no. 1 (April-Juni) 1994.
- , "Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience", dalam *Studia Islamika* vol. I, no. 1 (April-Juni), 1994.
- , "Kebebasan Agama dan Pluralisme dalam Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998.
- , "Keluarga 'Imran, Siti Maryam dan Isa al-Masih", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, PT. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998.
- , "Kerukunan dan Kerjasama Antar Umat Beragama dalam Pengembangan Unsur Etika Sumber Daya Manusia Indonesia",

- dalam Jimly Asshiddiqie dkk (ed.), *Sumber Daya Manusia Untuk Indonesia Masa Depan*, cet. 3, PT. Citra Putra Bangsa dan Mizan: Jakarta, Bandung, 1997.
- , "Konsep Muhammad SAW Sebagai Penutup Para Nabi Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan", dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1, Paramadina: Jakarta, 1994.
- , "Masalah Ta'wil Sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur'an", Budhy Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1994.
- , "Sekapur Sirih", dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, cet. ke-2, Kompas: Jakarta, 2001.
- , *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: Kolom-kolom di Tabloid Tekad*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1999.
- , *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, cet. Ke-1, Paramadina: Jakarta, 1999.
- , *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1998.
- , *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. ke-4, Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- , *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. ke-2, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, cet. ke-3, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- , *Islam, Iman dan Ihsan Sebagai Trilogi Ajaran Ilahi*, dalam Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. ke-1, Paramadina: Jakarta, 1994.
- , *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-2 (Jakarta: Paramadina, 2000), Hlm. 11-12.
- , *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi*, Jakarta: Voice Center Indonesia, 2000.
- , *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, cet. ke-4, Paramadina: Jakarta, 2002.
- , *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1997.
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. ke-5, Bandung: Mizan, 1993.

- Malik, Dedy Jamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi politik*, cet. ke-1, Zaman Wacana Mulia: Bandung, 1998.
- Mas'udi, Masdar F., "Ide Pembaharuan Cak Nur di Mata Orang Pesantren", dalam *Ulumul Qur'an* Nomor I, Volume IV, 1993.
- Masduqi, Irwan, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, cet. ke-1, Bandung: Mizan Pustaka, 2011.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Qadir, Zuly, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- , *Islam Liberal Paradigma Baru Wacana Dan Aksi Islam Indonesia*, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Rachman, Budhi Munawar (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1994.
- , *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Edisi Digital, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, Jilid I.
- Rahardjo, Dawam, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan Dan Kebangsaan*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana, 2010.
- , "Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekulerisasi Nurcholish Madjid", pengantar dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. ke-5, Bandung: Mizan, 1993.
- Rasyid, Daud, "*Pembaruan*" *Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan*, cet. ke-1, Jakarta: Usamah Press, 1993.
- Rasyidi, H.M., *Sekulerisme Dalam Persoalan Lagi?: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, cet. ke-1, T.Tp: Yayasan Bangkit, 1972.
- Riddle, R. William, "Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* Nomor. 3, Volume. IV, 1993.
- Ridwan, Nur Khalik, *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, cet. ke-1, Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Saidi, Ridwan, "Dinamika Kepemimpinan Islam Dalam Era Orde Baru", M. Amin Rais, *Islam Di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, cet. ke-4, Jakarta: RajaGrafindo, 1994.
- Saimima, Abdurrauf, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Santoso, Agus Edi (peny.), *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: Djambatan, 1997.

Steenbrink, Karel, "Nurcholish and Inclusive Islamic Faith in Indonesia", dalam Ge Speelman, Jan Van Lin and Dick Mulder (ed.), *Muslims and Christians in Europe Breaking New Ground*, Uitgeverij Kok - Kampen, 1993.

Sufyanto, *Masyarakat Tamaddun: Kritik Hermeneutis Masyarakat Madani Nurcholish*, cet. ke-1, LP2IF dan Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2001.

Taymiah, Ibn, *Ahkam al-Zawaj*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/ 1988 M.

~~~~~ Ibn, *Minhaj al-Sunnah*, suntingan Dr. Muhammad Rasyad Salim, jil. 8, Mu'assat Qurthubah, 1406/1986



## INDEKS

### A

'Abd Allah ibn Zubair, 90  
'Abd al-Rahman ibn Harits, 90  
A.M. Saefuddin, 1, 2  
Abbasiyah, 65, 180  
Abd al-Rahman ibn 'Auf, 138  
Abd Moqsih Ghazali, 235, 244,  
246, 247, 249  
Abd-al-Fattah, 96, 235  
Abdul karim Sorous, 18  
Abdul Qadir Djaelani, 159, 178,  
179, 180, 181, 182, 183  
Abdullah Ahmed an-Naim, 18  
Abdurrahman Wahid, 1, 2, 13,  
19, 25, 28, 197, 223, 251, 252  
Abu Bakar, 87, 88, 89, 90  
Abu Khuzaimah al-Anshari, 88, 89  
Adi Sasono, 1  
Adian Husaini, 8, 9, 15, 17, 20  
Adnin Armis, 7  
ahl al-kitab, 130, 131, 132, 133,  
135, 136, 137, 139, 140, 143,  
144, 145, 147, 148, 150, 154,  
245, 249  
Ahmad Husnan, 187, 188, 189,  
190, 191  
Ahmad Syafi'i Ma'arif, 1, 2  
Ahmad Wahib, 1, 2, 13, 19, 197,  
198, 252  
Ahmadi Thaha, 5  
Aidit, 33  
Al-Farabi, 40, 180  
Al-Ghazali, 40, 180, 244  
Ali ibn Abi Thalib, 246  
Ali Muhanif, 5

Ali Syari'ati, 17  
Al-Mawardi, 180  
Amin Rais, 1, 37, 255  
Amirudin Siregar, 25  
Aristotelian, 200  
Armenia, 89  
Arskal Salim, 232, 233, 247  
Asaf 'Ali Asghar Fyzee, 16  
Asghar Ali Engineer, 18  
Azerbaijan, 89  
Azyumardi Azra, 2, 3, 5, 198, 199,  
201, 220

### B

B.J. Bolland, 31, 32, 33, 34  
Bachtiar Efendi, 1, 2  
Badri Yatim, 5  
Betty Mahmoody, 107  
Bill of Right, 73, 100  
Biografi, vii  
Budha Gautama, 115, 212  
Budhy Munawar-Rachman, 64,  
104, 105, 108, 109, 112, 158,  
202, 207, 209, 227, 239, 253  
Budi Handrianto, 12, 13, 239,  
240  
Buya Hamka, 25, 51, 99

### C

Charles Kurzman, 14, 15, 16, 17,  
18

### D

Damaskus, 106

Daud Rasyid, 183, 184, 185, 186,  
187, 218, 219, 220  
David Raphael Klein, 162, 163  
Demokrasi, 43, 66, 68, 69, 70, 73,  
74, 233, 247, 255  
Dewan Dakwah Islamiyah  
Indonesia, 5  
Djohan Efendi, 1, 2, 198

## E

Eky Syachrudin, 159  
Endang Saefuddin Anshari, 1, 159  
Ernest Renan, 15, 230  
Eugene Delacroix, 14

## F

Fachri Ali, 1, 2, 6  
Faisal Ismail, 162, 163, 164, 165,  
166, 167, 168, 169, 170, 171,  
172, 173, 175, 177, 178  
Fazlur Rahman, 2, 3, 18, 27, 28,  
162, 163, 199, 251  
Ford Foundation, 5, 27  
Fushush al-Hikam, 96

## G

Gardner, 50, 76  
Gender, 99, 105, 242, 249, 262  
Golkar, 34, 35, 178, 195  
GPI, 24  
Greg Barton, 2, 3, 13, 19, 21, 22,  
23, 25, 26, 27, 28, 197, 198,  
199, 222, 223

## H

H. J. Benda, 30  
H.M Rasyidi, 27

Hadimulyo, 5  
HAM, 44, 99, 172, 240, 249  
Harvey Cox, 161, 162, 163  
Hasjim Asj'ari, 30  
Hellenistik, 139, 143, 200  
Hizbullah, 31, 174  
HMI, 23, 24, 27, 44, 198, 222,  
223  
Hodgson, 96, 236  
Hoesein Djajadiningrat, 30  
Hudzaifah ibn al-Yaman, 89

## I

Ibn Hajar al-Asqalani, 87  
Ibnu Hanbali, 201, 203  
Ibnu Katsir, 182  
Ibnu Taymiyah, 20, 155  
Idiologi Pancasila, 74  
Ihsan Ali Fauzi, 5  
Islam, viii, 261, 262  
Ismail Hasan Metarium, 159

## J

Jakarta, 261  
Jalaluddin Rahmat, 1  
Jamal D. Rahman, 5  
Jaringan Islam Liberal, 7, 251, 261  
Jean Sasson, 107  
Jehova, 51, 99  
Jerry Falwell, 162, 163  
JIL, 7, 224, 228, 229, 232, 240,  
247  
July Qodir, 18, 19

## K

K.H. Zarkasyi, 27  
Kalimatun Sawa', 145, 183  
Kamal Hassan, 3, 35

Kasman Singodimedjo, 75  
 Kharijah ibn Zaid, 90  
 Khuzaimah ibn Tsabit, 90  
 Ki Bagus Hadikusumo, 75  
 Komaruddin Hidayat, 5, 113, 123,  
 147, 253  
 Kong Fu Tzu, 115, 212  
 Kong Hu Cu, 140  
 Kristen, 262  
 Kufr, 154  
 Kuntowijoyo, 1

### L

Lance Castle, 23  
 Lao Tze, 115, 212  
 Leonard Binder, 27  
 liberal, 3, 7, 8, 10, 12, 14, 15, 16,  
 17, 18, 19, 23, 29, 69, 102, 197,  
 199, 214, 216, 217, 220, 221,  
 224, 225, 227, 228, 232, 233,  
 234, 235, 238, 239, 240, 242,  
 245, 253  
 Liberalisme Agama, 12, 13, 252  
 Luthfi Assyaukani, 233, 234, 235,  
 249

### M

M. Dawam Raharjo, 1  
 Mahatir Muhammad, 101  
 Majapahit, 65  
 Masdar F. Mas'udi, 5  
 Maulana Muhammad Ali, 182  
 MIAI, 30  
 Mohammed Arkoun, 6, 18  
 Muhamad Wahyuni Nafis, 5  
 Muhammad Abduh, 29, 40

Muhammad Asad, 123, 124, 126,  
 127, 129, 139, 141, 146, 147,  
 244  
 Muhammad Hatta, 75  
 Muhammad Natsir, 17, 160  
 Muhammad Rasyid Ridla, 136,  
 137  
 Muhyi al-Din ibn al-Arabi, 96  
 Murba, 36

### N

Nanang Tahqiq, 2, 5, 252  
 Nasrullah Ali Fauzi, 5  
 neo-modernisme, 1, 2, 3, 13, 47,  
 197, 198, 199, 205  
 neo-tardisional, 201  
 neo-Tradisional, 2, 199  
 Nur Khalik Ridwan, 191, 192,  
 193, 194  
 Nurcholish, 261, 262  
 Nurcholish kolektif, 5  
 Nurcholish komunal, 5  
 Nurcholish Madjid, 1, 3, 4, v, 1, 2,  
 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,  
 18, 19, 20, 28, 29, 43, 44, 47,  
 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,  
 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66,  
 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76,  
 77, 78, 79, 85, 86, 87, 89, 90,  
 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,  
 99, 100, 101, 102, 103, 104,  
 105, 106, 107, 108, 109, 112,  
 113, 115, 116, 117, 118, 119,  
 120, 121, 122, 123, 124, 125,  
 126, 127, 128, 129, 130, 131,  
 132, 133, 134, 135, 136, 137,  
 138, 139, 140, 141, 143, 144,  
 145, 147, 149, 150, 151, 152,

153, 154, 155, 156, 157, 158,  
159, 161, 162, 163, 165, 166,  
167, 168, 169, 170, 171, 172,  
173, 175, 178, 179, 180, 181,  
182, 183, 197, 198, 201, 202,  
204, 205, 206, 207, 209, 210,  
211, 213, 215, 216, 220, 223,  
228, 232, 233, 234, 236, 237,  
239, 240, 241, 242, 243, 244,  
245, 247, 251, 252, 253, 255,  
261

### O

Orde Baru, 1, 2, 3, 4, 5, 34, 35,  
36, 37, 38, 58, 69, 178, 197,  
251, 255

### P

Paramadina, 2, 3, 6, 9, 14, 43, 44,  
48, 51, 53, 66, 67, 69, 85, 93,  
94, 120, 124, 125, 155, 223,  
224, 225, 251, 252, 253, 254,  
255  
Parkindo, 36, 67  
Patrick Hanks, 162, 163  
PDI, 36, 195  
Persami, 24  
Peter Berger, 162, 163  
PII, 24  
pluralisme, 4, 40, 41, 42, 52, 99,  
149, 156, 157, 158, 191, 242  
Pluralisme, viii, 12, 13, 45, 46,  
112, 147, 156, 191, 192, 193,  
194, 245, 246, 247, 249, 252,  
253, 255, 261  
PNI, 36  
PPP, 5, 36, 37, 195  
progresif, 3, 12, 23, 199, 216, 223

### R

Rasionalisasi, 53, 54, 58, 59, 215  
Rasionalisme, 53, 58, 214  
Repelita, 35  
Robert Hughes, 107

### S

Sa'id ibn al-'Ash, 90  
Saiful Muzani, 5  
Sekularisasi, 57, 61, 161, 162, 166,  
178, 228, 253, 255  
Sekulerisme, 12, 161, 162, 255  
Shabi'in, 9, 134, 135, 136, 137,  
141, 243  
Soekarno, 32, 33, 34, 74  
Syafi'i Anwar, 3, 25, 36, 47, 53, 64  
Syaman, vii  
Syi'ah, 90  
Syirk, 154, 155

### T

Talcott Parsons, 61, 228  
Teologi, 261, 262  
Teuku Muhammad Hassan, 75  
Turats, 2, 199

### U

Ulil Abshar-Abdalla, 229, 231,  
232, 237, 238, 240, 247, 249  
Umar, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 96,  
135, 138, 174, 186, 235, 236  
Umawiyah, 65  
Usep Fathuddin, 159  
Utomo Danandjaja, 159  
Utsman, 87, 89, 90, 135, 246

**V**

Voltaire, 14

**W**

Westernisasi, 53, 58

William Hoffer, 107

William Liddle, 198

**Y**

Yahweh, 51, 99

Yunani, 262

Yusuf al-Qaradhawi, 17

**Z**

Zainab al-Ma'adi, 109, 207

Zarathustra, 136

Zoroaster, 115, 140, 212

## BIODATA PENULIS

Muhamad Afif, lahir di Serang, Banten, 6 April 1975, putera ke 10 dari 13 bersaudara, dari pasangan H. Bahruddin Afif dan Hj. Muhayarah.

Pendidikan formal dimulai dari SD Inpres Kebon Jahe, Cipare, Serang, lulus tahun 1987, dan melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Serang, lulus tahun 1990. Pada tahun yang sama melanjutkan ke Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 2 Serang, lulus tahun 1993. Kemudian pada tahun 1995, ia melanjutkan ke perguruan tinggi, masuk pada Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Banten (IAIB) Serang, memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag), tahun 2000, dengan judul skripsi: **"Konsep Manusia Menurut al-Qur'an dan Injil"**. Pada tahun 2001 melanjutkan studi ke Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengambil konsentrasi Pemikiran Islam, dua tahun kemudian, tahun 2003, memperoleh gelar Magister Agama (MA) dengan judul Tesis: **"Teologi Islam Tentang Agama-agama: Studi Kritis terhadap Pemikiran Nurcholish Madjid"**. Dan pada tahun 2011 menempuh program doktoral di UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada program studi Religious Studies, dengan mengambil riset tentang **Jejak Pemikiran Nurcholish Madjid Dalam Peta Pemikiran Islam Liberal Di Indonesia: Studi atas Pemikiran Tokoh Jaringan Islam Liberal**, pada tahun 2013 meraih gelar doctor.

Semenjak tahun 2005 Muhamad Afif diangkat menjadi dosen tetap di Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten. Disamping mengajar di IAIN "SMH" Banten ia juga aktif mengajar di Madrasah Aliyah (MA) Ulumul Qur'an dari tahun 1994, dan pada tahun 2003 sampai dengan sekarang menduduki jabatan Wakil Kepala Sekolah Bidang Kesiswaan pada Madrasah yang sama. Selain itu, sejak tahun 1995 (selama menjadi mahasiswa) menjadi staf administrasi di IAIB Serang, dan pada tahun 2001 diangkat menjadi dosen di almamaternya tersebut, hanya berselang 3 tahun dari pengangkatannya sebagai dosen, tahun 2004, ia dipromosikan sebagai Kepala Bagian Kepegawaian, dan enam bulan kemudian ia dipercaya menduduki jabatan Wakil Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Agama Islam Banten (IAIB) Serang sampai tahun 2014.

Buku yang telah diterbitkan: *Menggugat Pluralisme Barat Menggagas Pluralisme Syariat* (2007); *Benih Pluralisme Di Indonesia: Kritik Terhadap*

*Pemikiran Teologi Agama-agama Nurcholish Madjid (2008); Tasawuf Dan Aliran Kebatinan Jawa: Perbandingan Doktrin Tasawuf dan Aliran Kebatinan Jawa Perspektif Ajaran Tauhid (2008); Ilmu Kalam: Sejarah dan Perbandingan Aliran Teologi Islam (2008); Filsafat Islam: Pengantar Awal Ke Alam Pikiran Filosof Muslim (2008); Filsafat Umum: Pengantar Awal Ke Alam Pikiran Filsafat Dari Yunani Kuno Sampai Zaman Modern (2009) Wacana Gender Di Indonesia: Gender dalam Pandangan Perempuan, Agama-agama Dunia, dan Islam (2008); Pemikiran Kalam Modern (2009); Teladan Hidup Kaum Sufi: Menata Moral Dengan Meniti Jalan Spiritual (2009); Perbandingan Agama Islam Dan Kristen: Komparasi Ajaran Islam dan Kristen Tentang Asalusul Alam dan Manusia (2009); Aqidah Islam (2013); Aliran Kepercayaan Kebatinan (2013); Akhlak Tasawuf (2015); Ajaran Agama-Agama Di Dunia (2015); Islam Liberal Indonesia: Sejarah Dan Konsepsi (2015); dan Islam Liberal Indonesia: Tokoh, Gagasan Dan Respons Kritis (2015).*