

ISLAM DAN MASA DEPAN POLITIK INDONESIA

Oleh Nurcholish Madjid

Bagaikan suatu perjalanan sentimental, membicarakan Islam dan politik di Indonesia melibatkan kekhawatiran dan harapan lama yang mencekam. Daerah itu penuh dengan ranjau kepekaan dan kerawanan, sehingga pekerjaan harus dilakukan dengan kehati-hatian secukupnya. Tapi berhati-hati tidaklah berarti membiarkan diri terhambat dan kehilangan tenaga untuk melangkah, sebab jelas pembicaraan harus dilakukan juga, mengingat berbagai alasan dan keperluan.

Karena itu, untuk memulai kajian ini, kita bisa mulai dengan mengungkapkan hal-hal yang terjadi pada masa Orde Baru. Apakah yang didapati dalam Orde Baru? Orang dapat berbeda pandangan dalam menilai masa tiga puluh dua tahun republik yang baru saja berlalu ini, baik dalam artian positif maupun negatif. Namun beberapa hal tidak mungkin diingkari mengenai Orde Baru, yaitu stabilitas sosial politik dan pembangunan ekonomi. Lebih-lebih tentang stabilitas itu, pemerintah Orde Baru telah dicatat para pengamat seperti M.C. Ricklefs sebagai amat berhasil mewujudkannya. Ricklefs juga mengamati bahwa sementara alternatif yang dimungkinkan akan menimbulkan berbagai bentuk keberatan ideologis yang prinsipil, banyak orang Indonesia dari semua lapisan memilih pemerintahan Orde Baru ketimbang lainnya, sambil mengajukan argumen bahwa reformasi “dari dalam” adalah pilihan yang paling praktis.¹

¹ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia* (Bloomuigton, Indiana: Indiana University Press, 1981), h. 278.

Stabilitas itu terutama diwujudkan dalam bentuk keamanan, ketertiban, dan keutuhan wilayah negara. Sedangkan pembangunan ekonomi sering dinyatakan telah berhasil mengangkat kita menjadi bangsa “dengan penghasilan menengah”. Sementara kedua hal itu terjalin, namun tidak dapat diragukan bahwa yang lebih dominan dari keduanya ialah stabilitas, yang dalam urutan signifikansinya mendahului pembangunan ekonomi. Justru stabilitas diciptakan untuk memungkinkan pembangunan ekonomi, sedangkan kontribusi keberhasilan pembangunan ekonomi seperti yang ada sekarang bagi terwujudnya stabilitas malah sering dipertanyakan orang, khususnya mereka yang menaruh keprihatinan pada soal demokrasi dan keadilan sosial.

Stabilitas, Demokrasi dan Nasionalisme

Adalah karena kemantapan stabilitas itu maka Orde Baru, tanpa sangat terasa oleh kebanyakan orang, telah berlangsung sekian lamanya. Sebegitu jauh pengalaman akan stabilitas dalam jangka waktu tiga dasawarsa ini adalah unik dan baru untuk bangsa Indonesia. Karena kenyataan ini maka stabilitas mengesankan sebagai sesuatu yang pada dirinya memang baik dan dikehendaki orang banyak. Tapi, sesungguhnya, masih terdapat ruang untuk memeriksa kembali secara serius apa sebenarnya wujud stabilitas itu yang secara hakiki menunjang usaha menyiapkan pengembangan tatanan sosial-politik yang maju di masa depan, khususnya jika dikaitkan dengan usaha mewujudkan demokrasi dan keadilan sosial.

Di bawah kajian yang lebih dari sekadar *common sense*, stabilitas politik merupakan istilah yang cukup susah dan tidak jelas maknanya. Tapi biasanya ia digunakan untuk suatu konsep multidimensional, yang menggabungkan ide-ide kelanggengan sistem, ketertiban sipil, legitimasi, dan keefektifan. Ciri terpenting kekuasaan demokratis yang stabil ialah bahwa ia memiliki kemungkinan yang tinggi untuk tetap demokratis dan mempunyai

tingkat yang rendah untuk mengalami gangguan kekerasan sosial, baik yang terbuka maupun yang tersembunyi. Kedua dimensi — kelangngan sistem dan ketertiban sipil — ini berkaitan erat, dan yang pertama bisa dipandang sebagai persyaratan bagi yang kedua dan menjadi indikatornya. Begitu pula, tingkat legitimasi yang dinikmati oleh pemerintah dan keefektifan memerintahnya berkaitan satu sama lain dengan kedua faktor tersebut. Secara bersama-sama dan dalam keadaan saling tergantung, keempat dimensi kelangngan sistem, ketertiban, legitimasi, dan keefektifan — ini menandai stabilitas yang demokratis. Bahkan sebenarnya suatu stabilitas politik haruslah dengan sendirinya bersifat demokratis, sebab stabilitas yang tidak demokratis adalah semu, yang di dalamnya terkandung bibit-bibit kekacauan yang destruktif bagaikan sebuah bom waktu.²

Sudah menjadi proposisi yang sangat mapan dalam ilmu politik bahwa mencapai dan memelihara pemerintahan yang demokratis dan stabil dalam suatu masyarakat majemuk itu sulit. Bahkan jauh ke belakang, ke Yunani Kuna, Aristoteles, telah mengatakan bahwa “negara bertujuan untuk mewujudkan diri, sejauh mungkin, menjadi suatu masyarakat yang terdiri dari orang-orang yang sama derajat dan para sejawat”. Keseragaman sosial dan konsensus politik dianggap sebagai persyaratan untuk, atau faktor yang mendukung bagi, demokrasi yang stabil. Sebaliknya perpecahan sosial dan perbedaan politik yang mendalam dalam masyarakat majemuk dianggap bertanggung jawab untuk ketidakstabilan dan keruntuhan dalam sistem sistem demokratis.

Demokrasi sendiri adalah suatu konsep yang hampir-hampir mustahil ditakrifkan. Cukuplah dikatakan bahwa demokrasi adalah suatu sinonim dengan apa yang disebut *polyarchy*. Demokrasi dalam pengertian itu bukanlah sistem pemerintahan yang mencakup

² Aren Lijphart, *Democracy in Plural Societies* (New Haven: Yale University Press, 1977), h. 4.

keseluruhan cita-cita demokratis, tetapi yang mendekatinya sampai batas-batas yang pantas.³

Setiap bentuk pengaturan politik yang tangguh dan absah, lebih-lebih lagi yang demokratis, memerlukan ikatan bersama yang antara lain berbentuk kesetiaan dasar, suatu komitmen pada sesuatu yang lebih menggerakkan perasaan, yang terasa lebih hangat dalam lubuk jiwa daripada sekadar seperangkat prosedur, dan yang barangkali malah lebih kuat daripada nilai-nilai demokratis tentang kemerdekaan dan persamaan. Dalam dunia modern perekat politik itu ialah rasa kebangsaan.⁴

Rasa kebangsaan sebagai ideologi adalah telah pernah menimbulkan masalah hangat dalam masa menjelang kemerdekaan. Para penentang nasionalisme terutama dalam kubu-kubu politik Islam, karena paham itu dalam beberapa segi bisa merupakan perwujudan kembali paham kesukuan zaman jahiliah yang Islam datang untuk menghapuskannya. Tambahan lagi saat itu nasionalisme telah menyingkapkan wajahnya yang paling buruk, yaitu chauvinisme Jerman, Itali, dan Jepang yang menyeret umat manusia ke malapetaka Perang Dunia II.

Kini paham kebangsaan Indonesia diletakkan dalam satu rangkaian dengan paham-paham lain yang diharap bisa mengeceknya, yaitu terutama paham Ketuhanan dan Perikemanusiaan. Dan rumusan tertingginya pun diperlunak menjadi Persatuan Indonesia.

Dalam hal ini Persatuan Indonesia menjalankan fungsi yang sama dengan paham kebangsaan di lain tempat. Fungsi itu, seperti dikatakan Pennock, ada dua: mempertautkan rakyat kepada negara; dan, mempertautkan warga negara satu sama lain. Dalam kedua kasus itu ia menyokong kepentingan umum menghadapi kepentingan pribadi dan cenderung untuk menunjang tumbuhnya ketaatan kepada pimpinan dalam saat-saat kepentingan umum

³ *Ibid.*, h. 1-2.

⁴ J. Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1979), h. 246.

secara serius berlawanan dengan kepentingan pribadi. Jadi, kebangsaan memberi kemanfaatan yang tak ternilai harganya.⁵

Lebih lanjut, seperti dikatakan oleh Rupert Emerson, munculnya demokrasi sebagai gejala politik telah berlangsung bersamaan secara amat dekat dengan munculnya bangsa-bangsa sebagai kesatuan-kesatuan yang sadar. Banyak terdapat garis-garis hubungan antara kebangsaan dan demokrasi. Yang paling tampak ialah kenyataan bahwa nasionalisme merupakan salah satu manifestasi ikatan sosial modern yang mengubah berbagai hubungan sosial tradisional.⁶

Tapi diingatkan, bahwa nasionalisme itu tidak dibenarkan mengurangi arti penting suatu kemajemukan himpunan-himpunan sosial. Nasionalisme hampir seluruhnya bersifat sentimental, tapi pengelompokan nasional biasanya tidak disusun seperti itu sepenuhnya, meskipun ia bisa sejajar dengan negara. Sebaliknya, pengelompokan-pengelompokan sosial tidak saja mempunyai sistem ketaatannya sendiri yang menggerakkan seseorang untuk menjauhkan diri dari kepentingan-kepentingan pribadi yang khusus menuju pada kebaikan untuk semua, tetapi juga disusun untuk dan bisa melakukan tindakan-tindakan yang mengembangkan pemikiran tentang dasar kepentingan untuk menunjang seluruh sistem itu.⁷

Konsensus, Perbedaan, dan Konflik

Rasa kebangsaan, atau sesuatu yang mendekati hal itu, mungkin dapat disebut sebagai kondisi yang diperlukan bagi tegaknya negara. Tapi tampaknya ia merupakan kondisi yang tidak memadai untuk mewujudkan persyaratan bagi demokrasi. Dalam usaha mencari

⁵ Cf. Pennock, h. 27.

⁶ Rupert Emerson, "Nationalism and Political Development," *Journal of Politics*, 22(1960), 3-28, sebagaimana dikutip dalam J. Roland Pennock, h. 246-247.

⁷ *Ibid.*, h. 247.

kondisi yang memadai, menurut Pennock, kita harus beralih pada konsep dengan kandungan yang lebih intelektual, seperti, “konsensus” dan “kesepakatan tentang masalah-masalah dasar”, dan tidak cukup hanya dengan mengandalkan kelengkapan-kelengkapan struktural dan prosedural.

Konsensus dan kesepakatan tentang masalah-masalah dasar itu terutama diharapkan dari para pemegang otoritas dalam masyarakat — untuk tidak mengatakan kelompok elit masyarakat itu — yang mereka ini memperoleh status mereka disebabkan oleh salah satu atau gabungan dari faktor-faktor pendidikan atau intelektualitas, ekonomi, dan partisipasi politik.⁸

Tetapi bentuk kesepakatan itu tidak dapat selalu diharapkan bersifat tunggal dan utuh. Terdapat perbedaan-perbedaan penting dalam ukuran, isi, dan intensitas kesepakatan antara para anggota strata masyarakat yang ditandai oleh tingkat pendidikan, pendapatan, dan aktivitas politik tersebut. Kajian empiris di Inggris — suatu negara dengan tingkat demokrasi yang sangat mapan — misalnya, menunjukkan bahwa kaum elit negara itu, terutama mereka yang secara khusus berminat pada politik, amat banyak memiliki kesepakatan tentang norma-norma demokrasi, baik yang abstrak maupun yang prosedural. Sedangkan mereka yang berminat pada politik hanya *peripheral* dan bersifat “amatir”, justru hanya mampu menyepakati hal-hal abstrak demokrasi itu, dan hanya sedikit mempunyai kesepakatan tentang bagaimana aplikasi *nuktah-nuktah* abstrak itu dalam kenyataan kehidupan bernegara dan

⁸ Dalam perbendaharaan teori Islam tradisional tentang politik, para pemegang otoritas ini disebut *ahl al-hall wa al-'aqd* (mereka yang berhak menguraikan dan menyimpulkan), juga disebut *ahl al-Syūrā* (para pelaksana musyawarah). Jika ditilik bagaimana konsep itu mengambil bentuk-bentuknya yang historis, maka konsep itu tidak lain menunjuk kepada kaum elit politik dalam masyarakat bersangkutan. Empat Khalifah yang pertama (*al-khulafā' al-rāsyidūn*) diangkat dipilih melalui kesepakatan kaum elit itu. Lihat, Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1982) h. 27. Bandingkan, Yusuf Ishaq, *The Political Doctrine of al-Baqillani* (Beirut: American University of Beirut Press. 1969), h. 125.

bermasyarakat.⁹ Kecenderungan mereka yang tersebut terakhir ini ialah melihat persoalan dalam kerangka apa yang seharusnya, bukan apa yang mungkin dalam dunia kenyataan, dan ini membuat mereka sering menampilkan diri dengan tuntutan-tuntutan normatif pula, dalam arti bahwa tuntutan itu kebanyakan tidak realistis.

Tetapi argumen konsensus sebagai sarana demokrasi tidaklah bebas dari berbagai kesulitan dan masalah. Kesulitan pertama timbul dari kenyataan bahwa menentukan kadar, jenis, dan distribusi konsensus yang diperlukan untuk demokrasi yang stabil adalah hampir mustahil. Dan, lebih penting lagi, kesulitan itu juga timbul dari kenyataan bahwa terlalu banyak konsensus, sebagaimana menjadi pendapat yang luas di kalangan para ahli, adalah faktor yang *tidak* menguntungkan demokrasi. Maka terdapat pantangan yang umum bahwa demokrasi yang stabil memerlukan pertimbangan yang wajar antara konsensus dan perbedaan, malah konflik.

Tapi, pada urutannya, perbedaan atau konflik itu tidak dianggap baik pada dirinya sendiri. Ia hanya membawa faedah jika dapat diarahkan untuk membuat demokrasi menjadi “proses belajar dan memecahkan masalah, suatu cara untuk mendapatkan jalan keluar dari persoalan yang sulit diatasi”. Pernyataan pendapat yang berbeda dari kelompok-kelompok yang bersaing dengan tajam harus diarahkan pada pemaksimalan partisipasi politik menuju persamaan hak dan kewajiban semua warga negara. Karena itu kesepakatan dan konsensus sesungguhnya merupakan hasil akhir demokrasi, bukan persyaratan proses politik yang demokratis. Ini terutama benar bila perbedaan itu terjadi dalam bentuknya yang “saling-memotong” (*cross-cutting*), yaitu jika ia memotong banyak kelompok dalam masyarakat yang terbagi menurut kriteria yang lain. Misalnya, jika perbedaan tingkat kemampuan ekonomi, maka ia harus memotong kelompok-kelompok sosial yang dibedakan oleh kriteria bukan kemampuan ekonomi, seperti kesukuan, anak-budaya, dan lain-lain. Maka jika hal sebaliknya

⁹ Pennock, h. 248.

yang terjadi, misalnya, pengelompokan sosial atas dasar kesukuan atau ciri etnis dan rasial dan sekaligus juga atas dasar kepentingan dan kemampuan ekonomi sehingga pengelompokan suku atau etnis itu adalah sekaligus pengelompokan orang-orang mampu, kemudian berhadapan dengan pengelompokan lain yang bersifat kesukuan atau etnis juga tapi sekaligus terdiri dari orang-orang tak mampu, maka perbedaan yang utuh dalam dimensi vertikal dan horizontalnya dan yang tidak “saling-memotong” itu adalah sangat berbahaya. Perbedaan serupa itu akan berakibat semakin mendalamnya konflik sosial, dan membuat atau mengancam demokrasi untuk macet. Inilah yang sekarang sedang terjadi secara ekstrem di Irlandia Utara dan Lebanon, tetapi juga sedikit banyak mengancam Kanada, Nigeria, Belgia, Filipina, Malaysia, Muangthai, dan India. Dan, kita harus berani mengakui kenyataan, Indonesia pun termasuk ke dalam negara yang mempunyai potensi untuk konflik sosial yang antagonis itu.¹⁰

Kepemimpinan: Bukan Sekadar Iktikad Baik

Seni memerintah secara demokratis terletak dalam kecakapan mengenai unsur konsensus dan konflik tersebut secara serasi. Proses dialektis yang dihasilkannya akan membuahkan penampilan sistem sosial politik yang memiliki *ekuilibrium* sekaligus dinamika. Masyarakat yang demikian akan berjalan melaju tapi tidak banyak guncangan, ibarat sebuah kendaraan dengan teknologi tinggi yang sanggup lari kencang tanpa banyak oleng.

Tetapi mengatakan hal demikian tidak banyak menolong sampai kita menyinggung hal-hal yang lebih nyata. Kenyataan sosial yang terpenting berkenaan dengan hal ini ialah peranan para pemimpin dengan kehendak politik (*political will*) yang mereka punyai dan budaya politik yang mereka tampilkan. Ungkapan Jawa yang kini

¹⁰ Pennock, h. 251.

menjadi salah satu adagium pandangan politik kita, “*ing ngarso sung tulodo*” (di depan memberi teladan) tidak hanya benar sebagai petunjuk apa yang seharusnya dilakukan oleh para pemimpin, tetapi justru lebih benar lagi karena ia menggambarkan kenyataan sosial apa yang menjadi akibat dari peranan kepemimpinan. Yakni, ungkapan itu menunjukkan bahwa para pemimpin, mau tidak mau, akan berperan sebagai teladan untuk yang dipimpin, baik maupun buruk. Rakyat dan bawahan memahami apa yang ada di kepala para pemimpin lebih banyak dari tingkah laku nyata mereka, bukan dari ucapan-ucapan mereka. Seperti dikatakan dalam ungkapan Arab, “*lisān al-ḥāl afshah min lisān al-maqāl*” (bahasa perbuatan adalah lebih fasih [tajam] daripada bahasa ucapan).

Karena itu, beban tanggung jawab seorang pemimpin menjadi semakin berat, karena ia juga bisa berfungsi sebagai sumber pengabsahan bagi tindakan-tindakan kurang bertanggung jawab bawahan atau rakyatnya, semata-mata karena pemimpin itu telah meneladaninya. Ungkapan sehari-hari “ke atas menjilat dan ke bawah menginjak” menggambarkan dengan tajam mekanisme psikologis hubungan antara atasan dan bawahan, pemimpin dan yang dipimpin, yang kurang sehat, dan melukiskan suatu kemungkinan bentuk nyata negatif fungsi pemimpin sebagai teladan.

Dengan memperhatikan hal-hal yang telah dikemukakan ini, harus diingatkan bahwa pemimpin yang sejati tidak hanya memberi (meneladani dalam pengertian memberi penampilan yang baik), namun juga sekaligus harus mengambil (meneladan, dalam pengertian mengambil yang baik dari sumber lain di luar dirinya). Pemimpin yang sejati adalah pada waktu bersamaan menjadi subyek dan obyek pengaruh. Jelas sekali para pemimpin dalam hal ini menunjukkan variasi yang amat besar. Karena pretensi hendak “meneladan” rakyat, seorang pemimpin bisa saja akan bertindak tidak lebih dari “menjilat” orang banyak dengan jalan memilih-milih sentimen umum dan membesar-besarkan atau membohonginya.

Namun, di sisi lain, adalah jelas bahwa seorang pemimpin, untuk menghindari dominasi yang akan membuat kepemimpinannya

paling untung tidak inspiratif dan paling celaka menjadi tidak absah seperti halnya setiap orang yang beriktikad baik harus memiliki kesediaan sejati untuk “mendengarkan pendapat (orang lain) dan mengikuti mana yang terbaik”.¹¹

Lebih dari itu, seseorang, khususnya pemimpin, tidak dibenarkan hanya mengandalkan iktikad baiknya sendiri saja — sekalipun iktikad baik itu secara ikhlas ia kaitkan dengan kepercayaan kepada Tuhan atau iman. Setelah menanamkan dengan penuh keyakinan iktikad baik itu dalam kalbunya, ia dituntut untuk mengejawantahkan iktikad itu dalam praktik nyata, menjadi perbuatan-perbuatan etis dan bermoral. Ini pun sebenarnya belum cukup. Seorang yang benar-benar beriktikad baik harus senantiasa bersedia meletakkan substansi iktikadnya itu dan perwujudannya keluar di bawah pengujian umum melalui mekanisme kebebasan menyatakan pendapat dan pikiran. Kebebasan menyatakan pendapat dan pikiran itu, tidak saja diharapkan akan menghasilkan pengukuhan komitmen bersama pada suatu kebenaran atau “mengembangkan” dan “menemukan” kebenaran-kebenaran baru secara progresif, tapi juga untuk secara bersama mendapatkan jalan bagi pelaksanaan komitmen pada kebenaran itu dalam realitas lingkungan sosial dan fisik yang ada. Sebagai keputusan bersama, hasil proses pertukaran pikiran dan pendapat itu juga menjadi tanggung jawab bersama yang harus dilaksanakan dengan sabar dan tawakal.¹² Ini dirasa penting untuk

¹¹ Suatu ungkapan dalam al-Qur'an, surat *al-Zumar*/39:18 yang lengkapnya (dalam terjemahan tafsiriahnya): “Maka berilah kabar gembira kepada hamba-hamba-Ku, yang suka mendengarkan pendapat (ajaran, ide), kemudian mengikuti mana yang terbaik. Mereka itulah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Tuhan, dan mereka itulah orang-orang yang berakal budi.”

¹² Salah satu surat pendek dalam al-Qur'an yang paling banyak dihafal dan dibaca kaum Muslimin ialah surat *al-'Ashr*/103, yang terjemahnya, “Demi masa, sesungguhnya manusia pasti berada dalam kerugian, kecuali mereka yang beriman dan berbuat baik, serta saling berpesan akan kebenaran dan ketabahan”. Cf. *Ālu 'Imrān*/3:159 yang memerintahkan kepada Nabi Muhammad untuk memperlakukan pengikutnya dengan penuh penghargaan dan mengajak mereka bermusyawarah dalam setiap

diingat, sebab setiap usaha merealisasikan cita-cita akan selalu melibatkan dimensi waktu dan daya tahan. Menyepakati hal-hal abstrak dari suatu cita-cita adalah satu hal, dan memahami tuntutan-tuntutan nyata pelaksanaan cita-cita itu adalah hal lain. Namun, seperti setiap kemestian yang ideal, kedua-duanya harus berjalan serentak. Ini semua, sekali lagi, mengharuskan adanya keserasian antara kesepakatan dan perbedaan.

Pemimpin, terutama penguasa, yang mementingkan kesepakatan tentu cenderung untuk memaksakan pendapat dan kehendak sendiri, dan hanya sedikit mempunyai kesediaan untuk menempatkan pendapat dan kehendaknya itu di bawah pengujian masyarakat terbuka. Ia mungkin mengklaim sebagai benar sendiri atau yang paling tahu tentang apa yang benar dan baik, dan ini merupakan permulaan sikap *parokial*, *paternalistik*, dan malah otoriter. Seperti dikatakan oleh Arnold Brecht, gaya kepemimpinan otoriter berpangkal pada pandangan yang menganggap “kepemimpinan sebagai suatu prinsip nilai tertinggi. Mengikuti pemimpin adalah tindakan yang benar, dan melawannya adalah tidak benar”.¹³ Jadi pemimpin harus *a priori* diikuti, sekalipun jelas menjalankan kezaliman. Dalam al-Qur’an diceritakan bahwa Fir’aun mengikuti gaya kepemimpinan serupa itu, dan ia pun disebut sebagai seorang tiran, dan karena itu berdosa menjalankan syirik, melawan Tuhan.¹⁴ Pemimpin serupa itu sebenarnya kekurangan legitimasi yang wajar, dan hanya dengan cara yang *heavy handed* kepemimpinannya tampak secara lahiriah efektif. Tapi bersamaan dengan itu yang biasanya terjadi ialah apatisisme umum. Dan apatisisme umum ini, sesungguhnya, adalah perlawanan pasif pihak

perkara, kemudian melaksanakan hasil musyawarah itu dengan tawakal kepada Tuhan.

¹³ Arnold Brecht, *Political Theory The Foundations of Twentieth Century Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1970), h. 152.

¹⁴ Lihat Q 20:24 dan 43; 79:17; 89:11; Cf. Q 2:256-257; 4:60 dan 76; 16:36 dan 39:17.

yang tak berdaya, yang lambat atau cepat bisa menyatakan diri keluar dengan segala akibatnya. Mereka berdalil bahwa salah satu cara melawan pemerintah ialah tak mempedulkannya.

Tetapi sebaliknya, seorang pemimpin atau penguasa yang tidak mampu mengatasi kerusuhan sosial-politik akan dinilai sebagai pemimpin yang lemah. Karena keadaan kaotik yang ditimbulkannya bisa berakibat disfungsinya tatanan masyarakat yang sehat, pemerintahan yang lemah tidak kurang berbahaya untuk kehidupan demokratis daripada tirani. Menarik sekali mencatat bahwa dalam konsep politik Islam tradisional, khususnya di kalangan kaum Sunni, terdapat doktrin bahwa “penguasa yang *fājir* (tidak saleh) tapi kuat adalah lebih baik daripada penguasa yang saleh tapi lemah”. Terang ini adalah suatu sinisme dan pesimisme — dan menjadi sasaran kritik pedas ahli politik Islam modern Hamid Enayat, seorang Syi’ah — namun dalam situasi dilematis mungkin merupakan pilihan (terpaksa) yang bisa dipertanggungjawabkan, dan menunjukkan fatalnya keadaan kaotik.¹⁵

¹⁵ Untuk pembahasan lebih luas tentang hal ini buku Hamid Enayat, *op. cit.*, akan sangat banyak menolong, khususnya karena perbandingan yang dibuat antara dotrin politik Sunni dan Syi’i. Golongan Sunni sendiri jauh lebih tidak menyatu dalam doktrin-doktrin politiknya dibanding kaum Syi’i. Dan tidak seorang pun dari para teoritikus politik Sunni yang benar-benar mempengaruhi umum secara nyata. Tapi doktrin seperti di atas secara hampir merata diikuti oleh kaum Sunni dan sebenarnya menjadi hal yang mapan dalam tradisi Sunni. Jauh ke belakang, doktrin itu sudah mulai tumbuh sejak Abdullah ibn Umar (wafat 74 H/693 M) merintis netralisme politik (*i’tizāl*) di zamannya. Maka seorang pembela Sunnisme yang militan, Ibn Taymiyah — nenek moyang doktrinal bagi berbagai gerakan pembaruan Islam abad modern — misalnya, amat banyak melakukan kritik dan oposisi moral dan intelektual kepada para penguasa di zamannya, tapi serentak dengan itu ia mengajarkan doktrin, berdasarkan berbagai laporan hadis, bahwa memberontak kepada pemerintah (*khurūj* atau *baghy*), biar pun pemerintah itu zalim, adalah terlarang menurut agama, dan setiap pemberontakan harus ditindas. Lihat Ibn Taimiyah, *Naqd al-Manthiq* (Cairo: al-Matba’ah al-Sunnah al-Muhimmadiyah, 1370 H/1951 M), h. 12. Cf. *al-Amr bi al-Ma’rūf* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1396 H/1976 M), h. 40 dan *Kitāb al-Radd*

Ikatan Keagamaan

Di bagian terdahulu telah dikemukakan argumen bahwa komitmen umum pada tingkat nasional, disebabkan pertimbangan-pertimbangan keserasian antara konsensus dan konflik, tidak dibenarkan untuk meniadakan pengelompokan sosial dalam suatu negara. Sebab meskipun nasionalisme pada dasarnya bersifat sentimental — apalagi dalam saat-saat kritis menghadapi musuh dari luar — namun organisasi kenasionalan sendiri, yaitu negara dan pemerintahannya, tidak dapat disusun sepenuhnya bersifat sentimental. Ini antara lain karena dalam situasi normal organisasi kenegaraan dan birokrasinya adalah suatu kerutinan yang mekanis. Karena itu harus ada ikatan-ikatan sosial yang “lebih hangat terasa dalam kalbu” daripada ikatan-ikatan prosedural dan birokratis melalui mesin pemerintahan, yang akan menjadi tiang-tiang penyangga bangunan negara. Ikatan-ikatan itu, seperti telah diutarakan, disusun berdasarkan sistem ketaatan internal, dan ketaatan serta komitmen yang terjadi akan selalu mendorong pencarian sistem ide dan makna bagi ketaatan dan komitmen umum eksternal, khususnya pada tingkat negara. Kebenaran hal ini bisa disaksikan dalam keadaan negara atau bangsa mengalami situasi kritis, bilamana muncul gerakan-gerakan spontan dan “sentimental” dari kalangan rakyat untuk membela negara. Lahirnya laskar-laskar dalam situasi kritis harus dipandang dari sudut penglihatan ini.

Di antara berbagai kemungkinan *raison d'être* bagi suatu ikatan sosial serupa itu, rasa keagamaan adalah yang paling kuat dan menonjol. Meskipun ada benarnya memandang pengelompokan keagamaan sebagai suatu “primordialisme” bahkan “komunalisme”, namun tidaklah dibenarkan menggeneralisasi semua ikatan keagamaan sebagai demikian — mengingat sekian banyaknya jenis agama dan jenis aliran dalam agama itu. Pintu tidak pernah tertutup

‘alā al-Manthiqiyin (Bombay: Sharaf al-Din al-Kutubi wa Awladuh, 1368 H/1949 M), h. 371-372.

bagi suatu ikatan keagamaan untuk mengembangkan dinamika internal agama yang diyakininya menjadi suatu sumber kekuatan yang kreatif. Sebab agama, sebagaimana terlihat dalam sejarah, senantiasa menunjukkan kemampuan yang hampir tak terbatas untuk mengembangkan diri dan memberi kontribusi positif pada sejarah kemanusiaan.

Paling kurang dari segi jumlah pemeluknya yang merupakan golongan terbesar rakyat Indonesia, adalah dibenarkan mengajukan harapan bahwa ikatan-ikatan keislaman menjadi basis utama komitmen sentimental dan mendalam bagi sebagian besar rakyat Indonesia. Ikatan-ikatan keislaman itu diharap memberi kontribusi yang positif pada kehidupan nasional. Dan itu sudah terbukti banyak dalam sejarah bangsa. Jika *toh* tidak mudah mengakui untuk masa-masa damai dan normal, peranan Islam itu menonjol sekali dalam masa-masa kritis seperti lima puluh dan tiga puluh tahun yang lalu, yaitu masa-masa mengusir penjajah dan melawan komunis. Jika penghargaan kepada yang pertama diwujudkan dalam bentuk monumen Masjid Pahlawan (*Syuhadā'*) dan Masjid Kemerdekaan (*Istiqlāl*), yang kedua langsung atau tidak langsung berakibat pada tumbuhnya antusiasme keagamaan (Islam) yang semarak di seluruh Indonesia saat sekarang ini. Antusiasme itu memang dialami semua agama, tapi untuk Islam sungguh sangat mengesankan.

Tapi di masa damai dan normal pun suatu ikatan keislaman Indonesia bisa dan telah memberi sumbangan yang tidak kecil. Untuk sekadar contoh, kita ingin menyebutkan peranan orang-orang Muslim "modernis" (berlatar belakang pendidikan modern Belanda), yang pada tahun 1950-an mengembangkan konsep-konsep sosial-politik modern yang demokratis, yang sebagian gambarnya ialah apa yang dituturkan di atas. Wawasan sosial-politik mereka sepenuhnya bersumberkan dan bermotifkan Islam, tetapi ujung wawasan itu, yaitu demokrasi modern, membuat mereka bertemu dalam suatu *common platform* dengan kelompok-kelompok lain bukan Islam. Dengan demikian kekhususan

keislaman mereka tidak membuat mereka eksklusif, melainkan justru karena dinamika pemahaman mereka akan nilai-nilai asasi keislaman itu mereka menampilkan sosok yang terbuka dan inklusivistik, dan dalam spektrum politik nasional menempati posisi “liberal”, malah *left of center*.¹⁶

Sebagai kaum “modernis”, mereka adalah pelanjut dan pewaris ideologi Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Fazlur Rahman melukiskan bahwa “modernisme” Islam telah mengukir “suatu bab yang cemerlang dalam pemikiran Islam”. Inti pikiran modernisme Islam, kata Fazlur Rahman labih lanjut, ialah “penciptaan kaitan yang positif antara ajaran-ajaran al-Qur’an dan pandangan hidup modern pada *nuktah-nuktah* kuncinya, yang menghasilkan integrasi pranata-pranata modern dengan orientasi-orientasi moral-sosial al-Qur’an”.¹⁷

Tetapi betapapun besarnya jasa kaum “modernis”, dan walaupun mereka diliputi tingkat keikhlasan yang mengesankan, mereka menderita beberapa kelemahan yang menjadi pangkal kemacetan pemikiran mereka. Kelemahan itu, sebagaimana diuraikan Fazlur Rahman, meliputi dua hal. *Pertama*, kaum modernis, dalam pendekatan mereka terhadap al-Qur’an bersifat pilih-pilih. Mereka tidak dengan jelas mengusahakan adanya metodologi untuk interpretasi sistematis dan komprehensif al-Qur’an dan al-Sunnah guna melandasi konsep Islam tentang moral dan hukum, dan untuk mengoreksi beberapa kekurangan dari eksekutif sistem klasik Islam. *Kedua*, banyak kaum “modernis” yang menunjukkan kecenderungan yang berbahaya karena sikap apologetik berkenaan dengan beberapa hal penting tertentu, khususnya bila memberi tafsiran pada sejarah Islam.¹⁸

¹⁶ Lihat, J.M. Van Der Kroef, *Indonesia Since Sukarno* (Singapore: Asia Pacific Press, 1971), h. 54.

¹⁷ Fazlur Rahman, “*Roots of Islamic Neo-Fundamentalism*”, dalam Philip H. Stoddard, et. al., eds., *Change and the Muslim World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981), h. 27-28.

¹⁸ *Ibid.*, h. 31.

Tetapi barangkali titik lemah kaum “modernis” ialah kerawanan mereka terhadap tuduhan bahwa mereka adalah “agen” kebudayaan Barat. Karena kenyataan di mana-mana dalam dunia Islam bahwa para pendukung modernisme Islam adalah kelompok tertentu dari kalangan umat Islam yang sebelum Perang Dunia II telah mengenal kebudayaan Barat baik melalui pendidikan formal atau lainnya. Tuduhan serupa itu memang sulit dihindarkan, apalagi pola hidup sehari-hari kaum modernis memang umumnya modern. Dan tesa-tesa reformasi yang mereka pilih secara tak terhindarkan mereka dapatkan ilhamnya dari lingkungan Barat modern. Seperti nenek moyang umat Islam yang meminjam banyak unsur-unsur Byzantium dan Persia untuk penalaran mereka akan Islam, khususnya di bidang hukum, kaum “modernis” meminjam dari Barat modern untuk mengisi tema-tema pembaruan mereka. Maka kaum konservatif menuduh mereka telah mengalami “cuci otak”, dan menjadi pembela Westernisme di dunia Islam.¹⁹

Keislaman dan Kemodernan

Keadaan ini menjadi semakin gawat, karena dua dasawarsa terakhir ini, setelah kemerdekaan negeri-negeri Islam dan kebebasan kaum Muslim untuk mengambil bagian dalam “kebudayaan modern” melalui pendidikan “umum” adalah masa-masa yang paling kritis dalam sejarah konfrontasi, atau, lebih tepatnya, *interrelasi*, jika tidak malah sub-ordinasi, kebudayaan Islam terhadap kebudayaan Barat. Krisis itu timbul oleh adanya pencarian, yang terbuka maupun

¹⁹ Fazlur Rahman, “*Islam: Legacy and Contemporary Challenge*”, dalam Cyriac K. Pullapilly, *Islam in the Contemporary World (al-Islām fī al-‘Ashr al-Ḥadīth)* (Notre Dame, Indiana: Cross Roads Books, 1980), h. 412. Kritik yang paling tandas kepada kaum modernis sebagai kelompok Islam yang terbaratkan datang dari Maryam Jameelah (seorang wanita bekas Yahudi New York). Bukunya tentang hal ini, *Islam and Modernism*, telah diterjemahkan oleh Djainuri, diterbitkan oleh Bina Ilmu, Surabaya, 1984.

yang terselubung, akan hakekat hubungan antara keislaman dan kemodernan. Dalam keadaan tidak menemukan secara meyakinkan hakekat itu, maka yang timbul ialah sikap tegar dalam keagamaan yang bersifat penegasan kepada diri sendiri (*self-assertive*) karena ketidakrelaan mereka kehilangan identitas keislaman sementara sebenarnya dalam kenyataan menceburkan diri dalam kemodernan. Inilah pangkal timbulnya apa yang oleh Fazlur Rahman disebut “neofundamentalisme”. Para pendukung “neofundamentalisme” ini, di seluruh dunia Islam, umumnya terdiri dari generasi baru Muslim yang berpendidikan Barat. Mereka adalah orang-orang Muslim dengan ikatan emosional yang kuat sekali pada Islam dan sangat menginginkan Islam itu diperkuat untuk menghadapi Barat. Karena latar belakang itu, “*So far as Islamic learning is concerned, they are dilettantes: indeed neofundamentalism is basically a function of laymen, many of whom are professionals-lawyers, doctors, engineers*”.²⁰

Karena isu-isu yang mereka lontarkan memang banyak yang menyentuh sentimen umum umat, maka “neofundamentalisme” merupakan gejala yang saat-saat ini dominan di dunia Islam. Gerakan mereka di mana-mana menunjukkan tingkat efektivitas yang tinggi — seperti halnya kebanyakan gerakan revolusioner baik yang ada pada agama lain seperti Katolikisme Irlandia Utara atau yang tidak berdasar agama seperti Marxisme Amerika Latin dan berhasil mendapatkan pengikut yang bersemangat. Sudah tentu contoh keberhasilan “neofundamentalisme” Islam yang spektakuler ialah Revolusi Iran di bawah pimpinan Imam Khomeini.

Meskipun Imam Khomeini adalah pimpinan Revolusi Iran serta simbol personifikasinya, tapi keberhasilan revolusi itu adalah buah rekayasa sosial-politik yang sangat sarat dengan ideologi anti-Barat, yang dipelopori oleh para intelektual yang berpendidikan Barat. Salah seorang intelektual itu ialah Jalal Al-e Ahmad, seorang sastrawan yang memenuhi karya-karyanya dengan ideologi anti-Barat yang bersemangat. Meskipun Al-e Ahmad bukan yang

²⁰ Fazlur Rahman, *ibid.*

memulai menggunakan istilah *gharbzadehi* (“mabuk Barat”), ia berbuat lebih banyak daripada orang lain mana pun untuk memopulerkan istilah itu dan mengkristalisasikan isunya untuk menjadi bahan analisa serius di Iran. Bahkan ia memberi judul salah satu bukunya yang paling populer, *Gharbzadehi*, yang telah menjadi karya klasik dalam prosa Persi modern, dan yang tampil paling mendekati analisa sejarah dan budaya yang sistematis tentang westernisasi di Iran.

Karena masa lalunya sebagai kritikus sosial dan peranan lumintu kritik sosial itu dalam tulisan-tulisannya, Al-e Ahmad sejak terbit bukunya *Modire Madrasah* sampai dia meninggal pada 1969 adalah juru bicara dan sekaligus *godfather* untuk generasi baru dari para penulis dan intelektual Iran yang *committed*. Bersama Ali Syariati (1933-1977) dan Samad Behrangi (1939-1968), Jalal Al-e Ahmad merupakan anggota kelompok intelektual awam Iran yang paling berpengaruh di antara orang-orang Iran yang tidak puas dan anti rezim pada tahun 1960-an dan 1970-an. Masing-masing menjadi pahlawan untuk para pengikutnya dan mengembangkan popularitas yang lebih luas setelah meninggal daripada yang mereka nikmati semasa hidup. Kritik-kritik sosial mereka yang intensif telah memperkuat, mengilhami, dan meneguhkan tekad kaum revolusioner untuk melancarkan serangan terakhir terhadap rezim Shah, dan mereka berhasil mengganti kepala negara yang *gharbzadeh* itu dengan yang *ayatullah*.

Al-e Ahmad membandingkan *gharbzadehi* dengan penyakit yang membunuh batang gandum dari dalam. Penyakit itu berwajah dua: orang Barat dan para *gharbzadeh*, orang-orang Iran yang dimabuk Barat. Tetapi baginya “mabuk Barat” itu bukanlah semata-mata berurusan dengan hal-hal ideologis. Hal-hal yang sangat lahiriah seperti pilihan jenis lampu di rumah pun baginya bisa kejangkitan *gharbzadehi*. Ketika naik haji ke Makkah, Al-e Ahmad kecewa melihat lampu neon di mana-mana di kota suci itu, malahan di *Khaneh-ye Khoda* (*Bayt Allāh, Ka’bah*). Al-e Ahmad menganjurkan agar dirancang jenis lampu khusus untuk

bangunan suci itu sehingga “*Khaneh-ye Khoda*” tidak menjadi seperti bangunan-bangunan di Pennsylvania yang disinari dengan cahaya lampu neon.²¹

Telah dikatakan bahwa “neofundamentalisme” muncul antara lain karena ketidakberhasilan kaum “modernis” merumuskan metodologi pemahamannya terhadap Islam berdasarkan teks-teks suci yang menyeluruh. Tetapi, pada urutannya, “neofundamentalisme” sendiri menunjukkan segi-segi kelemahan yang cukup parah. Kelemahan pertama ini negativisme dalam cara berpikir mereka — akibat langsung perasaan anti-Barat yang meluap-luap tapi pada waktu yang sama memulai ambil bagian dalam kemodernan — yang membuat mereka menyimpang jauh dari tradisi dan sikap mental yang penuh keberanian dan apropriatif generasi pertama Islam, yang membuat mereka eklektik tanpa hambatan psikologis apa pun dalam membina peradaban Islam mereka.

Tapi psikologi ini tidak sulit menerangkannya. Para Muslim terdahulu itu tampil secara militer dan politik sebagai pemenang dan pemimpin, sehingga mereka mantap pada diri sendiri dan menjadi penentu sejarahnya sendiri pula. Maka mudah bagi mereka untuk bersikap “*ngemong*” dan mengayomi golongan lain dengan penuh apresiasi dan toleransi, sehingga banyak dari golongan lain itu, seperti orang-orang Yahudi, yang mengalami zaman keemasan dalam pangkuan kekuasaan Islam.²²

21 Untuk pembahasan tentang peranan dan ideologi ketiga intelektual revolusioner Iran itu. Lihat Brand Hanson, “The Westoxication of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmad, and Shari’ati” dalam *International Journal of Middle Eastern Studies* (Cambridge University Press), Vol. 15, No.1 Februari 1983, h. 1-23. Buku Al-e Ahmad *Gharhzadegi* telah diterjemahkan dari aslinya dalam bahasa Persi ke dalam bahasa Inggris oleh Paul Sprachman, *Plagued by the West* (Delmar, NY: Caravan Books, 1981).

²² Terdapat banyak bahan bacaan tentang sejarah kaum Yahudi dunia yang memuat penjelmaan zaman keemasan sejarah mereka di pangkuan kekuasaan Islam. Antara lain, Max I. Dimont, *Jews, God, and History* (New York: New

Keadaan Islam sekarang adalah lain sama sekali. Di mana-mana umat Islam kalah, baik militer, politik, maupun ekonomi. Dan, untuk memperburuk situasi, orang-orang Barat yang sedang menang itu terasa sangat sombong secara sosial dan budaya. Inilah sebenarnya yang ikut bertanggung jawab atas berkecamuknya negativisme Islam “neofundamentalisme”.²³

Neofundamentalise: Bukan Masa Depan

Tetapi, tentu saja, pintu tetap terbuka lebar untuk orang-orang Muslim maju lagi ke depan menjawab tantangan zaman dengan penuh kepercayaan terhadap diri sendiri. Mungkin saja “modernisme klasik” warisan dari Muhammad Abduh dan lain-lain, jika ditangani secara kurang kreatif seperti ditunjukkan gejala-gejalanya saat sekarang, akan segera kehilangan *elan vital*-nya dan melorot menjadi semacam relik romantik dari sejarah Islam pertama kali menghadapi Barat. Tapi hal itu tidak menghalangi kemungkinan munculnya sumber-sumber *elan vital* yang baru, yang kali ini mungkin akan banyak mengambil pelajaran dari kesalahan kaum “modernis” dalam sikapnya terhadap kekayaan intelektual tradisional. Mereka ini mungkin akan justru menghidupkan kembali apresiasi yang wajar terhadap kekayaan intelektual tradisional itu sambil menggunakannya untuk memperkaya wawasan intelektual Islam yang baru. Jika benar proposisi itu, maka mereka ini, baik di dunia Islam pada umumnya maupun barangkali di Indonesia, sungguh harus menyiapkan diri menyongsong masa depan yang tidak terlalu jauh, bilamana mereka dituntut untuk tampil guna sekali lagi “menulis bab yang cemerlang dalam sejarah pemikiran Islam”. Wawasan mereka itu bisa sangat otentik Islam — setidaknya

American Library, 1962) dan Leo W Schwarz, eds., *Great Ages and Ideas of Jewish People* (New York: The Modern Library, 1956).

²³ Fazlur Rahman, *Islam: Legacy*, h. 413.

tidaknya memiliki kaitan historis dengan masa lalu yang sejati dan bermakna — meskipun, karena tidak ada preseden kuat dalam sejarah, pada tahap permulaan akan terasa tidak konvensional. Wawasan itu, tanpa kehilangan relevansinya dengan perkembangan kemanusiaan mutakhir — karena itu bisa disebut “modern” pula — bisa benar-benar merupakan kelanjutan langsung dari Islam ortodoks seperti dicontohkan Nabi dan para Khalifah yang empat sesudahnya. Dalam kaitannya dengan argumen ini, ada baiknya kami kemukakan hasil pengamatan Robert N. Bellah, seorang sosiolog terkemuka Amerika, atas hakekat dan watak Islam klasik.

There is no question but that under Muhammad, Arabian society made a remarkable leap forward in social complexity and political capacity. When the structure that took shape under the prophet was extended by the early caliphs to provide the organizing principle for a world empire, the result is something that for its time and place is remarkably modern. It is modern in the high degree of commitment, involvement, and participation expected from the rank and file members of the community. It is modern in the openness of its leadership positions to ability judged on universalistic grounds and symbolized in the attempt to institutionalize a non-hereditary top leadership. Even in the earliest times certain restraints operated to keep the community from wholly exemplifying these principle, but it did so closely enough to provide better model for modern national community building that might be imagined The effort of modern Muslims to depict the early community as a very type of equalitarian participant nationalism is by no means entirely an unhistorical ideological fabrication.²⁴

Bellah adalah seorang penganut sosiologi Talcott Parsons. Dengan pendekatan teori sistem dan menggunakan *patterns-variables* dalam analisa fungsional, Bellah merinci hal-hal dari

²⁴ Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row Publishers, 1970), h. 150-151.

Islam klasik (*salaf*) yang menopang argumen-argumen modernitas Islamnya tersebut di atas.

... Let us consider the structural elements of early Islam that are relevant to our argument. First was a conception transcendent monotheistic God standing outside the natural universe and related to it as creator and judge. Second was the call to selfhood and decision from, such a God through the preaching of his prophet to every individual human being. Third was radical devaluation, one might legitimately say secularization (tekanan dari kami), of all existing social structure in the face of this central Godman relationship. The meant above all the removal of kinship, which had been the chief locus of the sacred in pre-Islamic Arabia, from its central significance. And Finally, there was a new conception of political order based on the divine revelation and thus constituted themselves a new community, umma The dominant ethos of this community was this-worldly, activist, social, and political, in these ways also closer to ancient Israel than to early Christianity and also relatively accessible to the dominant ethos of the twentieth century.²⁵

Malik Bennabi, seorang pemikir Muslim “modernis” dari Aljazair, mengatakan bahwa kebobrokan pertama dalam dunia Islam dimulai dari peristiwa Shiffin (37 H/637 M), karena peristiwa itu sendiri “mengandung kontradiksi internal: semangat Jahiliyah melawan semangat al-Qur’an”. Bennabi mengatakan bahwa rezim Damaskus memang berhasil menampilkan diri sebagai *landmark* pertama dalam sejarah umat manusia di bidang pemikiran ilmiah dalam lingkup internasional, dan umat manusia berutang budi kepada kaum Umayyah itu. Tapi, kata Bennabi, peradaban Islam sejak Umayyah yang cemerlang itu pun, dilihat dari pandangan “bio-historis” Islam klasik (*salaf*) adalah “denaturalisasi sintesa orisinal yang diwujudkan dalam al-Qur’an dan yang ditegakkan

²⁵ *Ibid.*, h. 151-152.

atas landasan ganda: dasar moral dan material yang diperlukan untuk bangunan peradaban yang kukuh”.²⁶

Robert N. Bellah mengisyaratkan hal yang sama dengan yang dikemukakan oleh Bennabi. Bellah malah mengatakan bahwa sistem dinasti warisan rezim Umayyah di Syiria itu adalah penyelewengan serius dari wawasan asli Islam. Tapi ia menilai bahwa hal itu mungkin tak terhindarkan, justru karena manusia saat itu belum cukup maju untuk memahami ajaran pokok Islam, dan karenanya, munculnya rezim Umayyah yang “tak bertuhan” itu merupakan bukti lain kemodernan semangat ajaran al-Qur’an.

*... In a way the failure of the early community, the relapse into pre-Islamic principles of social organization, is an added proof of the modernity of the early experiment. It was too modern to succeed. The necessary social infrastructure did not yet exist to sustain it.*²⁷

Salah satu yang sering disebut-sebut sebagai biang keladi kekacauan dalam pemikiran Islam ialah Hellenisme. Mungkin penilaian serupa itu tidak seluruhnya benar, selain tentu tidak adil. Tetapi sepanjang Hellenisme itu, khususnya yang diwakili oleh Aristotelianisme, menghalangi kaum Muslim dari sikap yang lebih ilmiah terhadap lingkungan hidupnya, baik fisik maupun sosial, tuduhan terhadap warisan Yunani Kuno itu tidak seluruhnya tanpa alasan. Ilmu pengetahuan modern sendiri, menurut A.D. Woozley, dimungkinkan hanya setelah dunia pemikiran Barat berhasil melepaskan diri dari kekaburan Aristotelianisme.²⁸

Muhammad Iqbal, seperti halnya Bennabi, dari sejak semula telah menolak warisan pemikiran Greko-Hellenis dengan konsepnya yang statis tentang alam raya itu. Bagi mereka ini, Hellenisme untuk jangka waktu lama mengaburkan pandangan para pemikir Muslim

²⁶ Asma Rashid, “Iqbal and Malek Bennabi”, dalam *Hamdard Islanzicus* (Karachi) vol. I, No. 2, Autumn 1978, h. 58-59.

²⁷ Bellah, h. 151.

²⁸ *The Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Universals” oleh A.D. Woozley.

tentang al-Qur'an. Para pemikir Muslim, kata Iqbal, lambat laun menyadari hambatan Hellenisme itu, dan menjadi jelas bagi mereka bahwa semangat al-Qur'an, dengan seruannya kepada dunia nyata dan dengan konsep dinamisnya mengenai alam raya, adalah pada esensinya anti klasik. Kesadaran ini memuncak pada Ibn Khaldun (1332-1406) yang mengekspresikan suatu revolusi intelektual dalam Islam. Ibn Khaldun, kata Iqbal, mengajukan konsep tentang proses perubahan sosial yang teramat sangat penting karena implikasinya bahwa sejarah, sebagai suatu gerak yang berkelanjutan dalam waktu, adalah suatu gerak kreatif yang sejati.²⁹

Fazlur Rahman juga mengemukakan hal yang sama tentang Ibn Khaldun. Menurutny, Ibn Khaldun adalah contoh monumental dalam sejarah intelektual Islam yang pandangannya terhadap dunia sekitarnya kira-kira boleh dinamakan "positivisme Islam", yang juga banyak mewarnai jalan pikiran kaum "reformis" melalui ajaran-ajaran Ibn Taimiyah. Kaum "reformis" memberi perhatian yang sangat besar pada keadaan masyarakat Islam *di dunia ini*, dan mereka mengajukan terapi untuk menyembuhkan penyakitnya dalam bentuk "ketaatan kepada hukum Tuhan". Terapi berbeda dengan "positivisme Islam" Ibn Khaldun, positivisme kaum "reformis" terlalu terkait dengan transendentalisme sehingga konsepnya tentang hukum Tuhan menjadi sangat literalis, suatu kebalikan diametral dari positivisme Barat yang *emoh* kepada hal-hal transendental dan segan berbicara tentang moral.³⁰

Dari seluruh uraian tadi, jelas sekali bahwa "neofundamentalisme" bukanlah masa depan Islam di mana pun, termasuk di Indonesia. Disebabkan oleh tendensi mereka untuk memberi penghargaan yang wajar pada warisan intelektual klasik, kaum "neofundamentalis" akan semakin mengalami pemiskinan intelektual. Alternatif-alternatif mereka sangat terbatas, dan konsep-konsep mereka yang secara intelektual miskin itu tak bakal mampu menopang tuntutan-

²⁹ Rashid, h. 57.

³⁰ Fazlur Rahman, "Roots," h. 25-26.

tuntutan zaman yang semakin meningkat. Tetapi mengatakan hal demikian bukanlah berarti mengingkari adanya hal-hal positif pada kaum “neofundamentalis”. Beberapa karakteristik mereka sungguh sangat mengesankan: kesungguhan, keikhlasan, kesediaan berkorban, dedikasi, dan sifat-sifat lain dari yang umumnya terdapat pada gerakan militan dan revolusioner dari ideologi mana pun juga.

Tetapi dengan memiliki sifat-sifat itu saja, betapa pun terpujinya, tidak cukup untuk menghadapi masa depan. Kreativitas intelektual adalah justru tuntutan utama. Tuntutan zaman yang semakin meningkat itu dapat dipenuhi hanya jika terdapat perkembangan intelektual Islam yang bercabang dua: suatu intelektualisme Islam yang mengambil inspirasi dari kekayaan Islam klasik yang kaya raya dan luwes itu, dan suatu usaha pengembangan kemampuan menjawab tantangan zaman yang semakin meningkat.³¹ Dan jika konklusi serta proposisi ini benar, maka semua pihak bisa belajar dari satu sama lain dan dari pengalaman masa lalu. Tetapi tantangan utama ialah bagaimana menumbuhkan tradisi pengkajian masalah secara “positif” menurut model Ibn Khaldun sambil senantiasa membuka diri pada hal-hal baru yang lebih maju. Atau, menurut jargon klasik kalangan ulama, bagaimana melaksanakan pedoman “*al-muhāfazhah ‘alā al-qadīm al-shālih wa al-akhdz bi al-jadīd al-ashlah*” (memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik).

Untuk mengembalikan semuanya itu pada persoalan Indonesia — kaitan pokok pembahasan tulisan ini — apa pun yang kita lakukan berkenaan dengan eksistensi kita sebagai kaum Muslim Indonesia kita yakini akan memberi manfaat langsung kepada kita semua secara nasional. Dalam tahap perkembangan seperti sekarang, republik kita memerlukan injeksi wawasan-wawasan maju yang bakal lebih menjamin kelestariannya, yang tidak sekadar berupa segi-segi struktural dan prosedural belaka, tapi berupa

³¹ Fazlur Rahman, “*Islam: Legacy*”, h. 415.

sesuatu yang sanggup memberi dimensi ketaatan dan loyalitas yang “terasa lebih hangat dalam kalbu”. Dimensi itu hanya bisa timbul dari suatu sistem yang berkaitan dengan persoalan makna hidup yang paling mendalam, dan itu umumnya ditawarkan oleh sistem keyakinan agama. Penguatan orientasi dan kesadaran keagamaan bagi para pemeluknya itu, pada urutannya, akan melahirkan dimensi-dimensi moral, guna melandasi bangunan peradaban yang kukuh. Suatu bangsa yang besar pasti memerlukan landasan itu. Seperti dikatakan John Adams, salah seorang bapak pendiri Amerika, “Kita tidak mempunyai pemerintahan yang dipersenjatai dengan kekuatan yang mampu bersaing dengan hawa nafsu manusia yang tidak dikendalikan oleh akhlak dan agama. Konstitusi kita dibuat hanyalah untuk rakyat yang berakhlak dan beragama itu. Konstitusi itu sama sekali tidak memadai untuk suatu masyarakat yang tidak demikian keadaannya”.³² Maka kalau kita bicara tentang Islam, bukan saja karena dorongan batin kita sebagai orang-orang yang *committed* pada agama, tapi juga karena kesadaran kita akan porsi tanggung jawab nasional yang lebih besar pada pundak warga negara Muslim, semata-mata atas dasar kenyataan bahwa warga negara Muslim membentuk kelompok terbesar penduduk republik. Sehingga untuk menjadi Indonesia yang sesungguhnya adalah mustahil tanpa peran-serta dan keterlibatan secara aktif kaum Muslim. [❖]

³² Dikutip dalam Robert N. Bellah, “*Civil Religion: The American Case*”, dalam Robert N. Bellah dan Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1980), h. 17.