

1212  
TS 39/00  
Murod  
n

TESIS

**NEGARA DAN ISLAM DI INDONESIA**  
Suatu Perbandingan Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid  
Dan Amien Rais Tentang Hubungan Agama Dan Negara



MILIK  
PERPUSTAKAAN  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA

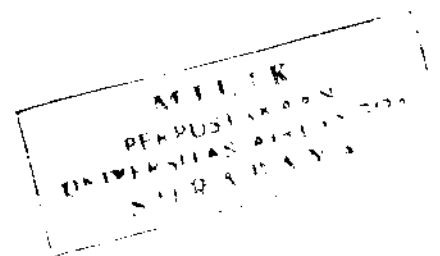
MA'MUN MUROD

PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA  
1999

**NEGARA DAN ISLAM DI INDONESIA**  
**Suatu Perbandingan Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid**  
**Dan Amien Rais Tentang Hubungan Agama Dan Negara**

**Tesis**

**Untuk memperoleh Gelar Magister**  
**dalam Program Studi Ilmu Sosial**  
**pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga**



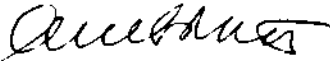
Oleh  
**MAMUN MUROD**  
**099612246M**

**PROGRAM PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS AIRLANGGA**  
**SURABAYA**  
**1999**

Lembar Persetujuan

Karya tulis ilmiah ini  
telah disetujui pada tanggal 2 Agustus 1999

Oleh  
Pembimbing



Prof. Drs. Ramlan Surbakti, MA, Ph.D.  
Nip. 130701133

Mengetahui,  
Ketua Program Ilmu Sosial  
Program Pascasarjana Universitas Airlangga



DR. Laurentius Dyson P., MA  
Nip. 130937724

Lembar Pengujian

Telah diuji tanggal 14 Agustus 1999

PANTIA PENGUJI TESIS

KETUA  
ANGGOTA

: DR. Laurentius Dyson P., MA.  
: Prof. Soetandyc Wignyosoebroto, MPA.  
: Prof. Drs. Ramlan Surbakti, MA., Ph.D.  
: DR. Hotman Siahaan.  
: Drs. Priyatmoko, MA.

## KATA PENGANTAR

Pertama dan paling utama kami panjatkan puji syukur keharibaan Allah Subhanahu Wata'ala atas segala limpahan rahmatnya, sehingga penulisan Tesis dengan judul, "*Negara Dan Islam Di Indonesia: Sebuah Perbandingan Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid Dan Amien Rais Tentang Hubungan Agama Dan Negara*", dapat kami selesaikan.

Terselesainya penulisan Tesis ini tentunya tidak lepas dari bantuan berbagai pihak. Untuk itu kami merasa perlu untuk menyampaikan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada, *pertama*, *The Toyota Foundation Incentive Grants Program Liaison Desk* via *Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial* yang telah memberikan bantuan berupa dana penelitian. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan pada Bapak Prof. Drs. H. Abdul Malik Fadjar, M.Sc., Menteri Agama RI, dan Bapak Drs. H. Muhadjir Effendy, MAP, atas bantuan dananya. Kami benar-benar merasa terbantu atas bantuan dananya.

*Kedua*, Rektor Universitas Airlangga yang telah memberikan kesempatan pada kami untuk mengikuti Program Pascasarjana di Universitas yang Bapak pimpin. Juga kepada Bapak DR. Fasich, Apt., mantan Asisten Direktur Bidang Akademik Program Pascasarjana Universitas Airlangga, Bapak Muhammad Amien, Asisten Direktur Bidang Administrasi Program Pascasarjana, Universitas Airlangga, dan Bapak DR. Laurentius Dyson P., MA, Ketua Program Studi Ilmu-Ilmu Sosial, Program Pascasarjana, Universitas Airlangga.

*Ketiga*, Bapak Prof. Drs. Ramlan Surbakti, MA. Ph.D., yang telah membimbing dengan teliti, sabar, dan ikhlas dalam penulisan Tesis ini, sehingga penulis dapat menyelesaikan kuliah dengan tepat waktu. *Keempat*, kepada Mas Maksun, Cak Abdul Basid, dan Gus Aminuddin, yang telah memberi masukan-masukan berarti selama penulisan Tesis ini. Kepada Mas Umaruddin Masdar yang telah membantu dalam

menyiapkan naskah-naskah ilmiah milik Abdurrahman Wahid. Kepada Ramadlon Sukardi, Dik Fais, dan Mas Sholeh, masing-masing dari AULA PWNU Jatim, WARTA PBNU, dan IPNU Jatim, yang atas bantuannya, penulis bisa mendapatkan naskah-naskah tulisan Abdurrahman Wahid.

*Kelima*, kepada kawan-kawan seperjuangan, di PC Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Malang, dan DPD Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Jatim, untuk sekedar menyebut nama, Gunawan Hidayat, Sugiyanto, Julio Thomas Pinto, Suli Da'ira, Agus Wahyudi, Tamam Khairuddin, dan juga "ustadz" Baroni, yang telah mendorong penulis untuk cepat menyelesaikan studinya. Kepada Bapak Drs. H. Haedar Natsir, MA., Bapak Drs. H. Achmad Habib, MA., dan Bapak Drs. M. Mas'ud Sa'id, MM, yang telah banyak memberikan masukan dalam penulisan tesis ini.

*Keenam*, kepada Bapak dan Ibu yang telah mendidik dan membantu membiayai kami selama perkuliahan, sehingga kami dapat menyelesaikan pendidikan sampai pada jenjang Strata Dua (S2). Kepada isteriku tersayang, Hikmah Maemy Pramesti, yang telah membantu dan memberikan dorongan moril selama penulis kuliah dan menyelesaikan penulisan Tesis ini. Juga kepada adik-adikku tercinta, Sofi, Alim, dan lin.

Akhirnya, penulis tidak bermaksud mengajak kepada para pembaca untuk "kaget" terhadap karya ilmiah (Tesis) yang sangat sederhana ini. Karena penulis yakin bahwa di sana sini masih terdapat berbagai macam kekurangan, kelemahan, karena itu memang keterbatasan dari penulis. Untuk itu penulis sangat berharap adanya saran dan kritik yang konstruktif dari khalayak pembaca. Dan semoga bermanfaat. *Amien yaa Rabbal 'Aalamiin.*

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	-----	i
HALAMAN JUDUL	-----	ii
HALAMAN PENGESAHAN	-----	iii
HALAMAN PENGUJIAN	-----	iv
KATA PENGANTAR	-----	v
DAFTAR ISI	-----	vii
BAB I	PENDAHULUAN	1
	1. Latarbelakang Pemikiran	1
	2. Studi Pemikiran Politik	15
	2. Rumusan Masalah	22
	3. Tujuan Penelitian	23
	4. Manfaat Penelitian	23
BAB II	KERANGKA KONSEPTUAL	25
	1. Konsep Tentang Agama	25
	2. Konsep Tentang Negara	29
	3. Tipologi Hubungan Agama Dan Negara	38
	4. Aspek-Aspek Hubungan Agama Dan Negara	45
	4.1. Ideologi	45
	4.2. Demokrasi	52
	4.3. <i>Civil Society</i>	63
BAB III	METODE PENELITIAN	74
	1. Ruang Lingkup Penelitian	74
	2. Tipe Penelitian	75
	3. Teknik Pengumpulan Data	76
	3. Teknik Analisis Data	80
BAB IV :	ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS DALAM SEBUAH BIOGRAFI	81
	1. Biografi Abdurrahman Wahid	81
	1.1. Sosok Kontraversi Nan Ulet Dalam Membangun Budaya Kerakyatan	82
	1.2. "Darah Biru" Pesantren	93
	1.3. <i>Ad-Dhakhil</i> , Sang Penakluk	104

2. Biografi Amien Rais-----	110
2.1. Cermin Cendekiawan Rasionalis, Tegas. Dan Lugas Tutur Bahasanya -----	111
2.2. Muhammadiyah <i>Minded</i> -----	121
2.3. Natsirian Yang Berubah -----	132
BAB V : PEMIKIRAN POLITIK ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS -----	138
1. Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid-----	138
1.1. Aspek Ideologi Dan Negara -----	146
1.2. Aspek Demokrasi Dan <i>Civil Society</i> -----	162
2. Pemikiran Politik Amien Rais: -----	181
2.1. Apek Ideologi Dan Negara -----	186
2.2. Apek Demokrasi Dan <i>Civil Society</i> -----	198
BAB VI : MEMBANDING PEMIKIRAN POLITIK ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS -----	212
1. Sisi Perbedaan -----	212
1.1. Karakteristik Pemikiran -----	212
1.2. Ideologi Dan Negara -----	219
1.3. Demokrasi Dan <i>Civil Society</i> -----	233
2. Sisi Persamaan-----	247
3. Mengapa Berbeda Dan Mengapa Sama-----	253
BAB VII : PENUTUP-----	261
DAFTAR PUSTAKA -----	272
LAMPIRAN 1-----	291
LAMPIRAN 2-----	292
LAMPIRAN 3-----	294
BIOGRAFI PENULIS -----	295



## BAB I PENDAHULUAN

Lazimnya sebuah penelitian, maka dalam Bab I ini akan diuraikan antara lain Latar Belakang Pemikiran, Studi Pemikiran Politik, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, dan Manfaat Penelitian.

### Latar Belakang Pemikiran

Kajian pemikiran politik dalam khasanah ilmu politik, bukanlah merupakan sesuatu hal yang baru. Ini bisa diruntut dari sejarah pemikiran politik yang ada, baik klasik, pertengahan maupun modern. Menariknya, dari kajian pemikiran politik yang ada, konsep "negara" selalu mendapat tempat istimewa di hati para ilmuwan politik. Ini setidaknya terlihat dari sejak awal perkembangan ilmu politik, di mana negara telah menjadi salah satu fokus kajian yang dipandang penting dan sentral.<sup>1</sup> Selain itu, cakupannya pun tergolong lebih luas. Konsep negara tidak saja membicarakan persoalan-persoalan negara *an-sich*, tapi juga membicarakan organisasi yang berhubungan erat dengan negara. *Political party*, *pressure group*, dan *public opinion* juga ikut dibicarakan, termasuk kegiatan yang erat hubungannya dengan negara, dan bertujuan menguasai negara, atau sekurang-kurangnya mempengaruhi kebijakan negara.<sup>2</sup>

Dengan konsep ini, maka agama sudah tentu masuk dan menjadi bagian integral dari kajian negara. Apalagi dalam beberapa hal menunjukkan bahwa antara agama dan negara itu bagaikan dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Negara dalam beberapa bentuknya terkadang begitu bergantung dengan agama. Sebaliknya, agama juga dalam berbagai hal sangat membutuhkan topangan dari negara. Inilah

<sup>1</sup>Heinz Eulau, "Ilmu Politik", dalam Bert F. Hoselitz, (Ed), *Panduan Dasar Ilmu-ilmu Sosial*, (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hal. 7-8. Lihat juga R. Eep Saefullah Fatah, "Teori Negara dan Negara Orde Baru", dalam *Prisma*, Nomor 12, Desember, Tahun 1994.

<sup>2</sup>Tentang hal ini, lihat misalnya dalam A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran politik Ibnu Khaldun*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hal. 2-3.

yang sering disebut dengan hubungan *simbiosis-mutualisme*. Meski ada kalanya agama dan negara terpisah sama sekali, namun bukan berarti keduanya tidak ada hubungan. Di hampir semua negara, antara agama dan negara hampir dipastikan mempunyai hubungan, apakah hubungan itu bersifat *antagonistik*, di mana agama dan negara saling bermusuhan, bersifat *resiprokal-kritis*, yang ditandai oleh proses saling mempelajari dan saling memahami posisinya masing-masing, atau bersifat lentur, fleksibel (*akomodatif*).<sup>3</sup>

Dalam konteks hubungan agama dan negara, di lingkungan dunia Islam sendiri setidaknya dikenal tiga tipologi aliran pemikiran politik. *Pertama*, aliran pemikiran politik yang berpendirian bahwa Islam bukanlah agama sebagaimana dalam pengertian Barat, yaitu hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sebaliknya, Islam merupakan agama yang paripurna, yang mengatur segala aspek kehidupan manusia, termasuk menyangkut kehidupan bernegara. Di dalamnya terdapat pula sistem ketatanegaraan.<sup>4</sup> Karenanya, menurut aliran ini, dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali pada sistem tata-negara Islam dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem tata negara sebagaimana diterapkan di dunia Barat.<sup>5</sup> Sistem tata negara yang harus diteladani adalah sistem tata negara yang pernah dijalankan Rasulullah Muhammad dan keempat sahabatnya yang tergabung dalam *khulafa-u al-rasyidin*, Abu Bakar As-Shiddiq, Umar ibnu Khattab, Utsman ibnu Affan, dan Ali Ibnu Abi Thalib.

Aliran ini juga berpandangan bahwa antara agama dan politik (negara) ada (konsep) kemanunggalan yang tidak bisa dipisahkan. Wilayah agama juga merupakan wilayah politik (negara). Karenanya,

<sup>3</sup>Tiga tipologi hubungan negara dan agama ini sebagaimana ditawarkan Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 1997), hal. 240-302.

<sup>4</sup>Lebih jauh tentang tipologi ini, lihat dalam Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Apan, Seperti, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), hal. 1

<sup>5</sup>*Ibid.*, hal. 1.

selain merupakan lembaga politik, negara juga merupakan lembaga keagamaan sekaligus. Dan pemerintahan negara juga diselenggarakan atas dasar kedaulatan Ilahi."

Pengikut aliran ini di antaranya Mohammad Rasyid Ridla, Abul A'la al-Maududi, dan Muhammad Qutb, dengan *Ikhwan-u al-Muslimin*-nya. Muhammad Rasyid Ridla misalnya tampak masih mempunyai keinginan untuk mengikat umat Islam lewat *Jama'ah Islamiyah (Pan Islamisme)*. Sementara Abul A'la al-Maududi mendasarkan pemikirannya pada tiga hal. *Pertama*, Islam adalah agama paripurna, lengkap dengan petunjuk untuk mengatur kehidupan manusia, termasuk kehidupan politik. *Kedua*, kekuasaan atau kedaulatan tertinggi hanya di tangan Allah dan umat Islam hanyalah pelaksana kekuasaan Allah atau *khulifah* Allah di bumi. *Ketiga*, sistem politik Islam ialah sistem politik yang universal dan tidak mengenal batas wilayah, ikatan geografis, bahasa, dan kebangsaan.

Sedangkan Muhammad Qutb berpandangan, *pertama*, dunia Islam merupakan kesatuan sistem politik di bawah pemerintahan *supranasional* dengan sistem sentralisasi yang dikelola atas prinsip kekuasaan penuh di antara semua umat Islam di dunia, tanpa ada fanatisme ras, kedaerahan, dan tidak mengenal batas-batas kebangsaan. *Kedua*, adanya persamaan hak di antara para pemeluk berbagai agama. Dan *ketiga*, pemerintahan dalam Islam didasarkan atas tiga asas, yaitu keadilan penguasa (*khulifah*), asas ketaatan rakyat, dan asas permusyawaratan antara penguasa dan rakyatnya.<sup>7</sup>

*Kedua*, aliran pemikiran politik yang berpendirian Islam sebagai agama dalam pengertian Barat, yang tidak berkaitan dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini, Muhammad hanyalah seorang rasul biasa

<sup>7</sup>*Ibid.*, hal. 125-127.

<sup>8</sup>*Ibid.*, hal. 149-151. Lihat juga Saifullah, *Gerak Politik Muhammadiyah dalam Masyarakat*, (Jakarta: Grafiti Press, 1997), hal. 10; Dien Syamsuddin, "Beberapa Catatan Kritis di Sekitar Usaha Pencarian Konsep tentang Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", *Makalah Seminar Nasional, "Sistem Ketatanegaraan dan Politik dalam Perspektif Islam"*, ICMI Pusat dan Ummul Qur'an, Jakarta, 28 Januari 1993.

seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal, yaitu mengajak manusia kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti. Kehadiran Muhammad sebagai rasul tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan atau pun mengepalai suatu negara. Aliran ini juga sering disebut dengan *sekularisme*, yaitu suatu faham yang berusaha untuk memisahkan persoalan keagamaan dari persoalan kenegaraan atau politik.<sup>8</sup>

Pengikut aliran ini di antaranya adalah Thaha Husein, dan Ali Abd ar-Raziq. Dalam pandangan Thaha Husein, politik merupakan sesuatu dan agama adalah sesuatu yang lain. Dan sesungguhnya sistem pemerintahan dan pembentukan negara adalah atas dasar manfaat-manfaat amaliah, bukan atas dasar sesuatu yang lain. Menurut Thaha Husein, Al-Qur'an tidak mengatur sistem pemerintahan, baik secara umum maupun khusus. Dengan demikian, baik pemerintahan pada masa Rasulullah maupun *khalifah-khalifah* sesudahnya, bukanlah pemerintahan yang didasarkan pada wahyu, melainkan pemerintahan *insani*, sehingga tidak pantas dianggap sakral. Bagi Thaha Husein, seandainya pemerintahan Islam itu berdasarkan atas wahyu Allah, tentunya tidak seorang pun akan diajak musyawarah oleh Nabi maupun keempat khalifah penggantinya. Dalam pandangan Thaha, al-Qur'an sebagai firman Allah hanya memerintahkan kita untuk menegakkan keadilan, berbuat kebajikan, melindungi yang lemah, dan sebagainya. Tidak lebih dari itu, seperti adanya petunjuk untuk mendirikan negara Islam.<sup>9</sup>

Sementara Ali Abd al-Raziq dalam bukunya yang cukup kontravensi, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*, berpendangan bahwa Islam tidak menetapkan suatu rezim tertentu dan tidak pula mendesakkan kepada kaum Muslimin suatu sistem pemerintahan tertentu, tetapi Islam

<sup>8</sup>Munawir Sjadzani, *Ibid.*, hal. 1-2.

<sup>9</sup>Lebih jauh tentang pemikiran Thaha Husein, lihat Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisme: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994, h.l. 107-108

memberikan kebebasan mutlak kepada kaum Muslimin untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi yang miliknya, dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman. Ali Abd al-Raziq juga berpandangan bahwa masalah *khalifah* tidak ada dalam al-Qur'an dan sunnah. Kedua sumber tersebut tidak pernah menyebut istilah *khalifah* dalam pengertian *khalifah* yang pernah ada dalam sejarah. Selain itu juga tidak ada petunjuk yang jelas dari al-Qur'an dan sunnah tentang bentuk sistem politik yang harus didirikan oleh umat Islam.<sup>10</sup>

*Ketiga*, aliran pemikiran politik yang menolak pandangan Islam sebagai agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Namun berbeda dengan aliran kedua, aliran ini menolak Islam sebagaimana agama dalam pengertian Barat. Aliran ini berpendirian bahwa dalam al-Qur'an tidak terdapat sistem politik, tapi terdapat seperangkat nilai, etika bagi kehidupan dan keberlangsungan suatu sistem politik. Aliran ini juga berpandangan bahwa antara agama dan negara terjadi hubungan simbiosis, di mana agama memerlukan negara, dan sebaliknya negara juga memerlukan adanya agama.<sup>11</sup>

Pengikut aliran ini di antaranya Muhammad Abduh dan Muhammad Husein Haikal. Muhammad Abduh berpendapat bahwa dalam Islam sesungguhnya tidak terdapat kekuasaan keagamaan selain kewenangan memberikan peringatan secara baik, mengajak orang ke arah

<sup>10</sup>Pemikiran Ali Abd al-Raziq tampaknya banyak dipengaruhi oleh kondisi sosial politik pada masanya, pada saat mana praktek-praktek *khalifah (Utsmaniyah)* menurutnya telah banyak menyimpang dari prinsip-prinsip Islam. Atas dasar inilah Ali Abd al-Raziq menolak sistem *khalifah*. Dia lebih menyepakati adanya pemisahan antara agama dan negara dalam kehidupan politik. Lebih jauh pandangan-pandangan Ali Abd al-Raziq tentang hal ini, lihat dalam karyanya, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Buku ini telah diterjemahkan dengan judul, *Khalifah dan Pemerintahan dalam Islam*.

<sup>11</sup>Pengikut aliran ini tampaknya mencoba untuk bersikap moderat, dengan selalu berusaha mengambil sikap jalan tengah (*tawasuth*) di antara dua aliran pemikiran politik lainnya yang cenderung *antagonistik*, di mana satunya berusaha melakukan legal-formal dengan membentuk "negara agama (Islam)", sementara satunya lagi berusaha menerapkan sistem tata negara negara secara sekuler. Lihat Murawir Sjadzali, *Islam dan Negara ... Op. Cit.*, hal. 2.

kebaikan, dan menarik dari keburukan, tentunya dengan panduan dasar-dasar etika Islam. Sementara Muhammad Husein Haikal berpandangan bahwa Islam tidaklah memberikan petunjuk yang langsung dan terperinci tentang bagaimana umat Islam mengatur urusan-urusan yang berkenaan dengan kehidupan bernegara (politik). Islam hanya meletakkan prinsip-prinsip dasar bagi beradaban manusia atau yang mengatur perilaku manusia dalam pergaulan antar sesama, yang pada gilirannya akan berimbas dalam kehidupan politik.<sup>12</sup>

Ketiga aliran pemikiran politik ini, hampir selalu mendasari dalam setiap *discourse* pemikiran politik dikalangan umat Islam, tak terkecuali umat Islam Indonesia. Hal yang selalu mengedepan adalah keterjebakan pada persoalan dikotomis yang dilematis antara mereka yang berusaha untuk melakukan formalisasi atau legalisasi agama dalam kehidupan bernegara, berbangsa, dan bermasyarakat dengan mereka yang berusaha menempatkan agama dan negara secara terpisah *in-toto*.

Suasana dilematis ini tergambar bila mengamati dinamika pemikiran politik pasca-kemerdekaan, di mana para politisi Muslim mengalami kesulitan yang cukup berarti dalam mensintesis landasan teologi atau filosofis mereka dengan realitas sosio-kultural dan politik yang ada dan berkembang di masyarakat. Dan khususnya berkenaan dengan upaya mereka untuk merumuskan kembali hubungan antara agama (Islam) dan negara yang dapat diterima secara nasional. Berbagai episode politik menunjukkan bahwa upaya-upaya untuk membangun hubungan formalistik dan legalistik antara Islam dengan sistem politik negara selalu berakhir dengan kebuntuan, permusuhan ideologis, dan politis yang meruncing, dan bahkan terkadang mengarah pada kekerasan.

Akibatnya, pemikiran politik cenderung berkembang ke arah yang tidak terjembatani antara "*kelompok Islam*" dengan "*kelompok nasionalis sekuler*", yang kebanyakan tokohnya juga beragama Islam. Kelompok

<sup>12</sup>*Ibid.*, hal. 2, 120-121, 179-189.

kedua ini tidak pernah menyetujui hubungan agama dan negara yang bersifat formal-legalistik. Mereka menolak berdirinya "negara Islam", sebagaimana menjadi tuntutan "kelompok Islam".<sup>13</sup>

Memasuki Pemerintahan Orde Baru, pemikiran politik kelompok "Islam politik"<sup>14</sup> tampaknya belum juga berubah. Mereka masih terobsesi dan mengidealisasikan berdirinya sebuah "Negara Islam", lewat upaya-upaya, seperti mendesak rezim untuk melegalisasi kembali Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*), menuntut rehabilitasi terhadap Masyumi.<sup>15</sup> Sikap politik seperti ini semakin menunjukkan ketidak-siapan mereka untuk melepaskan pendekatan yang serba *formal-legalistik*, dan ini tentunya semakin menunjukkan kekakuan mereka dalam berpolitik. Mereka masih

<sup>13</sup>Perbedaan pandangan "kelompok Islam" dan "kelompok nasionalis sekuler" menyangkut hubungan agama (Islam) dan negara, lihat di antaranya dalam Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemamusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hal. 1-21; Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, (Jakarta: Grafiti Press, 1987).

<sup>14</sup>Dalam konteks politik Orde Baru, sebutan kelompok "Islam politik" rasanya lebih tepat, ketimbang misalnya "umat Islam". Kenyataan menunjukkan bahwa rezim Orde Baru dalam menyikapi umat Islam cenderung ambivalen. Satu sisi, kepada "Islam politik", rezim selalu memandang dengan penuh curiga, dan hubungannya pun cenderung bersifat antagonistik. Sikap rezim ini tampaknya banyak dipengaruhi oleh mitos-mitos tentang pembangkangan umat Islam, baik yang terjadi semenjak kerajaan-kerajaan tradisional, penjajahan Belanda, maupun penberontakan-pemberontakan yang bersifat separatis yang terjadi di awal-awal kemerdekaan. Kecurigaan ini setidaknya tergambar ketika "Islam politik" yang dimotori Mohammad Hatta, ingin mendirikan Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII), rezim menolaknya, gagalnya rehabilitasi Masyumi, masuknya Aliran Kepercayaan dalam GBHN, termasuk juga penerapan asas tunggal Pancasila. Dan kecurigaan rezim ini baru berakhir selepas berdirinya ICMI, 1990. Sebaliknya, terhadap "Islam ibadah" rezim tampak begitu apresiatif. Berbagai bantuan pun turun demi berkembangnya "Islam ibadah". Sekolah-sekolah agama dari mulai MI, MTs, MAN sampai dengan IAIN berdiri di mana-mana. Masjid-masjid Amal Bakti Muslim Pancasila (meski dananya berasal dari umat Muslim) juga bertebaran di mana-mana. Lewat UU Nomor 2/1989, rezim memasukkan pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional. Dan pada tahun yang sama, lewat UU Nomor 7/1989, rezim juga mengeluarkan UU Peradilan Agama. Di sinilah tampak sikap ambivalen rezim. Terhadap "Islam politik" rezim begitu antipati, melihat penuh dengan kecurigaan, sebaliknya terhadap "Islam ibadah" rezim tampak begitu mesrah. Penggunaan istilah "Islam politik" dan "Islam ibadah" dalam studi ini, penulis kutip dari Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan-Majalah Ummat, 1998), hal. 198-199.

<sup>15</sup>Lihat dalam BJ. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti, 1985), hal. 159; Deliar Noer, "Islam dan Politik: Mayoritas atau Minoritas", dalam *Prisma*, Nomor 5, Tahun XVII, 1988, hal. 14-16.

berpandangan bahwa Islam bersikap holistik, yang di dalamnya termasuk mengatur kehidupan bernegara.

Kekakuan cara berpikir kelompok Islam ini, dalam perjalanan sejarah, ternyata justru semakin menempatkan umat Islam sebagai kekuatan yang marjinal dalam hampir semua proses politik, terlebih dalam dua dekade awal rezim "fasis" Orde Baru, lebih-lebih bila dibandingkan dengan kelompok nasionalis sekuler atau kelompok lainnya yang minoritas secara kuantitas.

Kenyataan politik yang cukup pahit yang dialami oleh kelompok Islam ini sempat membuat resah sebagian dari cendekiawan muda Islam saat itu. Kebanyakan dari mereka, *permana*, meragukan cita-cita politik Islam yang ditawarkan oleh kelompok Islam. Bagi mereka, cita-cita politik "kelompok Islam" dipandang terlalu utopis, dan cenderung mengabaikan pluralitas bangsa Indonesia. *Kedua*, mereka juga mencoba untuk memecahkan berbagai persoalan yang dipandang *urgent* yang melimpa kelompok Islam saat itu. Persoalan tersebut setidaknya menyangkut dua hal, yaitu (1) mengapa umat Islam selalu dipojokkan sebagai golongan "anti-Pancasila"? (2) menyangkut persoalan politik, mengapa "kelompok Islam" tidak bisa ikut serta dalam memimpin negara dan duduk dalam pemerintah?<sup>16</sup> Sebagai solusi, mereka bersepakat tentang perlunya mengadakan perubahan "orientasi peran" dari peran politik ke arah pengembangan pemikiran (*discourse*) atau Fachri Ali dan Bachtiar Effendy menyebutnya sebagai "pemikiran baru".<sup>17</sup> Gerakan "pemikiran baru" ini tidak saja membicarakan posisi umat Islam dalam konstelasi politik Orde Baru, tapi lebih dari itu, di dalamnya juga membicarakan tentang

<sup>16</sup>Persoalan-persoalan tersebut sebagaimana dikemukakan oleh M. Dawam Rahardjo dalam, "Basis Sosial Pemikiran Islam Sejak Orde Baru", dalam *Prisma*, Nomor 3, Tahun XX, Maret 1991, hal. 8.

<sup>17</sup>Fachry Ali, Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 122



Tuhan, dan berbagai persoalan kemasyarakatan, terlebih yang berhubungan dengan persoalan politik umat Islam.<sup>18</sup>

Buah dari gerakan "*pemikiran baru*" ini, tidak sedikit dari mereka secara tegas menolak gagasan Islam sebagai suatu ideologi atau pemikiran yang mengatakan bahwa negara merupakan perpanjangan atau bagian integral dari Islam. Pandangan seperti ini setidaknya datang dari seorang cendekiawan Muslim yang oleh Greg Barton disebutnya sebagai *neo-modernis*,<sup>19</sup> Ahmad Wahib.<sup>20</sup> Gagasan "*pemikiran baru*" ini tentu merupakan tamparan bagi "*kelompok Islam*" yang masih mencita-citakan Islam sebagai ideologi negara.

Sementara sebagai motor penggerak "*pemikiran baru*", Nurcholish Madjid dalam menyampaikan gagasannya lebih banyak mengkritisi kiprah "*kelompok Islam*" yang aktif dalam partai Islam. Dari gagasannya ini, Nurcholish Madjid sampai pada kesimpulan bahwa partai-partai Islam sudah tidak menarik lagi. Jargon politiknya yang terkenal saat itu adalah *Islam, Yes; Partai Islam, No*.<sup>21</sup>

Selain itu, dalam konteks hubungan agama dan negara, Rektor Universitas Paramadina-Mulya ini juga menegaskan bahwa nilai negara dan pemerintahan dalam Islam adalah sekedar sarana atau instrumental

<sup>18</sup>*Ibid.*, hal 122-123.

<sup>19</sup>Selain Ahmad Wahib, Greg Barton juga menyebut nama Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Munawir Sjadzali, dan Djohan Effendy sebagai cendekiawan Muslim neo-modernis. Lebih jauh lihat Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", dalam *Studia Islamika*, Volume 2, Nomor 3, 1995, hal. 4-7.

<sup>20</sup>Pandangan-pandangan politik Ahmad Wahib, lihat dalam Djohan Effendy, Ismed Natsir, (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hal. 145-146, dan 150.

<sup>21</sup>Secara lengkap Nurcholish Madjid mengatakan, "Sampai di manakah mereka tertarik kepada partai-partai atau organisasi-organisasi Islam? Kecuali sedikit saja, sudah terang mereka sama sekali tidak tertarik kepada partai-partai atau organisasi-organisasi Islam. Sehingga perumusan sikap mereka kira-kira berbunyi, *Islam, Yes; Partai Islam, No*. Jadi jika partai-partai Islam merupakan wadah ide-ide yang hendak diperjuangkan berdasarkan Islam, maka jelaslah bahwa ide itu sekarang telah sedang menjadi absolute memfosil, kehilangan dinamika. Ditambah lagi, partai-partai Islam tidak berhasil membangun *image* positif dan simpatik. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Kemoderanan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1989), hal. 205.

bukan tujuan. Jadi berdirinya negara dan pemerintah tidak lain hanya sebatas untuk menciptakan ruang dan waktu sebagai tempat bagi setiap manusia untuk mengembangkan ketaqwaannya kepada Tuhan.<sup>22</sup> Doktor lulusan Chicago ini menambahkan bahwa perkataan seperti "*negara Islam*" sebenarnya tidak dikenal dalam sejarah. Itu menunjukkan bahwa persoalan kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam. Dan gagasan tentang negara Islam, menurut Cak Nur, tidak lain hanyalah merupakan kecenderungan *apologetis*.<sup>23</sup>

Senada dengan Nurcholish Madjid, M. Dawam Rahardjo berpandangan bahwa al-Qur'an pada dasarnya mengandung cita-cita kemasyarakatan, bukannya negara. Untuk mewujudkannya memang diperlukan kekuasaan sebagai instrumen. Adapun bentuk kekuasaan itu adalah *syura* (musyawarah) dan *ta'awun* (kerja sama) yang didukung oleh anggota masyarakat (*al-ummah*) yang memerlukan kebebasan dalam mengembangkan dirinya, melalvi ibadah kepada Allah, guna mencapai derajat atau memiliki kualitas taqwa.<sup>24</sup>

<sup>22</sup>Lihat wawancara Nurcholish Madjid, "Khilafah dan Perkembangannya", dalam *Nuansa*, Desember 1984, hal. 28.

<sup>23</sup>Nurcholish Madjid juga menawarkan pemikiran tentang perlunya kemunggalan keislaman dan keindonesiaan (*parallelisme*). Pandangan ini berangkat dari kenyataan berupa watak Islam yang universal dan *inklusif*. Dengan dasar ini, simbol-simbol Islam juga harus terbuka dan dapat dimengerti, baik oleh kalangan Muslim maupun non-Muslim yang berada di dalam maupun di luar pemerintahan. Lewat pengertian ini, bukan berarti Nurcholish Madjid bermaksud melakukan kompromi dan meninggalkan idealisme "*Islam tinggi*". Namun dimaksudkan untuk menekankan metode dakwah dan artikuasi politik yang berorientasi pada *al-hikmah* (kearifan), *mau'udhat hasanah*, dan *wa jadilhum billati hiya ahsan* (lewat *discourse* yang baik) sesuai dengan petunjuk al-Qur'an. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peralihan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. iv-ci.

<sup>24</sup>Dengan *background* pemikirannya, tidak heran apabila Dawam Rahardjo secara tegas menolak teori-teori politik "*negara Islam*" yang ditawarkan Abul A'la al-Maududi, yang menurutnya merupakan salah satu jenis konstruksi ideal yang bersifat *totaliter* dan *elitis*. Selain itu, kemunculannya juga semata-mata didorong oleh keinginan untuk mengimbangi konsep Barat modern tentang negara. Dalam konsep seperti itu, elite-nya adalah mereka yang dinilai paling mengetahui hukum-hukum Tuhan. Mereka yang berkuasa cenderung bertindak atas nama Tuhan, sepertinya mereka mengambil-alih kekuasaan Tuhan, yakni dengan menggunakan kekuasaan negara, memikul tugas *khilafah*. Dengan pemahaman ini, Dawam Rahardjo ingin menghindarkan umat Islam dari sikap formalistik dalam memahami teori kenegaraan. Lihat dalam M. Dawam Rahardjo, "Mencari Bentuk Negara yang Emansipatoris", dalam *Nuansa*, Desember 1984, hal. 75-77.

Achmad Syafi'i Ma'arif juga berpendapat bahwa kekuasaan politik atau negara hanyalah sebagai sarana bagi agama, bukan suatu persambungan. Karenanya slogan "*Islam adalah agama dan negara*" hanyalah mengaburkan hakekat misi kenabian Muhammad dan bersikap tidak adil terhadap ajaran al-Qur'an. Bahkan perkataan *daulah* yang berarti negara sama sekali tidak dijumpai dalam al-Qur'an.<sup>25</sup> Pejabat Ketua PP. Muhammadiyah ini menambahkan bahwa al-Qur'an tidak tertarik pada teori khas tentang negara yang harus diikuti oleh umat Islam. Perhatian utama al-Qur'an adalah agar masyarakat ditegakkan atas dasar moralitas dan keadilan. Maka atas dasar nilai-nilai etik al-Qur'an-lah, bangunan politik Islam wajib ditegakkan. Tapi karena al-Qur'an tidak menegaskan bentuk khas suatu negara, maka model dan struktur kenegaraan dalam Islam bukanlah sesuatu yang tidak dapat diubah.<sup>26</sup>

Senada dengan Achmad Syafi'i Ma'arif, Abdurrahman Wahid berpandangan bahwa dalam Islam, negara diposisikan sebagai hukum (*al-iukmu*), dan sama sekali tidak memiliki bentuk negara. Alasannya, Islam tidak mengenal konsep pemerintahan definitif.<sup>27</sup> Abdurrahman Wahid menambahkan, dalam persoalan suksesi misalnya, ternyata Islam tidak konsisten. Terkadang memakai *istikhlaf*, *bai'at*, atau *ahl al-hall wa al-aqd*. Padahal, soal suksesi adalah masalah yang cukup urgent dalam masalah keregaraan. Kalau memang Islam mempunyai konsep tentang negara, tentu tidak terjadi demikian.

Amien Rais yang selama ini identik dengan cendekiawan Muslim *formalistik*, juga mempunyai pandangan yang sama. Ketua Umum DPP

<sup>25</sup>Pandangan A. Syafi'i Ma'arif tentang Islam dan negara, lihat dalam, "Islam, Politik, dan Demokrasi di Indonesia", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: LEPPENAS, 1983), hal. 45.

<sup>26</sup>Lihat dalam A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hal. 18. Disinggung juga dalam A. Syafi'i Ma'arif, "Islam, Politik, dan Demokrasi di Indonesia", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: LEPPENAS, 1983), hal. 37-63.

<sup>27</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam *Aula*, Mei 1985.

PAN ini berpandangan bahwa *imamah* secara tekstual tidak terdapat dalam al-Qur'an. Akan tetapi kalau *imamah* dimaksudkan sebagai sebuah bentuk kepemimpinan yang harus diikuti oleh umat Islam, hal itu memang tercantum dalam al-Qur'an.<sup>28</sup> Amien Rais menambahkan bahwa negara Islam juga tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah. Karenanya tidak ada perintah dalam Islam untuk menegakkan berdirinya suatu "negara Islam".<sup>29</sup>

Dari berbagai pemikiran politik di atas, tampak jelas bahwa mereka yang tergabung dalam "pemikiran baru" sebenarnya mencoba untuk mencari varian "jalan tengah". Mereka tidak menyepakati penafsiran yang formal-legalistik, dan skriptualistik,<sup>30</sup> terhadap watak holistik Islam, sebagaimana ditawarkan Abul A'la al-Maududi. Dalam teori politik Abul A'la al-Maududi disebutkan bahwa negara merupakan bagian integral dari Islam. Menurutnya Islam mempunyai konsep tentang negara dan sistem pemerintahan yang lengkap.<sup>31</sup> Bagi mereka, teori yang ditawarkan al-Maududi memiliki kelemahan yang mendasar. Al-Maududi tidak mengakui bahwa Islam sesungguhnya tidak menawarkan bentuk negara Islam atau sistem politik yang tegas, termasuk di dalamnya mengenai suksesi kepemimpinan, sebagai bagian penting konstruksi dalam pemerintahan negara.

MILIK  
PERPUSTAKAAN  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA

<sup>28</sup>Dikutip dalam *Panji Masyarakat*, Nomor 379, Tahun 1982. Lihat juga Agus Edi Santoso, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Muhammad Roem*, (Jakarta: Djambatan, 1997), hal. 2-3. Terbitnya buku ini merupakan respon atas tulisan Amien Rais tentang "negara Islam" sebagaimana dimuat dalam *Panji Masyarakat*, yang kemudian mengilhami terjadinya surat-menyurat antara Nurcholish Madjid dan Mr. Mohammad Roem.

<sup>29</sup>*Ibid.*

<sup>30</sup>Skriptualistik, meminjam istilah yang ditawarkan Bahtiar Effendy dalam, *Islam dan Negara: ... Op. Cit.*, hal. 187. Istilah ini dikutip kembali oleh William Liddle. Lihat R. William Liddle, "Skriptualisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Massa", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Volume IV, Tahun 1993, hal. 53-54. Tulisan yang sama, lihat dalam R. William Liddle, *Islam, Politik, dan Modernisasi*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1997), hal. 100-132.

<sup>31</sup>Lebih jauh tentang teori politik Islam yang ditawarkan Abul A'la al-Maududi, lihat, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1995).

Mereka jug. menolak pemikiran politik dari "*sekuleris Islam*", Ali Abd al-Raziq, yang mengusulkan adanya separasi secara *in-toto* antara Islam dengan politik (negara).<sup>32</sup> Bagi mereka, pemikiran politik Ali Abd al-Raziq juga mempunyai kelemahan-kelemahan yang mendasar. Dalam pandangan Ali Abd al-Raziq, negara sebagai instrumen politik harus dipisahkan dari semua ajaran agama (Islam). Gagasan ini tidak saja menolak kaitan yang mungkin antara Islam dan negara, tapi juga mengabaikan begitu saja aspek-aspek normatif Islam dalam proses politik dan mekanisme pemerintahan negara.

Mereka lebih sepakat untuk tidak melakukan formalisasi dan legalisasi Islam. Hal terpenting adalah bagaimana bisa menyikapi dan merefleksikannya secara etis dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, ini juga dimaksudkan untuk mencegah agar umat Islam tidak terperangkap pada fanatisme golongan sekalipun diproporsikan sebagai nilai yang mengadvokasi bagi seluruh umat manusia.

Akhirnya perlu dit.gaskan bahwa studi ini sendiri secara spesifik mengkaji pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks hubungan agama dan negara. Adapun aspek yang dikaji hanya dibatasi pada aspek ideologi, negara demokrasi, dan *civil society*. Pembatasan aspek kajian ini setidaknya dilandasi oleh pertimbangan bahwa *concern* pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais lebih dekat pada keempat aspek tersebut.

Secara singkat dapat dikatakan bahwa pemikiran politik keduanya dalam soal ideologi, negara, demokrasi, dan *civil society*, relatif tidak ada perbedaan yang *significant*. Perihal ideologi, katakanlah Pancasila, Abdurrahman Wahid melihatnya sebagai "*aturan main*" sekaligus tujuan final kaum Muslim Indonesia. Pancasila juga dilihatnya sebagai syarat bagi terciptanya proses demokratisasi dan perkembangan Islam spiritual yang

<sup>32</sup>Lebih jauh tentang pemikiran politik Ali Abd al-Raziq, lihat dalam *Khilafah dan Pemerintahan... Op. Cit.*

sehat dalam konteks nasional. Sementara Amien Rais melihatnya bukan pada perspektif normatif dan filosofis-nya, tetapi lebih pada pelaksanaannya. Amien Rais juga berpandangan bahwa Pancasila merupakan hadiah terbesar umat Islam bagi bangsa Indonesia.

Abdurrahman Wahid dan Amien Rais juga bersepakat menjadikan demokrasi sebagai *preferensi* final bagi sistem politik atau kenegaraan. Hanya saja yang membedakan, Abdurrahman Wahid lebih menghendaki demokrasi sebagai penjaga pluralisme bangsa, terlebih dalam hal agama. Dengan begitu, pluralisme bangsa tetap bisa terjaga, tanpa ada *superioritas-mayoritas* atau *superioritas-minoritas*. Sementara Amien Rais mendasarkan demokrasi pada konsep *politik representasi* Islam sebagai umat mayoritas. Dalam pandangan Amien Rais, demokrasi tidak akan pernah tercapai tanpa adanya politik representasi.

Soal *civil society*, Abdurrahman Wahid menawarkan sebuah konsep "*masyarakat Indonesia yang di dalamnya umat Islam kuat*", dalam artian berfungsi dengan baik. Abdurrahman Wahid menambahkan, bila masyarakat Indonesia menginginkan terciptanya *civil society* yang demokratis, maka aspirasi politik masyarakat tidak boleh disalurkan lewat agama. Sementara Amien Rais memandang bahwa perjuangan umat Islam untuk membangun masyarakat yang lebih baik, tidak ada lain kecuali lewat demokrasi. Umat Islam hanya akan bisa aman untuk membangun masa depannya kalau lewat demokrasi. Meskipun begitu, Amien Rais berkeyakinan bahwa dengan demokrasi bukan berarti mayoritas harus diunggulkan di atas minoritas, apalagi disertai adanya kecenderungan untuk sewenang-wenang.

Sepintas dari pemikiran politik di atas, tampak keduanya mempunyai persamaan sekaligus perbedaan dalam memandang ideologi, negara, demokrasi, dan *civil society*. Persamaan dan perbedaan ini, sebagaimana disebut di atas, memang tidak terlalu *significant*, namun menjadi sesuatu yang menarik, karena keduanya, secara riil masing-

masing mempunyai basis dukungan yang cukup besar, dan selama ini, keduanya juga sering dipersepsi "berbeda" oleh masyarakat. Persamaan dan perbedaan pemikiran politik keduanya inilah yang menjadi bahan kajian dalam studi ini.

### **Studi Pemikiran Politik**

Sebagai pendukung dari studi ini, berikut ini akan dipaparkan beberapa studi pendukung tentang *discourse* pemikiran politik Islam yang berkembang di Indonesia. Pertama rasanya layak untuk menyebut karya Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*.<sup>33</sup> Buku ini termasuk terlengkap di zamannya yang mencoba memotret wajah pemikiran politik Islam di Indonesia pada dasawarsa 1930-an. Dalam buku ini disebutkan empat corak pemikiran politik yang berkembang di kalangan intelektual Muslim Indonesia. *Pertama*, intelektual bertipe *neo-modernisme*, yaitu pemikiran yang mencoba menggabungkan dua faktor penting, yaitu modernisme dan tradisionalisme. Abdurrahman Wahid, dan Nurcholish Madjid masuk dalam kategori ini. *Kedua*, intelektual bertipe *sosialisme demokrat*, yaitu intelektual Islam yang mencoba melihat cita-cita keadilan sosial dan demokrasi sebagai unsur pokok Islam. Masuk dalam kelompok ini di antaranya cendekiawan Muslim seperti M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan Kuntowijoyo. *Ketiga*, intelektual bertipe *universalisme*, yaitu intelektual Muslim yang memandang Islam sebagai ajaran universal. Masuk dalam kelompok ini M. Amien Rais, Jalaluddin Rakhmat, dan A.M. Saefuddin. *Keempat*, intelektual bertipe *modernisme*, yaitu gerakan pemikiran yang mencoba melibatkan Islam ke dalam persoalan-persoalan sosial-politik yang lebih luas. Penganutnya Djohan Effendy dan A. Syafi'i Ma'arif.

<sup>33</sup>Lihat dalam Fachry Ali, Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1986).

Berikutnya William Liddle. Dalam *Politics and Culture in Indonesia*,<sup>34</sup> Ahli politik Indonesia asal Amerika Serikat ini dengan menggunakan pendekatan politik, membagi tiga tipologi pemikiran Islam di Indonesia. *Pertama*, pemikiran *indigenist*, yaitu pemikiran yang percaya akan keuniversalan Islam, akan tetapi dalam praktek Islam tidak dapat dilepaskan dari budaya setempat. "*pribumisasi Islam*" dan "*kontekstualisasi*" doktrin Islam merupakan gagasan yang mencoba ditawarkan. Gagasan ini dimaksudkan untuk mempertemukan Islam dengan nilai-nilai lokal. Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, dan Munawir Sadzali masuk dalam kelompok ini. *Kedua*, pemikiran bertipe *sosial-reformis*, yaitu gerakan yang *stressing*-nya pada pemikiran dan aksi guna mengatasi berbagai ketimpangan sosial dan kemiskinan yang masih melanda umat Islam Indonesia sebagai akibat kebijaksanaan pembangunan yang bersifat *top-down*. Kelompok ini biasanya menggabungkan diri dengan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Kelompok ini diwakili Adi Sasono, Dawam Rahardjo, Moeslim Abdurrahman. *Ketiga*, pemikiran bertipe *universalisme*, yaitu kelompok pemikiran yang percaya bahwa Qur'an dan Hadits yang dibawa Muhammad SAW, sudah sangat sempurna dan dapat diterapkan langsung di masyarakat. Masuk dalam kelompok ini adalah Amien Rais, Jalaluddin Rakhmat, A.M. Saefuddin, dan Endang Saefuddin Anshary.

Moeslim Abdurrahman dalam tulisannya, *Bagaimana: Indonesia Dibaca Pemikir Islam: Sebuah Resensi Pemikiran*,<sup>35</sup> juga mencoba membuat peta pemikiran Islam di Indonesia. Moeslim membaginya ke dalam tiga tipologi. *Pertama*, pemikiran bertipe *modernisasi Islam*, yaitu pemikiran yang bertolak dari usaha mengembangkan pesan Islam dalam konteks perubahan sosial. Cara yang dilakukannya, lewat liberalisasi pemikiran

<sup>34</sup>Lebih jauh lihat dalam R. William Liddle, *Politics and Culture in Indonesia*, (Ann Arbor: Centre for Political Studies Institute for Social Research The University of Michigan, 1988), hal. 11-14.

<sup>35</sup>Lihat tulisan Moeslim Abdurrahman dalam Muntaha Azlari, Abdul Mun'in Saleh, (Ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), hal. 215-226.



yang berkap adaptif terhadap kemajuan zaman. *Kedua*, pemikiran bertipe *islamisasi*, yaitu pemikiran yang cenderung menggali teks dalam upaya perubahan sosial. *Ketiga*, pemikiran bertipe *teologi transformatif*, yaitu pemikiran yang menaruh perhatian besar terhadap persoalan keadilan dan ketimpangan sosial yang muncul dalam proses pembangunan bangsa saat ini, sebagai akibat struktur yang tidak adil.

Sementara M. Syafi'i Anwar dalam bukunya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*,<sup>36</sup> juga mencoba memetakan pemikiran cendekiawan Muslim yang berkembang selama Orde Baru. Dia membaginya ke dalam enam tipologi. *Pertama*, pemikiran bertipe *formalistik*, yaitu model pemikiran yang mengutamakan peneguhan dan ketaatan yang ketat pada format-format ajaran Islam. Bentuknya bisa berupa negara Islam, partai Islam, masyarakat politik Islam, budaya Islam, dan idiom Islam lainnya. Masuk dalam tipologi ini Anien Rais, A.M. Saefuddin, dan Jalaluddin Rakhmat dalam beberapa hal masuk dalam kelompok ini, sebab dia terkadang berpikiran "realistik".

*Kedua*, pemikiran bertipe *substantifistik*, yaitu pemikiran yang beranggapan bahwa substansi atau makna iman dan peribadatan lebih penting daripada formalitas dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan yang bersifat literal kepada teks al-Qur'an (wahyu Tuhan). Sementara pesan-pesan al-Qur'an dan Hadits yang mengandung esensi abadi dan bermakna universal mencoba ditafsirkan kembali berdasarkan runtut dan rentang waktu generasi kaum Muslim serta mengkontekstualisasikannya dengan kondisi-kondisi sosial yang berlaku pada masanya. Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid masuk dalam tipologi ini. Pemikiran substantifistik juga diartikulasikan oleh para pemikir "realistik", seperti A. Syafi'i Ma'arif dan Taufik Abdullah. Pemikiran ini didukung pula oleh

<sup>36</sup>M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

Harun Nasution, KH. Ahmad Siddiq (alm), mantan Rais Aam PBNU, dan mantan Menteri Agama, Munawir Sadzali.

*Ketiga*, pemikiran bertipe *transformatik*, yaitu model pemikiran yang bertolak dari pandangan bahwa misi Islam yang utama adalah kemanusiaan. Untuk itu, maka Islam harus menjadi motivator yang terus-menerus, dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis maupun teoritis. Perhatian utamanya bukan pada aspek-aspek yang doktrinal dari ajaran Islam, tapi lebih pada pemecahan masalah-masalah empirik dalam bidang sosial-ekonomi, pengembangan masyarakat, penyadaran hak-hak politik rakyat, dan berorientasi pada keadilan sosial. Masuk kategori ini M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan secara praktikal dilakukan Amin Aziz, Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman.

*Keempat*, pemikiran bertipe *totalistik*, yaitu bentuk pemikiran yang beranggapan bahwa doktrin Islam bersifat *kaffah*, serta mengandung wawasan, nilai, dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit yang meliputi semua bidang kehidupan sosial, politik, ekonomi, serta melingkupi segi-segi, baik individual, kolektif maupun masyarakat pada umumnya. Cendekiawan yang cenderung berpikir totalistik adalah Fuad Amsyari, dosen Fakultas Kedokteran, Universitas Airlangga.

*Kelima*, tipe *idealistik*, yaitu bentuk pemikiran yang bertolak dari pandangan tentang pentingnya perjuangan umat yang berorientasi pada tahapan menuju "Islam cita-cita" (ideal Islam), yaitu Islam sebagaimana yang tersirat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang otentik, tapi belum tentu tercermin dalam tingkah laku sosio-politik umat Islam dalam realitas sejarah. Pelopor pendekatan model ini ialah A. Syafi'i Ma'arif.

Dan *keenam*, tipe *realistik*, yaitu pemikiran yang berusaha melihat keterkaitan atau melakukan penghadapan antara dimensi substantif dari ajaran atau doktrin agama dengan konteks sosio-kultural masyarakat pemeluknya. Taufik Abdullah termasuk cendekiawan dalam kategori ini.

Berikutnya tulisan Arief Affandi, *Islam dan Negara: Demokrasi Atas Bawah*,<sup>37</sup> yang kemudian memicu dan membuat polemik panjang di Harian Jawa Pos selama beberapa minggu, ini juga mencoba memetakan strategi perjuangan umat Islam. Dalam pandangan Arief Affandi, sekarang ini setidaknya ada dua strategi perjuangan umat Islam yang paling dominan. *Pertama*, Islamisasi masyarakat melalui jalur kekuasaan atau menggunakan pendekatan struktural. Pola ini menjadi *mainstream* pemikiran para tokoh Islam yang kini berada di ICMI, dan direpresentasikan oleh Amien Rais. Isu utama dari kelompok berupa representasi politik. *Kedua*, Islamisasi sebagai bagian dari proses pembangunan bangsa. Kelompok ini berusaha menempatkan perjuangan umat sebagai bagian dari perjuangan demokrasi dan pengembangan budaya politik. Pendekatan yang digunakan cenderung berbau kulturalis. Salah satu cendekiawan Muslim yang gigih memperjuangkan pola ini adalah Abdurrahman Wahid.

Dedi Jamaluddin Malik dalam tesis-nya, *Zaman baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*,<sup>38</sup> juga mencoba memberikan label pada keempat cendekiawan Islam yang menjadi subyek kajiannya. Abdurrahman Wahid diberinya label sebagai "pengembang humanisme baru". Sementara Amien Rais sebagai "penyuara keadilan". Nurcholish Madjid diberi predikat "pengembang moralitas politik", dan Jalaluddin Rakhmat sebagai sosok yang dipandang mampu untuk "menjembatani kesenjangan antar-madzhab".

Sementara Bachtiar Effendy dalam buku terbarunya, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*,<sup>39</sup> mencoba memetakan cendekiawan Islam dalam tiga kategori aliran

<sup>37</sup>Lihat Arief Affandi, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

<sup>38</sup>Dedi Jamaluddin Malik, Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998).

<sup>39</sup>Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

pemikiran. *Pertama*, aliran *pembaruan teologi* yang berusaha melakukan desaklarisasi, reaktualisasi, dan pribuminisasi Islam. Penganut aliran ini adalah Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Munawir Sadzali, Ahmad Wahib, dan Djohan Effendy. *Kedua*, aliran *reformasi politik* atau *birokrasi*. Aliran pemikiran ini berusaha menjembatani jurang ideologis antara Islam politik dan negara. Penganut aliran ini antara lain, Dahlan Ranuwihardjo, Sulasiomo, Mintareja, Bintoro Tjokroamonito, Mar'ie Muhammad, dan Sya'adilah Mursyid. *Ketiga*, aliran *transformasi sosial*. Aliran pemikiran ini berusaha untuk memperkaya makna politik Islam. Penganut aliran ini adalah Adi Sasono, dan M. Dawam Rahardjo.

Douglas E. Remage dalam beberapa tulisannya tentang pemikiran politik Abdurrahman Wahid,<sup>40</sup> mencoba untuk menyimpulkan bahwa pemikiran politik Abdurrahman Wahid sebenarnya lebih didasarkan pada visi politik Indonesia yang *demokratis, sekuler, dan nasionalis*. Remage bahkan menilai Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan Muslim yang lebih sering menggunakan ideologi Pancasila ketimbang Islam untuk melegitimasi partisipasinya dalam wacana politik dan dalam mengekspresikan gagasan-gagasan kunci pemikiran politikanya.

Begitu halnya Greg Barton,<sup>41</sup> memberi penilaian bahwa keberadaan Abdurrahman Wahid semenjak menjadi Ketua Umum PBNU, 1984, retorikanya tampak semakin *liberal* dan *progresif*. Abdurrahman Wahid banyak bersikap positif dan fleksibel dalam merespon modernitas. Barton

<sup>40</sup>Remage juga menjadikan tiga peristiwa penting; Rapat Akbar NU 1993, pendirian ICMI, dan kepemimpinan Gus Dur di Forum Demokrasi sebagai alat bantu guna menggambarkan pemikiran politik Gus Dur mengenai masyarakat yang dicita-citakan; masyarakat yang demokratis dan sekuler secara politik. Lihat dua tulisannya, Douglas E. Remage, "Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal", dalam Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU, dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hal. 101-124; "Demokratisasi, Toleransi Agama, dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 1997), hal. 194-219, sebagai terjemahan dari *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia*.

<sup>41</sup>Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Barton (Ed.), *Tradisionalisme Radikal: ... Op. Cit.*, hal. 162-193.

menaribahkan bahwa terhadap sumber-sumber pemikiran Islam yang ada, Abdurrahman Wahid mampu menggabungkan sintesis yang canggih dari apa yang terbaik dalam nilai-nilai modernitas dan komitmen terhadap rasionalitas dan keulamaan maupun kebudayaan tradisional.<sup>42</sup>

Buku *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*,<sup>43</sup> boleh dibilang studi pertama, yang meskipun serba singkat membahas pemikiran politik Abdurrahman Wahid. Pada bab III secara spesifik membahas pemikiran politik Abdurrahman Wahid, baik tentang ideologi, negara, kekuasaan dan masyarakat serta umat Islam dan NU.

Berangkat dari paparan di atas, maka *state of art* dari studi ini mengkaji secara mendalam pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dengan segala perubahan orientasi pemikiran politiknya dalam konteks hubungan negara dan agama. Ini mengingat beberapa hal. *Pertama*, kajian tentang pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais yang ada saat ini masih bersifat universal sekali, sehingga kesannya kurang mendalam. *Kedua*, selama ini belum ada studi yang mengkaji secara khusus lagi mendalam pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais secara bersamaan.<sup>44</sup> Dengan studi ini, setidaknya bisa menambah perbendaharaan kajian pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Dan *ketiga*, kenyataan bahwa subyek dalam penelitian ini, yaitu Abdurrahman Wahid menjadi Ketua Umum PBNU, dan Amien Rais mantan Ketua PP. Muhammadiyah, sebelum akhirnya menjadi Ketua Umum DPP Partai Amanat Nasional (PAN). Lebih menarik lagi, keduanya dari segi usia relatif sebaya. Ini tentu sejarah tersendiri bagi NU dan Muhammadiyah, di mana dua orang yang usianya relatif sebaya, dan

<sup>42</sup>*Ibid.*

<sup>43</sup>Lihat dalam A. Gaffar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 1995).

<sup>44</sup>Umaruddin Masdar misalnya hanya mengkaji pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dari sisi demokrasi. Lihat dalam *Memluca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

mempunyai watak pemikiran yang hampir sama, "*nyleneh*", kontroversi dan vokal, pernah secara bersamaan menjadi *top leader*.

Lebih dari itu, studi ini juga diharapkan bisa bermanfaat bagi semua pihak yang bermaksud ingin mengetahui lebih jauh pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Sementara bagi mereka yang mencoba melihat fokus kajian yang sama, namun dalam skala yang lebih luas lagi mendalam, studi ini tentunya juga bisa dimanfaatkan. Selain itu, tidak tertutup kemungkinan hasil dari studi ini nantinya juga bisa dikembangkan lebih lanjut dalam spektrum yang lebih luas dan mendalam.

Bagi keluarga besar *jam'iyah* NU dan Muhammadiyah, studi ini tentunya juga akan sangat bermanfaat. Letak manfaatnya tidak hanya pada bentuk deskripsi dari studi ini. Namun hal yang lebih penting dari itu adalah mengetahui letak persamaan dan perbedaan pemikiran politik di antara keduanya. Ini merupakan tantangan bagi keluarga besar *jam'iyah* NU dan Muhammadiyah. Apalagi keduanya selama ini sering dipersepsi "*berbeda*". Apakah dengan mengetahui, terlebih letak perbedaannya, keluarga besar *jam'iyah* NU dan Muhammadiyah akan lebih bersikap terbuka (*inklusif*) terhadap kenyataan perbedaan pemikiran ini, atau sebaliknya, akan semakin bersikap tertutup (*eksklusif*)?

### **Rumusan Masalah**

Atas paparan di atas, dalam studi ini kami mencoba memaparkan secara menyeluruh pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks hubungan negara dan agama. Beberapa permasalahan yang mencoba dijawab, penulis dirumuskan sebagai berikut :

1. Apa pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks hubungan negara dan agama?
2. Apa persamaan dan perbedaan pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks hubungan negara dan agama?

3. Dan bilamana terjadi perbedaan, apa yang menjadikan perbedaan tersebut?
4. Adakah kemungkinan terjadi inkonsistensi pemikiran politik?

### **Tujuan Penelitian**

Berdasarkan atas latarbelakang pemikiran maupun rumusan permasalahan sebagaimana telah dipaparkan di atas, maka tujuan dari penelitian ini peneliti paparkan sebagai berikut :

1. Menggambarkan sedetail mungkin pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks hubungan agama dan negara.
2. Mengetahui persamaan dan perbedaan pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks hubungan agama dan negara.
3. Suatu pengetahuan eksplanasi tentang penyebab perbedaan pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais.

### **Manfaat Penelitian**

Penelitian ini diharapkan bisa menambah *discourse* atau khasanah keilmuan berkenaan dengan pemikiran politik tentang hubungan negara dan agama, tentunya dalam perspektif Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Diakui bahwa penelitian atau studi tentang hubungan agama dan negara relatif cukup banyak, namun yang secara spesifik membahas pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais tampaknya belum ada. Penelitian ini setidaknya akan menjadi perbendaharaan tersendiri bagi penelitian yang berkenaan dengan pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais di masa mendatang.

Penelitian ini juga diharapkan bisa bermanfaat bagi semua pihak yang bermaksud ingin mengetahui lebih jauh pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Sementara bagi peneliti lain yang mencoba melihat fokus kajian yang sama, namun dalam skala yang lebih

luas lagi mendalam, penelitian ini tentunya juga bisa dimanfaatkan. Selain itu, tidak tertutup kemungkinan hasil dari penelitian ini nantinya juga bisa dikembangkan lebih lanjut dalam spektrum yang lebih luas dan mendalam.

Bagi keluarga besar NU dan Muhammadiyah, penelitian ini tentu juga akan sangat bermanfaat. Letak manfaatnya tidak hanya pada bentuk deskripsi dari studi ini. Namun yang lebih penting adalah mengetahui letak persamaan dan perbedaan pemikiran politik di antara keduanya. Ini merupakan tantangan bagi keluarga besar NU dan Muhammadiyah. Apakah dengan mengetahui, terlebih letak perbedaannya, keluarga besar NU dan Muhammadiyah akan lebih bersikap *inklusif* atau sebaliknya akan semakin *eksklusif*?



## BAB II KERANGKA KONSEPTUAL

Sebagai studi yang memfokuskan pada kajian pemikiran politik tentang hubungan negara dan agama, maka di bawah ini akan dipaparkan kerangka konseptual dari studi ini, yang di dalamnya meliputi, *pertama*, konsep tentang agama. *Kedua*, konsep tentang negara. *Ketiga*, tipologi hubungan negara dan agama. Dan *keempat*, aspek-aspek tentang hubungan agama dan negara.

Hanya saja perlu ditegaskan bahwa dalam studi ini penulis tidak bermaksud untuk memberikan konsep-konsep yang bersifat spesifik. Selain karena terlalu rumit dan luasnya konsep-konsep yang berkenaan dengan studi pemikiran politik, pemberian konsep-konsep secara spesifik, juga dikhawatirkan justru hanya akan menciptakan *distorsion*. Karenanya konsep-konsep yang penulis dipaparkan berikut ini tidak lebih hanya sekedar sebagai tambahan *public discourse*.

### Konsep Tentang Agama

Sebagai dasar pijakan, bersama ini akan kami uraikan agama dalam kerangka normatif (teoritis). Parsudi Suparlan,<sup>1</sup> memandang agama sebagai sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai sesuatu yang *ghaib* dan suci. Sementara menurut Emile Durkheim,<sup>2</sup> agama pada umumnya memiliki satu ciri yang sama, yaitu berupa penggolongan mengenai segala sesuatu yang baik, nyata, dan ideal mengenai apa yang

<sup>1</sup>Lebih jauh lihat dalam Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar", dalam Roland Roberston, (Ed.), *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), hal. v-vi.

<sup>2</sup>Pandangan keagamaan Durkheim, lihat "Dasar-dasar Sosial Agama", dalam *Ibid.*, hal. 35-61. Baca juga dalam Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern; Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim, dan Max Weber*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), hal. 81-146.

dipikirkan manusia ke dalam dua golongan yang saling bertentangan yang ditandai oleh dua istilah yang berbeda yang oleh Durkheim disebut dengan, *pertama*, sebagai *sacred*, yang di dalamnya berisikan unsur *distinctive* pemikiran agama, seperti dogma, tentang hal yang suci, kepercayaan, termasuk di dalamnya mitos-mitos. Dan *kedua*, sebagai *profane* yang di dalamnya berisikan sesuatu yang lebih bersifat duniawi.

Mircea Eliade<sup>3</sup> mendefinisikan agama sebagai seperangkat nilai, ide, atau pengalaman yang berkembang dalam acuan kultural. Sementara dalam Islam, agama disebutnya dengan *ad-Din (the religion)*.<sup>4</sup> *Ad-Din* hanya dimiliki oleh agama Islam, sedangkan agama lainnya disebutnya dengan *ad-Dyan (religions)* atau *din (a religion)*.<sup>5</sup> Agama Islam, sebagaimana agama samawi lainnya adalah wahyu Allah, bukan buah dari pemikiran manusia, bukan pula hasil pemikiran Nabi Muhammad. Agama Islam adalah *Wadl'un Ilahiyyun*,<sup>6</sup> karenanya berbeda dengan ideologi sebagai hasil ciptaan manusia. Dan Islam sendiri bila ditinjau secara *etimologis (lughat)*, berasal dari bahasa Arab, yaitu dari kata kerja (verba) *salima* atau kata kerja keempat, *aslama*. Dari kata kerja *aslama* ini kemudian diturunkan kata *Islam*, yang berarti *tunduk* atau *damai*. Dua kata ini merupakan kunci dalam pengertian Islam secara etimologis di atas. Dan pengertian semacam ini banyak dijumpai pada literatur studi-studi Islam, baik di kalangan orientalis maupun kalangan Muslim sendiri. Marcei Boisard dalam *Humanisme del Islam* misalnya, mengartikan Islam sebagai tunduk, menyerah dengan percaya, aktif, dengan kemerdekaan. Selain itu Islam juga berarti damai lahir batin.<sup>7</sup>

<sup>3</sup>Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, XII, (London: Collier MacMillan, 1987), hal. 284.

<sup>4</sup>Lihat dalam QS. 3; 19 dan 3; 3.

<sup>5</sup>Muhammad Tahir, Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasi pada Periode Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal 27-28.

<sup>6</sup>Abu Nahid, (Ed.), *Pemikiran ... Op. Cit.*, hal. 107.

<sup>7</sup>Lihat dalam Abdul Aziz Thabo, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insaani Press, 1996), hal. 34.

Max Weber lewat bukunya yang berjudul, "*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*",<sup>8</sup> menyebut adanya keterkaitan antara ajaran *Protestan Calvinisme* dengan kapitalisme. Dalam pandangan *Calvinisme*, terlebih *sekte puritanisme*, kerja dilihatnya sebagai *beruf* atau panggilan, yaitu sebuah konsep agama tentang tugas yang diberikan Tuhan. Kerja bukan sekedar pemenuhan kebutuhan, tapi suatu tugas suci.

Sementara Karl Marx secara ekstrim memandang agama sebagai "*candu*" atau "*racun*" bagi masyarakat. Dalam pandangan, Marx kekayaan material, status duniawi, dan kekuasaan, dilihatnya sebagai sebuah kesadaran agama yang ilusi, fana, dan sangat berbahaya untuk kesejahteraan rohani individu serta pahalanya bagi kehidupan kelak, maka kemiskinan kemudian diubahnya menjadi kebajikan, sebaliknya kekayaan diubah menjadi kemiskinan rohani. Dari pandangan inilah kemudian Marx menyindir agama sebagai "*candu*" bagi masyarakat."

Frederick Nietzsche juga memandang agama secara "*ekstrim*", dengan menyebut sebagai "*pengajaran budak-budak*", Tuhan dianggapnya telah mati, karenanya dia merasa tidak perlu untuk taat pada Tuhan dan hukum-hukum-Nya.<sup>9</sup> Dalam pandangan Sigmund Freud, agama dianggap mempunyai pengaruh yang represif dan mengecewakan kebudayaan.<sup>10</sup>

E.B. Tylor dalam bukunya, *Primitive Culture*,<sup>12</sup> mengemukakan apa yang disebut dengan "*definisi minimum*" tentang agama. Dia mendefinisikan agama sebagai "kepercayaan terhadap adanya wujud-wujud spiritual". Definisi yang ditawarkan Tylor ini banyak mendapat

---

<sup>8</sup>Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Terj. Talcott Parson, (London-Sydney: Unwin Paperbacks, 1985).

<sup>9</sup>Pandangan Marx ini lihat di antaranya dalam Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1994), hal. 135-136.

<sup>10</sup>Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion; an Introductory Texts*, (New York: Cambridge University Press, 1987), hal. 161.

<sup>11</sup>Lihat Syamsuddin Abdullah, *Agama dan Masyarakat: Pendekatan Sosiologi Agama*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hal. 19.

<sup>12</sup>Pandangan E.B. Tylor dalam *Primitive Culture* ini sebagaimana dikutip dalam Betty R. Scharf, *Kajian Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana, 1995), Khususnya hal. 30.

kritik, karena tampaknya definisi ini lebih berimplikasi bahwa sasaran sikap keagamaan selalu berupa wujud personal, padahal bukti antropologis yang semakin banyak jumlahnya menunjukkan bahwa wujud spritual pun sering dipahami sebagai wujud impersonal.

Sementara menurut pandangan A. Radcliffe-Brown, dalam *Religion and Society*,<sup>13</sup> agama di mana pun merupakan ekspresi dari suatu bentuk ketergantungan pada kekuatan diluar kita sendiri, yaitu kekuatan yang dapat dikatakan sebagai kekuatan spiritual atau kekuatan moral. Menurutnya, ekspresi penting dari rasa ketergantungan ini adalah peribadatan. Menarik dari pandangan ini, Radcliffe-Brown menekankan kepastian tentang beberapa peribadatan, dan mengenai kewajiban sosial untuk melaksanakannya, sebagai lawan dari ketidakpastian dan kemungkinan berubahnya kepercayaan-kepercayaan terhadap beberapa sasaran ibadah.<sup>14</sup>

Selain definisi di atas, dalam realitas empirik, kita juga mengenal istilah seperti teologi pembebasan (*theology liberation*) yang timbul di kalangan umat Katholik Amerika Latin.<sup>15</sup> Sesuai dengan namanya, teologi pembebasan berusaha membebaskan masyarakat dari segala keterbelakangan dan kemiskinan, baik secara ekonomi, sosial, dan politik, melalui cara-cara damai, dan bila perlu lewat cara-cara kekerasan dengan merujuk pada tafsir Kitab Suci (Injil) sebagai panggilan keterlibatan gereja dalam menegakkan keadilan sosial bagi masyarakat yang tertindas.<sup>16</sup> Hal

<sup>13</sup>Pandangan A. Radcliffe-Brown, sebagaimana dikutip dalam *Ibid.*, hal. 30.

<sup>14</sup>Pandangan Radcliffe-Brown ini hampir mendekati pandangan-pandangan keagamaan yang ditawarkan Durkheim, yang lebih menekankan pada ciri kolektif atau sosial dalam mendefinisikan agama.

<sup>15</sup>Lihat di antaranya dalam Daniel H. Levine, "Assessing the Impact of Liberation Theology in Latin America", dalam *Review Politics*, Volume 50, Nomor 2, 1988, hal. 241-263.

<sup>16</sup>Roy B Zuck sebagaimana dikutip dalam William Chang, "Kekerasan di Peru, Buah Teologi Pembebasan?", dalam *Kompas*, 11 Juli 1987.

yang sama terjadi juga dalam masyarakat Jepang yang oleh Robert N. Bellah disebut dengan *Religi Tokugawa*.<sup>17</sup>

Sementara Nottingham mencoba memilah agama dalam dua bentuk, yaitu "agama ghaib" (*supernaturalisme*) dan "agama sekuler" (*non-supernaturalisme*).<sup>18</sup> Nottingham menyebut Yahudi, Kristen, Islam, Hindu, Budha, sebagai "agama ghaib", di mana kesemuanya lebih menekankan pada hal-hal yang bersifat sakral. Selain itu, Nottingham juga melihat adanya pergerakan-pergerakan yang kuat di dunia modern yang tidak menekankan aspek *supernaturalisme*, tetapi memiliki sebagian besar ciri-ciri agama. Pergerakan ini mempunyai kepercayaan dan upacara-upacara keagamaan, simbolisme dan kelompok-kelompok pemeluk yang taat dan diikat oleh nilai-nilai moral bersama. Pergerakan-pergerakan ini disebutnya sebagai "agama sekuler". Faham-faham seperti nasionalisme, sosialisme, fasisme, komunisme oleh Nottingham dikategorikan sebagai "agama sekuler".<sup>19</sup>

### Konsep Tentang Negara

Apabila ditelusuri secara mendalam kedudukan negara dalam sejarah pemikiran politik, maka secara teoritis, konsep negara sebenarnya sudah diperbincangkan semenjak zaman Yunani Kuno. Hal ini setidaknya tercermin dari pemikiran politik Plato dan Aristoteles tentang negara. Kedua ilmuwan Yunani Kuno ini memandang tentang perlunya negara mempunyai kekuasaan yang dominan. Dominasi kekuasaan negara ini tidak lain dimaksudkan untuk mencegah setiap kepentingan individu yang akan bertindak liar.<sup>20</sup> Plato tidak menafikan tentang perlunya keselarasan antara kepentingan individu dengan kepentingan negara atau

<sup>17</sup>Lihat dalam Robert N. Bellah, *Religi Tokugawa; Akar-akar Budaya Jepang*. (Jakarta: Gramedia, 1992).

<sup>18</sup>Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hal. 26.

<sup>19</sup>*Ibid.*, hal. 26-27.

<sup>20</sup>Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 8-9.

masyarakat. Akan tetapi keselarasan ini bukan berarti harus menyamakan kepentingan negara atau masyarakat dengan kepentingan individu. Melainkan kepentingan individu harus menyesuaikan diri dengan kepentingan negara atau masyarakat.

Begitu halnya dengan ilmuwan seperti Karl Marx, Max Weber, dan Thomas Hobbes, juga sepakat bahwa negara harus mempunyai kekuasaan yang besar atas rakyatnya. Karl Marx misalnya menganggap tentang perlunya negara memiliki kekuasaan yang lebih besar ketimbang rakyatnya untuk merealisasikan sebuah "*masyarakat sosialis*", sebagaimana menjadi cita-citanya.<sup>21</sup> Begitu juga dengan Max Weber,<sup>22</sup> yang mengartikan negara sebagai suatu masyarakat yang mempunyai monopoli dalam penggunaan kekerasan fisik secara sah dalam suatu wilayah. Sementara Thomas Hobbes berpandangan bahwa kekuasaan harus ada pada negara, kalau tidak, masyarakat akan saling berkelahi dalam memperjuangkan kepentingan-kepentingannya. Hobes juga berpandangan tentang perlunya diangkat seorang raja yang mempunyai kekuasaan mutlak.<sup>23</sup>

Di lingkungan Islam sendiri, tentang siapa yang harus mempunyai kekuasaan yang lebih besar, apakah negara atau rakyat, masih menjadi perdebatan. Dalam paradigma *Sy'iah* yang memandang adanya kesatuan agama dan negara dan sebagai konsekwensinya negara bersifat teokratis, hal tersebut tidak membawa masalah. Sebaliknya bagi kalangan *Sunni*, yang berpegang pada hubungan simbiotik (timbang balik yang saling memerlukan) antara agama dan negara, karenanya negara bersifat demokratis, hal ini tentu mengandung masalah.

Permasalahan inilah yang telah menimbulkan polemik di antara teoritikus politik *Sunni*, yang kemudian melahirkan dua kutub. Kutub *pertama*, yang diwakili al-Baqillani (wafat 1013 M), memandang bahwa

---

<sup>21</sup>Lihat Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hal. 7.

<sup>22</sup>*Ibid.*, hal. 2-3

<sup>23</sup>*Ibid.*, hal. 13.

kedaulatan berada di tangan rakyat. Para penguasa adalah abdi rakyat yang dapat diganti atas kehendak rakyat. Menurut al-Baqillani, rakyat memiliki legitimasi untuk menurunkan penguasa dari kekuasaannya karena beberapa alasan, antara lain berpaling dari keimanan, zalim, dan korupsi, terlibat tindak pidana dan gila.<sup>24</sup>

Kutub *kedua*, yang diwakili Ibnu al-Rabi', memandang bahwa kedaulatan berada di tangan penguasa (negara). Segenap rakyat mempunyai kewajiban untuk tunduk dan patuh kepada penguasa (negara).<sup>25</sup> Ilmuwan yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Plato ini memandang negara dengan ilustrasi bahwa Allah menciptakan manusia sebagai makhluk dengan watak yang cenderung untuk hidup bermasyarakat. Sebagai jaminan kerukunan masyarakat, Allah meletakkan segala peraturan yang mengatur hak dan kewajiban masing-masing anggota masyarakat sebagai rujukan yang harus dipatuhi. Allah pun mengangkat penguasa untuk melaksanakan peraturan tersebut guna menjaga ketertiban dalam masyarakat,<sup>26</sup> karenanya rakyat pun wajib untuk tunduk dan patuh kepada penguasa.

Pertanyaannya, apakah negara mampu menjamin bahwa dirinya baik, mampu bersikap adil, dan sekaligus bijaksana terhadap masyarakatnya? Plato menawarkan pemikirannya tentang perlunya negara dikuasai oleh para ahli pikir (*filisuf*).<sup>27</sup> Hal senada juga diutarakan oleh Ibnu Abi Rabi' yang memandang perlunya figur seorang pemimpin berasal dari seorang yang termulia (*filosof*) di negaranya. Namun dalam hal bentuk

<sup>24</sup>Lihat dalam Dien Syamsuddin, "Hak-hak Rakyat Warga Negara dalam Perspektif Sejarah Kekuasaan Negara Agama (Kasus Islam Masa Pra Modern)", *Makalah, pada Halqah* (Sarasehan) Hak-hak Rakyat Dalam Perspektif Ajaran Agama, oleh P3M dan *Rabithah Ma'ahid Islamiyah* (RMI), 6 Mei 1993, di Jakarta. Makalah-makalah dari *Halqah* ini telah dibukukan dengan Masdar Farid Mas'udi sebagai Editor. Adapun judul bukunya, *Agama dan Hak Rakyat*.

<sup>25</sup>Lihat Ibnu al-Rabi', *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*, sebagaimana dikutip dalam *Ibid.*, hal. 26.

<sup>26</sup>Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993), hal. 44-45.

<sup>27</sup>Deliar Noer, *Pemikiran Politik ... Op. Cit.*, hal. 11-13.

pemerintahan. Ibnu al-Rabi' tampaknya lebih tertarik pada *monarchi* sebagai bentuk yang terbaik. Ia menolak bentuk-bentuk pemerintahan seperti *aristokrasi*, *oligarki*, *demagogi*, termasuk *demokrasi*. Alasan utama Ibnu Abi Rabi' adalah kenyakinannya bahwa dengan banyak "kepala", negara justru akan mengalami kekacauan (*chaos*) terus-menerus dan sukar untuk membina persatuan.

Sementara Hobbes dalam karyanya, *Leviathan*,<sup>28</sup> memandang tentang perlunya memberikan semua kekuasaan dalam masyarakat kepada satu orang atau pun pada sebuah dewan yang terdiri dari sejumlah orang yang dipandangnya representatif bagi semua kehendak atau aspirasi dalam masyarakat, dengan kemajemukan suara menjadi hanya satu kehendak saja.

Sebagai seorang pemikir yang sering dipandang sebagai "urukan" dan mempunyai kecenderungan mengabaikan nilai-nilai moral, Niccolo Machiavelli,<sup>29</sup> juga menawarkan tentang perlunya pemerintahan yang didasarkan atas rakyat, kedaulatan di tangan rakyat. Bagi Machiavelli, suara rakyat konon merupakan suara Tuhan. Karenanya, pendapat umum lebih berharga daripada pendapat seseorang, sehingga langkah yang akan diambil lebih baik bergantung pada kehendak umum. Begitu halnya dalam pengangkatan penguasa (*emir*), Machiavelli berpandangan tentang perlunya pengangkatan tersebut diserahkan pada pilihan rakyat. Menurutnya, pemerintahan rakyat lebih baik daripada bentuk *monarchi* atau pemerintahan satu orang.<sup>30</sup>

Montesquieu lebih menyoroiti negara dari sisi penisahan (bukan pembagian!) kekuasaan. Untuk menjaga terjadinya kesewenang-wenangan

<sup>28</sup>Sebagaimana dikutip dalam A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara... Op. Cit.*, hal. 148-149.

<sup>29</sup>Machiavelli misalnya mengajarkan bahwa kekerasan dan kekejaman merupakan cara yang bisa saja dipakai oleh penguasa. Selain itu penaklukan terhadap musuh-musuh dinilainya sebagai kebajikan. Musuh bagi Machiavelli tidak perlu diberi kesempatan untuk bangkit, bahkan kalau perlu jangan diperlakukan sebagai manusia. Machiavelli juga mengajarkan tentang perlunya penguasa bersikap seperti binatang buas.

<sup>30</sup>Lihat "The Prince", dalam De'iar Naser, *Pemikiran Politik ... Op. Cit.*, hal. 87-91.



yang dilakukan oleh penguasa, menurut Montesquieu diperlukan adanya perimbangan kekuasaan dalam negara. Dalam karyanya, *"The Spirit of the Laws"*, Montesquieu menulis bahwa untuk dapat menghalangi penyalahgunaan kekuasaan, satu hal yang harus dilakukan adalah "kekuasaan harus dibatasi kekuasaan". Tawaran Montesquieu ini kemudian terkenal dengan sebutan *Trias Politica*, yaitu pemisahan kekuasaan yang terdiri atas tiga macam, yaitu eksekutif, legislatif, dan yudikatif.<sup>31</sup> Lewat pemisahan kekuasaan ini, maka akan terjamin proses pembuatan tata perundang-undangan oleh legislatif, begitu juga pelaksanaan undang-undang oleh yudikatif, dan pelaksanaan pekerjaan negara yang bersifat rutinitas oleh eksekutif.

Sementara Al-Farabi dalam perbincangannya seputar negara, mula-mula membagi "masyarakat sempurna" dalam tiga tipologi, yaitu "masyarakat sempurna besar", "sempurna sedang", dan "sempurna kecil". Bentuk masyarakat ketiga, "sempurna kecil" ini, kemudian disebut dengan "negara". Al-Farabi kemudian membagi negara dalam lima bentuk, yaitu "negara utama", "negara rusak", "negara sesat", "negara merosot", dan "rumput-rumput jahat".<sup>32</sup> Al-Farabi juga membagi masyarakat berdasarkan kelas. Ini tentu kontras sekali dengan konsep dasar Islam yang tidak membagi manusia berdasarkan kelas apa pun, melainkan atas dasar iman atau ketaqwaannya kepada Allah. Dalam pandangan Al-Farabi, tidak

<sup>31</sup>Lihat Montesquieu dalam *Ibid.*, hal. 135-147.

<sup>32</sup>"Negara utama" dipandang sebagai negara ideal di mana semua masyarakatnya fungsional. "Negara bodoh", yaitu negara yang rakyatnya tidak tahu akan kebahagiaan dan tidak terbayang akan kebahagiaan. Bila dituntun tidak mau mengikuti, dan kalau diberitahu tidak mau mempercayainya. "Negara rusak", yaitu negara yang rakyatnya tahu akan kebahagiaan, tetapi mereka hidup dan berperilaku seperti halnya pada masyarakat negara bodoh. Mereka tahu akan hal yang baik, tetapi mereka melakukan hal yang hina. "Negara merosot", yaitu negara yang rakyatnya mempunyai pandangan hidup dan perilaku yang sama dengan masyarakat negara utama, tapi kemudian terjerumus ke perbuatan keji. "Negara sesat", yaitu negara yang diliputi oleh kesesatan, penipuan, dan kesombongannya. Rakyat tidak lagi percaya pada Tuhan dan pemerintahannya juga melakukan penipuan terhadap rakyatnya. Dan terakhir "rumput-rumput jahat", yaitu orang-orang atau unsur-unsur yang rendah budi pekertinya, manusianya berwatak liar dan tanpa budaya, yang dapat mengganggu keserasian pada masyarakat negara utama. Lihat dalam Munawir Sjaezali, *Islam dan Tata Negara ... Op. Cit.*, hal. 52-53, 57-58.

semua warga negara mampu memimpin negara. Yang dapat dan boleh menjadi pemimpin hanya anggota masyarakat atau manusia yang paling sempurna (kelas tertinggi) dengan d' bantu orang-orang pilihan dari kelas yang sama.

Sementara Abu Hasan al-Mawardi dalam bukunya yang terkenal di kalangan Muslim *Sunni*, *Al-Ahkam Al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*,<sup>33</sup> memandang negara sebagai lembaga politik dengan sanksi-sanksi keagamaan yang menekankan *syari'ah*. Dalam konsep al-Mawardi, *syari'ah* menempati posisi sangat sentral. Untuk menentukan bentuk negara, al-Mawardi tampak begitu hati-hati, dia tidak mau terjebak pada bentuk *monarchi*, *demokrasi*, atau lainnya. Sikap ini dapat diartikan, baik dari sumber awal praktek politik Islam maupun fakta sejarah, dia memang tidak menemukan bentuk pemerintahan yang baku yang dapat dikatakan sebagai bentuk pemerintahan yang Islami.

Dalam pandangan al-Mawardi, pemerintahan (*khilafah* atau *imamah*) sebagaimana yang ditawarkannya, hendaknya berdiri dengan berlandaskan atas perjanjian kontrak (*'ahd*) antara pemimpin negara (*imam*, *khilifah*) dengan rakyatnya (*jama'ah*) yang dipimpinya.<sup>34</sup> Sementara dalam prosesi pemilihan pemimpin negara (*imam*, *khilifah*), ilmuwan *Sunni* terkemuka ini mengusulkan untuk dilakukan oleh beberapa orang atau katakanlah seperti "*dewan rakyat*" sebagaimana terjadi pada pemilihan-pemilihan "*khilifah empat*" (*khulafu-u al-rasyiddin*) sepeninggal Rasulullah Muhammad. Hal lainnya yang disyaratkan al-Mawardi, dalam pemilihan tersebut diperlukan adanya perjanjian untuk bersikap setia (*bai'ah*). Pemilihan oleh beberapa orang ini dalam teori politik Islam sering disebut

<sup>33</sup> Abu Hasan Al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, (Baitur: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1978), hal. 5.

<sup>34</sup> Mohd Kamal Hasan, "Pemikiran Politik Islam", dalam Y. Mansoor Marican, (Ed.), *Dasar Ilmu Politik*, (Kuala Lumpur: DBP Kementerian Pelajar Malaysia, 1982), hal. 115-117.

dengan *ahl al-hall wa al-aqd* (mereka yang mempunyai kuasa untuk mengingat atau merombak).<sup>35</sup>

Dalam konteks yang sama, Ibnu Khaldun, sebagaimana disebut dalam *Muqaddimah*,<sup>36</sup> menawarkan satu tawaran menarik, yaitu berupa "teori siklus" tentang negara atau teori jatuhnya negara. Dikatakan bahwa perkembangan sebuah negara setidak-tidaknya akan selalu mengalami lima fase. *Pertama*, fase saat mengalahkan musuh atau lawannya. Pada fase ini penguasa menjadi model pengikutnya, dan penguasa juga tidak menjauh dari pengikutnya. *Kedua*, fase di mana pemerintah memerintah dengan cara otokratik dan mulai menjauhkan diri dari pengikutnya. Pada fase ini mulai diciptakan pengikut baru untuk melemahkan posisi para *ashabiyah* (perasaan satu kelompok atau lebih bersifat kesukuan) dan keluarga dekat yang mengklaim sebagai sejajar dengannya dalam memerintah negara.

*Ketiga*, fase bersenang-senang yang ditandai oleh kecenderungan hidup mewah dan gemar membuat monumen-monumen. Penguasa bersikap dermawan terhadap pengikutnya sesuai dengan posisinya masing-masing. Juga menginspeksi terhadap pasukan-pasukannya dan memberikan limpahan materi kepadanya. Ini merupakan fase terakhir di mana menguasai memerintah dengan cara otokratik dan membuat keputusan secara sendiri. *Keempat*, fase bahagia (damai), bahkan dengan pihak musuh sekalipun. Ini merupakan klimaks dari sebuah perjalanan kekuasaan. Dan *kelima*, fase pemborosan dan kemewahan, di mana penguasa menghancurkan apa yang telah dibangun para pendahulunya demi mengikuti nafsu dan kesenangan. Fase ini dikelilingi teman-teman

<sup>35</sup>*Ahl al-hall wa al-aqd* merupakan salah bentuk sistem pemilihan yang pernah berlaku dalam sejarah kepolitikan Islam. Kajian lebih lanjut tentang hal ini lihat di antaranya dalam Mumtaz Ahmad, (Ed.), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), khususnya tulisan Hakim Javid Iqbal "Konsep Negara dalam Islam", Fathi Osman, "Bay'ah al-Imam: Kesepakatan Pengangkatan Kepala Negara Islam".

<sup>36</sup>Lihat dalam: M. Syafii Ma'arif, *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 34-35.

palsu dan orang-orang jahat yang dipercayai untuk menangani tugas-tugas negara, sedangkan mereka tidak becus untuk melaksanakannya. Orang-orang jujur dan ternama telah menjauh dari lingkaran kekuasaan. Kesetiaan tentara semakin merosot. Akibatnya negara menjadi hancur yang hampir-hampir tidak ada obatnya.

Sementara bila ditilik dari perkembangan dan akar ideologi yang melingkupinya, negara setidaknya dibagi dalam enam tipologi, yaitu *pertama*, tipe *negara formal*, di mana negara diposisikan sebagai lembaga formal dengan sudut pandang yang normatif dan yuridis.<sup>37</sup> Negara dikaji dari sudut *das sollen* atau apa yang seharusnya dilakukan negara, dan bukan dari sudut pandang *das sein* atau apa yang senyatanya dilakukan oleh negara. Negara model ini menurut pandangan Miriam Budiardjo merupakan bagian dari pendekatan *tradisional*,<sup>38</sup> atau pendekatan *institusional*, menurut pandangan David Apter.<sup>39</sup>

*Kedua*, tipe *negara kapitalis klasik*. Merupakan pertemuan antara dua pandangan, yaitu kapitalisme klasik milik Adam Smith dengan *invisible hand*-nya,<sup>40</sup> dengan demokrasi konstitusional tentang negara sebagai "penjaga malam".<sup>41</sup> Di sini negara dipandang sebagai organ kemasyarakatan dengan peran yang kecil. Fungsi negara juga didefinisikan secara umum, yaitu hanya sebagai agen pelayanan masyarakat. *Ketiga*, tipe *negara korporatis*,<sup>42</sup> di mana negara memiliki kemandirian cukup besar, tapi negara

<sup>37</sup>Lihat dalam R. Eep Saifulloh Fatah, "Teori Negara dan Negara Orde Baru", dalam *Prisma*, Nomor 12, Desember 1994, hal. 87.

<sup>38</sup>Miriam Budiardjo, "Pendekatan-Pendekatan dalam Ilmu Politik", dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Volume 1, 1986.

<sup>39</sup>David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. 135-205.

<sup>40</sup>Lihat Arief Budiman, "Sistem Perencanaan Pancasila, Kapitalisme, dan Sosialisme", dalam *Prisma*, Nomor 1, Januari 1982, hal. 14-25.

<sup>41</sup>Sebagai layaknya "penjaga malam", negara mempunyai ruang gerak yang sangat sempit, tidak saja dalam bidang politik, tapi terutama dalam bidang ekonomi. Negara model ini sering disebut juga dengan istilah *negara hukum klasik*.

<sup>42</sup>Dapat disebut juga sebagai *negara otoriter*. Dalam negara otoriter jaringan-jaringan korporatis juga menjadi sangat sentral, terutama dalam upaya mengkonsolidasikan kekuatan yang mampu menyingkirkan massa. *Negara korporatis* dapat juga diartikan sebagai suatu sistem penyingkiran sektor massa lewat pengawasan-pengawasan, depolitisasi, serta tekanan-tekanan yang memungkinkan terciptanya stabilitas jangka

mengikutkan masyarakat dalam setiap pengambilan kebijakan, melalui wakil-wakilnya di lembaga pemerintahan atau lembaga legislatif. Di sini perwakilan masyarakat bisa berperan sebagai pihak tempat negara untuk berkonsultasi. Sangat disayangkan mereka terkadang begitu elitis dan lebih setia pada negara ketimbang rakyat yang diwakilinya.

*Keempat*, tipe *negara organis*,<sup>43</sup> di mana negara mempunyai kemandirian yang cukup besar dan bukan merupakan cerminan dari tuntutan dan kepentingan dalam masyarakat. Negara berperan aktif dan mengambil keputusan dengan sangat tidak demokratis. Dalam negara model ini, konsep "*dari, oleh, dan untuk rakyat*" tidak berlaku. Negara model ini dalam perkembangannya akan berubah menjadi sebuah negara *totaliterisme*. *Kelima*, tipe *negara marxis klasik*.<sup>44</sup> Dalam negara model ini, keberadaan negara dipandang sebagai badan yang tidak mandiri (*dependent*) dan juga tidak memiliki kepentingannya sendiri. Negara hanya berfungsi sebagai manajer pengelola kepentingan dari kelas borjuis. Negara lebih banyak memainkan peranan "*tidak penting*" dan sekaligus menjadi alat bagi kelas yang berkuasa. Lewat posisinya ini, fungsi negara berubah menjadi alat pemaksa sekaligus penindas kelas dominan terhadap kelas proletar.

*Keenam*, tipe *negara pluralis*,<sup>45</sup> di mana negara berfungsi sebagai institusi atau alat yang netral dari aktor-aktor sosial-politik yang menguasai atau mempengaruhi negara. Keberadaan negara juga

---

pendek dan memungkinkan stabilitas jangka panjang yang bisa diperkirakan dalam hubungan-hubungan sosial yang diperlukan oleh pola-pola baru untuk menunjang pertumbuhan ekonomi. Lihat Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hal 11-47. Juga Arief Budiman, *Negara dan Pembangunan: Studi tentang Indonesia dan Korea Selatan*, (Jakarta: Padi dan Kapas, 1991), hal. 1-17.

<sup>43</sup>Konsep *negara organis* muncul dari hasil pemikiran George W.F. Hegel yang mendukung ditegakkannya negara yang kuat. Pemikiran Hegel ini tidak lepas dari pengaruh dua filosof Yunani, Plato dan Aristoteles tentang pentingnya negara untuk menumbuhkan moralitas baru dalam suatu masyarakat.

<sup>44</sup>Bagi kaum Marxis persoalan utama sebenarnya bukan lagi menyangkut masalah pembatasan kekuasaan negara, tapi lebih dari itu, yaitu penghapusan negara untuk mencapai kedaulatan rakyat sejati. Lihat Arief Budiman, "*Sistem... Op. Cit.*", hal. 31-33.

<sup>45</sup>Lihat Arief Budiman, "*Negara dan Pembangunan ... Op. Cit.*", hal. 7.

merupakan pencerminan pluralitas masyarakat dan melaksanakan kebijakan juga sejalan dengan keragaman kepentingan masyarakat. Dan yang lebih penting lagi, dalam negara model ini, semua komponen masyarakat secara bersama-sama mempengaruhi dan mengendalikan negara sebagai alat yang netral.

### Tipologi Hubungan Agama Dan Negara

Sepanjang sejarah peradaban manusia, agama dan negara merupakan dua institusi yang mempunyai pengaruh yang cukup kuat bagi manusia. Hanya untuk kedua institusi ini, terkadang manusia rela untuk mengorbankan dirinya, apakah itu untuk memperoleh gelar syahid atau syuhada dalam pandangan agama, atau untuk memperoleh gelar sebagai pahlawan atau patriot, dalam pandangan negara.

Dengan kekuatan dan pengaruh sama kuat ini, tidak jarang di antara keduanya terjadi, *pertama*, rivalitas di antara keduanya dalam kurun waktu tertentu, di mana masing-masing berusaha untuk saling meniadakan. Hubungan yang terjadi bersifat begitu antagonistik. Turki pasca tumbanganya *Khilafah Utsmaniyah*, 1924, dalam banyak hal lebih mencerminkan model yang pertama ini. *Kedua*, sebaliknya terjadi "*perkoncoan*:" atau "*kolusi*"<sup>4n</sup> atau "*hubungan simbiotik*"<sup>4r</sup> antara agama dan negara, di mana antara agama dan negara biasanya ingin saling memanfaatkan dan pada saat tertentu ingin memeralat. Model kedua terjadi pada masa Kerajaan Majapahit, di mana secara bergantian terjadi

<sup>4n</sup>Istilah "*kolusi*" ditawarkan Eka Dharmaputer, dalam "Agama dan Negara: Aspek Spritual, Moral, dan Etik dalam GBHN 1993, Suatu Telaah Kritis Hubungan Agama-Negara dalam Perspektif Negara Pancasila," *Pemuntun*, Vol. 3, No. 11, April 1997.

<sup>4r</sup>Istilah "*hubungan simbiotik*" ditawarkan Abdurrahman Wahid, dalam "Relasi Kuasa Agama-Negara: Perspektif Historis dan Sosiologis", *Sastra*, Nomor 04/11/September 1996. Tulisan ini awalnya merupakan prasaran yang disampaikan pada *Diskusi Panel*, "Eksistensi Agama dan Aliran Kepercayaan dalam Kuasa Negara dan Pembangunan", 12 Agustus 1996, di Hotel Sahid Surabaya, Universitas Surabaya dengan eLSAD Surabaya. Tulisan yang sama dimuat dalam Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF., (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Paramadina-Gramedia, 1998).

pemberian legitimasi antara agama dan negara.<sup>48</sup> Silih berganti pemberian legitimasi juga terjadi pada masa Kerajaan Mataram, tepatnya ketika Walisanga memegang peran dominan di kerajaan.<sup>49</sup>

Namun selepas berakhirnya "kekuasaan" Walisanga, peran Islam sebagai agama negara mulai berkurang. Islam bahkan hanya menjadi semacam agama "pinggiran". Islam menjadi tidak pernah lagi diterima secara total oleh pusat kekuasaan kerajaan Mataram. Islam hanya diambil sisi seremonialnya saja ditambah beberapa bagian dari ajaran Islam.<sup>50</sup>

<sup>48</sup>Kerajaan Majapahit lahir lantaran agama memberikan legitimasi kepadanya, sebaliknya agama juga dilindungi negara. Di kemudian hari titik legitimasi sering kali terjadi perpindahan; adakalanya datang dari negara dan adakalanya dari agama. Kerajaan Majapahit pertama berasal dari Hindu, namun dalam perkembangannya, dominasi kerajaan berpindah ke Wangsa Syailendra (Budha). Pada saat ini terjadi perpindahan legitimasi dari Hindu ke Budha. Perpindahan legitimasi terjadi lagi ketika terjadi titik temu (penggabungan) nilai-nilai ajaran Hindu dan budha, di mana Budha menerima Ketuhanan Syiwa (Hindu). Ini terjadi pada masa Dharmawangsa berkuasa. Di sini ada perkembangan menarik, di mana agama memberikan legitimasi pada negara, dan negara juga melindungi agama. Lihat dalam *Ibid*.

<sup>49</sup>Awal berdirinya kerajaan Mataram digambarkan, dominasi peran Walisanga yang begitu berpengaruh. Dan pengaruh ini bukan sebatas pada kerajaan Mataram, tapi sampai di luar Jawa, yaitu Makasar dan Ternate. Bahkan kerap kali seorang raja seakan-akan baru merasa sah atas kerajaannya, setelah raja bersangkutan mendapat pengakuan dan dibekahi Walisanga (Sunan Giri). Dari sini terjadi legitimasi agama atas negara. Peran dominan ini pernah mengantarkan Sunan Giri sebagai raja "pemilihan" Mataram selama 40 hari, yaitu selepas Majapahit runtuh 1478 M. Dalam keadaan vakum dan darurat yang sangat memerlukan pemimpin pengisi kekosongan kedaulatan itu, Sunan Giri tampil sebagai raja. Selepas itu Sunan Giri menyerahkan kedaulatan pada raja Islam permanen, Raden Fatah. Pilihan ini dilandasi alasan bahwa dalam diri Raden Fatah mengalir darah raja Brawijaya Kertabhumi. Lihat R. Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Jilid III, hal. 49, (tanpa penerbit dan tahun), dan Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 115-153.

<sup>50</sup>Posisi Islam misalnya digambarkan oleh tradisi perkawinan dilingkungan Kraton yang masih menggunakan cara Islam, mati diupacarakan secara Islam, dan kalau lahir diatur secara Islam. Begitu halnya tanggal satu syuro disesuaikan dengan tanggal satu Muharam, lalu ada sekaten. Tapi kalau Raja atau Sultan mau jumenengan, kawinnya dengan "Nyai Roro Kidul". Di sini tampak Islam diterima, tapi pada posisi "pinggiran". Hal lain yang menarik adalah bangunan alun-alun, di mana di sebelah baratnya selalu terdapat Masjid dan di situ ada penghulunya yang menjadi penanggungjawab sekaligus menjadi pegawai bupati. Di sini Islam (lembaga) ditempatkan dalam posisi perifer dalam hubungannya dengan negara. Lihat dalam Abdurrahman Wahid, "Pendahuluan", dalam Muhammad Nadjib, (Ed.), *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Nusantara*, (Yogyakarta: LKPSM, 1996), hal. 4-13.

Sementara Taufik Abdullah,<sup>51</sup> melihat hubungan agama dan negara dalam konteks keindonesiaan klasik dengan membagi empat tipologi. *Pertama*, tumbuhnya kerajaan Islam dari kampung-kampung kecil. Seperti di Perelak, dan Samudera Pasai di Aceh. Di daerah ini pada awalnya tidak terdapat komunitas agama selain Islam. Di kerajaan ini hukum negara adalah hukum agama. Ini mengingat hukum agama memang sudah berlangsung sebelumnya di kampung-kampung kecil. Dengan demikian tidak terjadi konflik di antara keduanya.

*Kedua*, adanya pertarungan antara hukum agama dengan hukum adat. Ini terjadi di Sumatera Barat, di mana hukum Islam *vis a vis* hukum adat (*costumery law*). Ini disebabkan tidak adanya pusat kekuasaan atau kerajaan besar yang bisa memenangkan yang adat atau *syari'ah*. Perang Paderi merupakan puncak dari pertarungan hukum Islam dan hukum adat. Di sini tampak ada permasalahan yang problematik, di mana hukum Islam hendak dijadikan hukum negara tetapi masyarakat menolak, mengingat mereka sudah mempunyai hukum adat tersendiri. Akhir dari semuanya disepakati bahwa keduanya sama-sama diakui. Kesepakatan ini terkenal dengan kata-kata, "*adat bersendi syara' dan syara' bersendi Kitabullah*". Artinya eksistensi hukum adat diakui selama tidak bertentangan dengan hukum agama. Akan tetapi kesepakatan ini tampaknya tidak efektif. Buktinya dalam pembagian waris mereka cenderung bertentangan dengan hukum Islam. Ini menandakan *syari'ah* Islam hanya menjadi *lip service* saja.

*Ketiga*, pola dalam Kerajaan Goa, di mana ada kerajaan yang kuat yang menggunakan adat istiadat dan hukum serta tata cara dan hukum pra-Islam. Kemudian datang hukum Islam melalui pedagang, para ulama yang memasuki keraton secara bertahap melalui perkawinan dan aliansi-aliansi ekonomi. Dari sini kemudian timbul kerajaan-kerajaan yang

---

<sup>51</sup>Lihat dalam Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987).



diislamkan secara berangsur-angsur dengan tidak memhatikan unsur-unsur pra-Islam yang sudah ada.

*Keempat*, pola yang terjadi di Kerajaan Jawa, ketika Panembahan Pasopati secara sadar memberikan tempat kepada tradisi pra-Islam dalam bentuk Hindu-Budha yang digabung dengan sistem kepercayaan sebelum Hindu datang. Dengan kata lain ada agama bayangan disamping agama formal. Di sini masyarakat tidak harus ikut-ikutan. Mereka jadi santri dipersilahkan dan berbeda dengan raja pun bukan persoalan. Tuntutan mereka juga sederhana, yaitu tunduk pada raja, asal diperbolehkan jadi Muslim yang santri dan raja mau pergi ke masjid dua kali dalam setahun dan mau *sekatenenan*.

Sementara selain tipologi hubungan agama dan negara sebagaimana dipaparkan di atas, kita juga mengenal beberapa tipologi relasi atau hubungan antara agama dan negara. Setidaknya ada empat tipologi hubungan agama dan negara. *Pertama*, tipe *negara sekularistik* atau "*separasi mutlak*", yaitu tipe negara yang menghendaki pemisahan mutlak agama dan negara. Di sini negara tidak mengurus agama dan agama pun tidak mengurus negara.<sup>52</sup> Bisa juga diartikan juga sebagai negara yang menganggap sepi adanya agama-agama dalam masyarakat. Agama dipandang tidak berbeda dari perkumpulan dan organisasi swasta lainnya yang dibentuk oleh warga masyarakat. Agama tidak dilindas, tidak didukung, dan juga tidak diikuti-sertakan dalam kebijaksanaan-kebijaksanaan negara. Negara diselenggarakan seolah-olah tidak ada agama-agama dalam masyarakat.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup>Lihat Ahmad Tafsir, "Negara Sekular yang Mementingkan Agama", dalam 'Ali Abd al-Raziq, *Khilafah dan pemerintahan dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1985), hal. v.

<sup>53</sup>Lihat Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Ketegaraan Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1994), hal. 355-356; Kolaruddin Hidayat, "Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi", dalam Elza Poldi Taher, (Ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya, dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hal. 189-200.

*Kedua, tipe negara totaliter atau subordinasi agama oleh negara.* Dalam negara model ini, posisi agama berada di bawah bayang-bayang negara.<sup>54</sup> Di sini negara hampir-hampir menjadi makhluk yang raksasa, yang memiliki kewenangan, kekuatan, dan klaim yang hampir tak terbatas. Dengan keberadaan negara yang demikian kuat, sudah tentu agama menjadi tidak bisa berkembang dan terpasung eksistensinya. Negara model ini bisa disebut juga sebagai *negara atheis*, di mana agama dipandang sebagai candu bagi masyarakat.<sup>55</sup>

*Ketiga, tipe negara agama atau subordinasi negara oleh agama, yaitu negara yang mendasarkan pada salah satu agama tertentu, atau negara yang menurut Magnis-Suseno,<sup>56</sup> diatur dan diselenggarakan menurut hukum agama tertentu.* Akan tetapi karena agama mempunyai pandangan yang berbeda tentang bagaimana negara harus dijalankan, maka negara agama dengan sendirinya selalu merupakan negara yang dikuasai oleh salah satu agama tertentu. Negara tidak mungkin dikuasai oleh agama pada umumnya, melainkan hanya oleh satu agama tertentu saja. Dan ini dapat pula diartikan bahwa agama-agama lain dikucilkan dari pengaruh atas penyelenggaraan negara.

Dan *keempat, tipe negara sekular yang mementingkan agama* atau negara di mana terjadi relasi timbal balik antara agama dan negara. Dalam negara model ini, keberadaan agama tidak saja dipertahankan, dipelihara, tapi juga dikembangkan. Hal ini mengingat negara melihat berkembangnya agama pada tataran tertentu akan semakin memperkuat kedudukan negara. Karenanya negara berkepentingan pada agama. Dalam konteks keindonesiaan, "*negara Pancasila*" merupakan bentuk lain dari negara sekular yang mementingkan agama.<sup>57</sup>

<sup>54</sup>Lihat dalam Eka Dharmaputera, "*Agama dan Negara: Aspek Spiritual ... Op. Cit.*", hal. 321.

<sup>55</sup>Almad Tafsir, "*Negara Sekuler ... Op. Cit.*", hal. v.

<sup>56</sup>Franz Magnis-Suseno, "*Etika Politik ... Op. Cit.*", hal. 357-363.

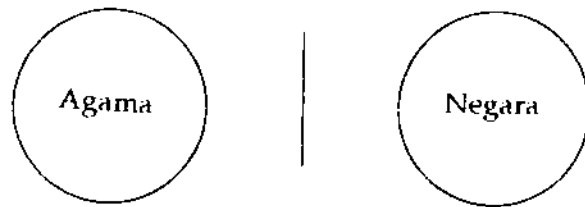
<sup>57</sup>Lihat Ahmad Tafsir, "*Negara Sekuler ... Op. Cit.*", hal. vi; Koma'uddin Hidayat, "*Tiga Model ... Op. Cit.*", hal. 197-198, yang menyebutnya negara sekular "*mahu-mahu*".

Bagi bangsa Indonesia, dua tipologi hubungan agama dan negara yang disebut terakhir, *negara agama* dan *negara sekuler yang mementingkan agama*, tentunya mempunyai arti khusus. Mengingat dalam sejarah politik Indonesia, terlebih selama masa Orde Baru, hubungan antara agama (Islam) dan negara dalam kurun waktu tertentu, acap kali berjalan tidak harmonis, dan cenderung bersikap saling memusuhi (*antagonistik*). Hubungan seperti ini berlangsung semenjak berkuasanya rezim Orde Baru. Hubungan ini terjadi lantaran adanya ketidak-sesuaian antara umat Islam di satu pihak, yang menginginkan adanya institusi-institusi politik yang berlabel "*Islam*" dengan pemerintah di pihak lain, yang justru mulai mengontrol kekuatan Islam.

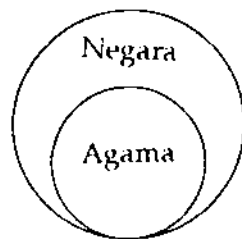
Sementara dalam kurun waktu lainnya, ada kalanya hubungan agama dan negara berjalan secara *resiprokal-kritis*, di mana antara agama dan negara, masing-masing saling mempelajari posisinya masing-masing. Ini tergambar dari sikap ormas dalam merespon konsep asas tunggal Pancasila yang ditawarkan rezim. Konsep asas tunggal sendiri mengundang pro dan kontra. Hampir semua ormas Islam meresponnya dengan sangat hati-hati, sebelum akhirnya mereka "*dipaksa*" oleh rezim untuk menerimanya.

Dan ada kalanya juga, hubungannya bersifat fleksibel, *akomodatif*. Hubungan ini ditandai dengan perubahan sikap umat Islam yang mulai bisa menerima segala kebijakan rezim, terlebih yang berkenaan dengan hubungan agama dan negara. Tipe hubungan yang terakhir ini tampaknya lebih merupakan pencerminan dari sebuah negara sekuler yang mementingkan agama atau disebutnya juga sebagai "*negara Pancasila*", di mana antara agama dan negara terjalin hubungan yang saling memberi dan menerima (*simbiotik*). Ini berbeda dengan hubungan yang bersifat "*sekuler*" atau "*separasi mutlak*" atau "*masa bodoh*", di mana antara agama dan negara tidak mempunyai keterkaitan satu dengan lainnya, dan bersifat *nafsi-nafsi*, sendiri-sendiri.

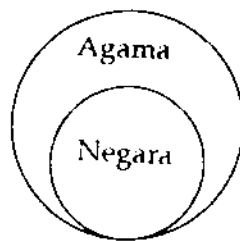
## Tipologi Hubungan Agama dan Negara



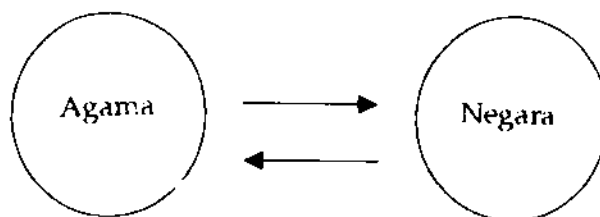
Model Negara Sekularistik atau Separasi Mutlak



Model Negara Totaliter, Atheis atau Subordinasi Agama Oleh Negara



Model Negara Agama atau Subordinasi Negara Oleh Agama



Model Negara Sekular Mementingkan Agama, Relasi Timbal Balik, Pancasila

Dirancang berdasarkan tipologi yang ditawarkan Eka Dharmaputera, dan Ahmad Tafsir.

## Aspek-Aspek Hubungan Agama Dan Negara

Banyak aspek yang dapat dikaji dalam studi pemikiran politik, terlebih dalam konteks hubungan agama dan negara. Namun dalam studi ini, penulis merasa perlu untuk membatasinya. Adapun aspek yang akan dikaji dalam studi ini meliputi aspek ideologi, aspek negara, aspek demokrasi, dan aspek *civil society*. Dengan pertimbangan bahwa *concern* pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, lebih banyak berkisar pada aspek-aspek sebagaimana di atas.

### Aspek Ideologi

Dewasa ini, ideologi sering dimengerti secara berbeda-beda. Karena banyaknya pengertian ini, maka ketika kita mencoba memperbincangkan, satu hal yang harus dilakukan adalah menjelaskan terlebih dahulu apa "*ideologi*" yang dimaksud. Bila hal ini tidak dilakukan, maka yang akan terjadi hanyalah salah pengertian dalam memandang ideologi.

Alfian misalnya mengartikan ideologi sebagai suatu pandangan atau sistem nilai yang menyeluruh dan mendalam yang dipunyai dan dipegang suatu masyarakat tentang bagaimana cara yang sebaiknya, yaitu secara moral dapat dianggap benar dan adil, mengatur tingkah laku bersama dalam berbagai segi kehidupan.<sup>56</sup> Dengan pengertian ini bukan berarti Alfian menafikan adanya kelompok masyarakat yang juga mempunyai pandangan atau sistem nilai tertentu yang mereka pegang sebagai landasan dalam usaha untuk memajukan kepentingan-kepentingan mereka yang bersifat spesifik. Pandangan atau sistem nilai seperti ini oleh Alfian disebutnya sebagai "*sub-ideologi*". Dengan demikian dalam suatu ideologi tertentu bisa tercermin berbagai sub-ideologi.

Alfian menambahkan, bila ideologi dimengerti seperti itu, setidaknya ideologi mempunyai tiga dimensi. *Pertama*, sebagai

---

<sup>56</sup>Lihat dalam Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik In.onesia*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hal. 187.

pencerminan dari realita yang hidup dalam masyarakat di mana ideologi itu berada. Atau dengan kata lain, ideologi merupakan pencerminan bagaimana masyarakat memahami dirinya sendiri. *Kedua*, kemampuan memberikan harapan kepada berbagai komponen masyarakat untuk mempunyai kehidupan bersama secara lebih baik dan untuk membangun masa depan lebih cerah. Dimensi ini bisa disebut sebagai unsur "*idealisme*" dari ideologi. Dan *ketiga*, pencerminan dari suatu ideologi dalam mempengaruhi dan sekaligus menyesuaikan diri dengan pertumbuhan dan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat.<sup>59</sup>

Dengan pengertian ini, satu hal yang harus dipunyai suatu ideologi tetap relevan dan digandrungi masyarakat adalah sikap fleksibilitasnya. Ideologi tidak boleh bersikap "*kaku*" terhadap perkembangan dan perubahan yang terjadi di masyarakat, dan jangan dipandang sebagai sesuatu sakral, sehingga keberadaannya tidak boleh diubah atau dikoreksi.

Sementara Vilfredo Pareto, mengartikan ideologi sebagai sarana untuk melindungi sekaligus membenarkan suatu kelompok dalam "*perjuangan*" kemasyarakatan demi kekuasaan. Pareto menambahkan, sebagai persepsi tentang kebenaran, ideologi kemudian memang sulit menghindarkan dirinya untuk menjadi dogmatis, justru karena sifatnya sebagai alat perjuangan. Dengan demikian, urgensi ideologi sulit dibantah. Selain itu ideologi juga dapat menjadi alat yang penuh daya untuk membangun integrasi suatu bangsa, ini sangat tergantung bagaimana ideologi disosialisasikan.<sup>60</sup>

Antonio Gramsci, yang mengembangkan teori tentang "*kekuasaan hegemonik*", berpandangan bahwa untuk memperoleh kekuasaan negara yang hegemonik dapat diperoleh melalui ideologi. Di sini dominasi budaya berjalan secara tidak adil, dominasi serta penindasan politik

---

<sup>59</sup>*Ibid.* hal 187-188.

<sup>60</sup>Pandangan Vilfredo Pareto ini sebagaimana dikutip Budiono Kusumohamidjojo, "Regenerasi Kepemimpinan dan Politik Asia Tenggara," dalam *Prisma*, Nomor 8, Agustus 1986, hal. 9-10

menjadi terlegitimasi. Masyarakat dijinakkan, sehingga secara "suka rela" menerima tatanan *status quo* dan hubungan yang tidak adil tersebut. Dan proses hegemoni ini dilakukan melalui berbagai cara.<sup>61</sup> Berangkat dari pemahaman ini, maka lembaga keagamaan, pendidikan, kesenian, termasuk pers, bisa disebut sebagai bagian dari negara, bila ia ikut serta dalam memproduksi atau setidaknya mensosialisasikan ideologi negara. Di sini tampak bahwa ideologi mempunyai pengertian cukup luas.<sup>62</sup>

Franz Magnis-Suseno,<sup>63</sup> mencoba membagi pengertian ideologi yang berkembang dewasa ini dalam dua pengertian, yaitu pertama, "*ideologi terbuka*", yaitu bentuk ideologi ini mendasarkan penyelenggaraan kehidupan masyarakat pada nilai-nilai dan cita-cita tertentu tentang martabat manusia, yang biasanya termuat dalam undang-undang dasar negara bersangkutan. Beberapa negara di kawasan Eropa Barat yang berlandaskan pada nilai-nilai atau prinsip-prinsip demokrasi, merupakan representasi dari "*ideologi terbuka*". Ideologi dalam pengertian ini memberikan kebebasan pada semua komponen masyarakat untuk menentukan kehidupannya sendiri, memberikan kebebasan beragama, dan berpandangan politik. Rumusan ideologi ini disebutnya sebagai "*ideologi terbuka*", karena memang di dalamnya hanya berisikan mengenai orientasi dasar dari sebuah ideologi, sedang penerjemahannya dalam realitas kehidupan selalu dapat dipertanyakan dan disesuaikan dengan prinsip-prinsip moral dan cita-cita masyarakatnya. Di sini tampak bahwa "*ideologi terbuka*" bersikap sangat luwes, terbuka (*inklusif*) terhadap adanya beragam penafsiran, dengan demikian penafsirannya tidak tunggal.

---

<sup>61</sup>Lihat dalam Bates T., "Gramsci and the Theory of Hegemony", dalam *Journal of History and Ideas*, Nomor 2, April-June 1975; Fenia J., "Hegemony and Consciousness in the Thought of Antonio Gramsci", dalam *Political Studies*, Nomor 1, March 1975.

<sup>62</sup>Arif Budiman, *Teori Negara ... Op. Cit.*, hal. 72-77; "*Bentuk Negara dan ... Op. Cit.*", hal. 3-4.

<sup>63</sup>Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hal. 232-237.

*Kedua*, ideologi dalam arti penuh atau "*ideologi tertutup*", karena isinya memang tidak boleh dipertanyakan lagi, kebenarannya tidak boleh diragukan lagi. Isinya dogmatis dan *a-priori* bahwa ideologi tidak dapat dimodifikasi berdasarkan pengalaman. Salah satu cirinya bahwa ia tidak diambil dari masyarakat, tapi merupakan pikiran sebuah elite yang harus dipropagandakan dan disebarakan pada masyarakat. Franz Magnis-Suseno menambahkan, "*ideologi tertutup*" tidak mendasarkan diri pada nilai-nilai dan pandangan moral masyarakat, melainkan sebaliknya, baik-buruknya nilai-nilai atau pandangan-pandangan masyarakat dinilai dari sesuai atau tidaknya dengan ideologi itu. Karenanya, "*ideologi tertutup*" itu selalu harus dipacu oleh sebuah elite ideologis, ia sering memerlukan paksaan, sifatnya otoriter, dan cenderung totaliter."<sup>4</sup> Lebih lanjut Magnis-Suseno mengatakan, bila ideologi ini sudah mendominasi kekuasaan, maka ia akan segera merebut dan menguasai sepenuhnya bidang-bidang yang bisa dijadikan sebagai tempat penyebaran ideologi ini, misalnya, lembaga pendidikan, pers, lembaga keagamaan."<sup>5</sup>

*Marxisme-Leninisme* dapat dikategorikan sebagai "*ideologi tertutup*". Meskipun bersifat teori, yaitu menyangkut hakekat realitas seluruhnya, berisi materialisme, dialektis, dan ateisme; makna sejarah, menuju masyarakat tanpa kelas, berisi norma-norma ketat tentang bagaimana masyarakat seharusnya ditata secara "*sosialis*", tanpa hak milik, seluruh kehidupan pribadi ditetapkan oleh negara; adanya monopoli sekelompok orang (partai komunis) atas masyarakat, *Marxisme-Leninisme* dapat dikategorikan "*ideologi tertutup*", mengingat keberadaannya yang bisa menentukan tujuan-tujuan atau norma-norma politik dan sosial, sekaligus mengklaim diri sebagai kebenaran yang tidak boleh dipersoalkan lagi, melainkan yang sudah jadi dan karenanya harus ditaati dan dilaksanakan oleh semua masyarakat.

<sup>4</sup>Lihat *Ibid.*, 234.

<sup>5</sup>Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik ... Suatu Uraian*, hal. 266-271.



Lantas bagaimana dengan ideologi Pancasila, dapatkan disebut sebagai bentuk dari "*ideologi tertutup*", yang bersifat *eksklusif*, di mana masyarakat tidak diberi kebebasan untuk menafsirkan, yang ada hanyalah "*tafsir tunggal*" atau "*ideologi terbuka*", yang bersifat *inklusif*, di mana masyarakat bebas menafsirkan secara terbuka tanpa ada rasa ketakutan dianggap subversif?

*Das solen* atau secara normatif, Pancasila merupakan "*ideologi terbuka*", mengingat kelahirannya juga dibidani oleh berbagai komponen masyarakat yang cukup mewakili (*representatif*) keseluruhan dari bangsa Indonesia. Namun senyatanya (*das sein*), dalam perkembangannya, Pancasila cenderung menunjukkan dirinya sebagai "*ideologi tertutup*". Kenyataan ini bisa diruntut dari sejarah perjalanan Indonesia merdeka, terlebih semasa rezim Orde Baru berkuasa, pada saat mana penguasa mulai membangun hegemoni kekuasaan dengan formulasi ideologi Pancasila sebagai tiang utamanya. Sementara sebagai penyeimbang, hegemoni kekuasaan Orde Baru ditentukan lewat sebuah ideologi yang oleh Liddle disebut dengan "*populisme birokrasi*".<sup>66</sup>

Pada masa inilah kekuasaan negara hampir tidak bisa dijamah oleh siapa pun. Ini lantaran kekuasaan negara telah begitu menggurita, nyaris tidak ada ruang kosong yang lepas dari kekuasaan negara. Atau dalam bahasanya Masdar Farid Mas'udi,<sup>67</sup> digambarkan bahwa kekuasaan negara hampir-hampir tidak terbantah sebagai "*makhluk*" yang paling berkuasa, memiliki kewenangan, kekuatan, dan klaim yang hampir tak terbatas. Nyaris tidak ada lagi satu ruang kehidupan yang tidak bisa diacak-acak oleh kekuasaan negara. Di hutan belantara, forum diskusi, tempat pengajian, rumah ibadah, dan banyak lagi, kekuasaan negara selalu ada di

---

<sup>66</sup>Sebagaimana dikutip dalam Michael van Langenberg, "Negara Orde Baru: Bahasa, Ideologi, Hegemoni", dalam Yudi Latif, Idi Subandv Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 225.

<sup>67</sup>Masdar Farid Mas'udi, "Negara (...)", dalam Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, (Yogyakarta: LKIS-Pustaka Pelajar, 1992), hal. v-vi.

sana. Banyak sekali alasan, namun yang paling umum adalah alasan keamanan.

Perumpamaan Masdar ini tampaknya tidak terlalu berlebihan. Kenyataan menunjukkan bahwa hampir tidak ada satu pun ruang kehidupan yang benar-benar bebas dari pengaruh kekuasaan negara, dan juga tidak ada satu pun "*sesuatu*" yang tidak bisa dijadikan sebagai tempat persemaian dan penghampiran bagi kekuasaan negara dalam hal ini "*ideologi negara*". Partai politik, organisasi kemasyarakatan dan pemuda, termasuk mahasiswa, lembaga-lembaga keagamaan, *discourse* bahasa, semuanya hampir tidak lepas dari intaian "*ideologi negara*". Pengamanan terhadap "*ideologi negara*" pun kesannya berlebihan. Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa sebagai upaya untuk menghindari "*salah penafsiran*", negara senantiasa mengambil bentuk penguasaan aparat pemerintahan dan kelengkapan negara dan mendayagunakannya bagi perumusan penafsiran yang benar atas ideologi negara.<sup>88</sup>

Dalam pandangan yang sama, Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim menambahkan bahwa untuk pengamanan ideologi bukan saja dibutuhkan adanya penggelaran aparat negara yang kelewat represif sebagai upaya untuk mengontrol dan mengendalikan oposisi, tetapi tak kalah hebatnya adalah upaya-upaya mengendalikan dan memanipulasi sistem-sistem reproduksi ideasional dengan menggunakan apa yang disebutnya sebagai "*hegemoni makna*".<sup>89</sup>

Lewat "*hegemoni makna*" ini, maka sebuah ideologi negara bisa ditanamkan lewat kata-kata kunci yang biasa disampaikan secara berulang kali oleh elite-elite penguasa, dan ini secara langsung fungsional bagi upaya penguasa untuk mempertahankan "*hegemoni kekuasaan*"-nya. Sependapat dengan penegasan ini, Jalaluddin Rakhmat, yang mengartikan

<sup>88</sup>Lihat Abdurrahman Walid, "Agama, Ideologi, dan Pembangunan," dalam *Prisma*, Nomor 11, Nopember 1980, hal. 14.

<sup>89</sup>Lihat "Prolog", dalam Yudi Latif, Idi Subandy Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 27-28.

ideologi selagai serangkaian preferenasi yang dimiliki bersama oleh komunitas sosial, mengatakan bahwa dalam merumuskan dan menyebarkan ideologi, peranan bahasa akan sangat menentukan, karenanya tidak berlebihan untuk dikatakan bahwa ideologi membentuk dan dibentuk oleh bahasa.<sup>70</sup>

Selain itu, negara juga menggunakan jargon-jargon politik, seperti *kestabilan politik, politik, no; ekonomi, yes, orde pembangunan, stabilitas nasional, ancaman nasional, wawasan nasional, disiplin nasional, wawasan nusantara*, dan banyak lagi, yang kesemuanya dijadikan sebagai jargon bagi jaring pengaman ideologi negara sekaligus pendukung pembangunan.<sup>71</sup>

Untuk meminimalkan konflik dalam masyarakat, dengan menggunakan hegemoni ideologi, penguasa melakukan berbagai tindakan korporatisme (*state corporation*) dan berbagai konsensus politik. Di bawah Orde Baru, semua kekuatan sosial dan politik secara ketat dikontrol lewat berbagai peraturan, akibatnya mereka menjadi kekuatan yang termarginalkan (*mustadz'afiin*). Bila pada pemilu 1971 masih diikuti oleh 10 partai politik, selepas penguasa Orde Baru melakukan depolitisasi partai politik, pemilu 1977 hanya diikuti tiga partai politik.

Selain itu, upaya membumikan ideologi Pancasila juga dilakukan melalui jalur pendidikan. Penataran P4 merupakan contoh program negara untuk mendidik anak didik memahami ideologi sesuai dengan "*tafsir negara*". Penataran P4 semakin memperkuat dugaan bahwa negara tidak menghendaki adanya tafsir lain atas ideologi. Negara juga menerapkan konsep *floating mass*, sebagai upaya untuk memarginalkan peran sosial dan

<sup>70</sup>Jalaluddin Rakhmat, "Komunikasi dan Perubahan Politik di Indonesia", dalam Yudi Latif, Idi Subandy Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 50.

<sup>71</sup>Lihat misalnya dalam Daniel Theodora Sparringa, "Nasionalisme Orde Baru dan Globalisasi: Sebuah Taksonomi Sosiologi Politik Intelektual Indonesia", *Makalah Seminar Sehari "Nasionalisme dalam Konteks Globalisasi"*, oleh Pusham Ubaya dengan AIP1 Surabaya dan Intijaya, Surabaya, 22 Nopember 1997; Ariel Heryanto, "Bahasa dan Kuasa: Tatapan Posmodernisme", dalam Yudi Latif, Idi Subandy Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 94-103.

politik masyarakat "*urus buwah*", dan melarang pemakaian ideologi selain Pancasila, ini sekaligus menandai berakhirnya "*politik aliran*",<sup>72</sup> yang sebelumnya menjadi ciri politik Orde Lama. Dalam pandangan Hikam, pengikisan habis "*politik aliran*", yang lebih mencerminkan ideologi pluralis, tidak lebih karena negara melihatnya sebagai konsep Barat dan dianggap sebagai sumber pertentangan politik, karena cenderung dimanipulasi oleh kepentingan kelompok yang saling bertentangan.<sup>73</sup>

Penguatan ideologi ini semakin kokoh sejalan dengan diberlakukannya Pancasila sebagai asas tunggal pada 1985. Sejak itu setiap warga negara yang mengabaikan Pancasila atau organisasi sosial-politik yang menolak asas tunggal kontan akan dicap sebagai penghianat atau penghasut. Akibatnya, "*cap durhaka*" ini telah meluas tak hanya sekedar tuduhan subversif, sebagaimana kerap dialamatkan pada komunisme atau ide berdirinya negara Islam, melainkan mencakup semua yang tidak sependapat dengan ideologi nasional. Tuduhan seperti subversif, Gerakan Pengacau Keamanan (GPK) dan Organisasi Tanpa Bentuk (OTB) sering dialamatkan terhadap berbagai komponen masyarakat yang secara kebetulan berbeda ideologi dengan negara.

### Aspek Demokrasi

Memasuki tiga dasawarsa terakhir dipenghujung abad ke-20, ada satu fenomena menarik di tengah-tengah masyarakat dunia, yaitu menguatnya tuntutan akan demokratisasi. Menguatnya tuntutan ini lantaran demokrasi dipandang sebagai sistem yang mampu mengantar masyarakat ke arah transformasi sosial politik yang lebih ideal. Demokrasi dinilai lebih mampu mengangkat harkat manusia, lebih rasional, dan

---

<sup>72</sup>Tentang "*politik aliran*" di Indonesia, lihat Herbert Feith, "Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965: Suatu Pengantar", dalam Miriam Budiardjo, *Partisipasi dan Partai Politik: Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: Gramedia, 1982), hal. 201-228.

<sup>73</sup>Lihat dalam Mohammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hal. 136-137.

realistis, untuk mencegah munculnya suatu kekuasaan yang dominan, represif, dan otoriter.

Secara harfiah, demokrasi dapat dimengerti sebagai suatu sistem politik di mana semua warga negara memiliki hak untuk memilih dan dipilih dalam pemilu yang diadakan secara periodik dan bebas, yang secara efektif menawarkan peluang pada masyarakat untuk mengganti elite yang memerintah. Ini setidaknya menurut Ulf Sundhaussen.<sup>74</sup> Demokrasi juga bisa dipahami sebagai suatu "*polity*" di mana semua warga negara menikmati kebebasan untuk berbicara, kebebasan berserikat, mempunyai hak yang sama di depan hukum, dan kebebasan untuk menjalankan agama yang dipeluknya. Meskipun begitu, Ulf Sundhaussen meyakini bahwa tidak semua manifestasi-manifestasi tentang demokrasi di atas pernah dijalankan sepenuhnya, bahkan dalam suatu sistem yang demokratis sekalipun.<sup>75</sup>

Sementara Robert Dahl,<sup>76</sup> berpendapat bahwa untuk mencapai demokrasi yang ideal, setidaknya harus terpenuhi lima hal. *Pertama*, dalam membuat keputusan yang bersifat kolektif dan mengikat, hak istimewa setiap warga negara seharusnya diperhatikan secara seimbang dalam menentukan keputusan terakhir. *Kedua*, dalam seluruh proses pembuatan keputusan secara kolektif, maka setiap warga negara harus mempunyai kesempatan sama untuk menyatakan hak-hak politiknya. *Ketiga*, adanya pembeberan kebenaran. Di sini setiap warga negara harus mempunyai peluang yang sama melakukan penilaian yang logis demi mencapai hasil yang diinginkan.

---

<sup>74</sup>Lihat dalam Ulf Sundhaussen, "Demokrasi dan Kelas Menengah; Refleksi Mengenai Pembangunan Politik", *Prisma*, Nomor 2, Februari 1992, hal. 64.

<sup>75</sup>*Ibid.*

<sup>76</sup>Robert Dahl beranggapan bahwa tanpa terpenuhinya kelima kriteria ini, maka rakyat akan sangat kesulitan untuk mendapatkan keagungan dari demokrasi. Lihat dalam Robert A. Dahl, *Dilema Demokrasi Pluralis; Antara Otonomi dan Kontrol*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1985), hal. 10-11.

*Keempat*, adanya kontrol terakhir terhadap agenda. Di sini masyarakat juga harus mempunyai kekuasaan eksklusif untuk menentukan mana yang harus dan tidak harus diputuskan melalui proses yang memenuhi ketiga hal di atas. Ini untuk menghindari adanya keputusan-keputusan yang dibuat lewat cara-cara yang tidak demokratis. *Kelima*, pencakupan atas semua elemen masyarakat yang meliputi semua orang dewasa dalam kaitan dengan penegakan hukum.

Sebagai ilmuwan politik terkemuka di Amerika Serikat, Robert Dahl<sup>77</sup> sangat menyakini bahwa sistem demokrasi lebih unggul bila dibanding dengan sistem politik lainnya. Keunggulan demokrasi ini menurut Robert Dahl sekurang-kurangnya dalam tiga hal. *Pertama*, proses demokrasi lebih mampu meningkatkan kebebasan yang dimiliki warga negara jika dibanding dengan sistem lainnya. Kebebasan di sini menyangkut kebebasan menentukan nasib sendiri secara individu maupun kelompok, kebebasan dalam tingkat otonomi moral, dan dukungan terhadap kebebasan-kebebasan lain.

*Kedua*, proses demokrasi dapat meningkatkan pengembangan masyarakat, sekurang-kurangnya dalam mengembangkan kemampuannya untuk melaksanakan penentuan nasib sendiri, otonomi moral, dan pertanggung-jawaban terhadap pilihan yang dilakukan. Dan *ketiga*, proses demokrasi merupakan cara yang paling pasti, meskipun bukan yang paling sempurna, yang dapat digunakan manusia untuk melindungi dan memajukan kepentingan dan kebaikan yang sama-sama mereka miliki dengan orang-orang lain.

Demokrasi juga sering dimengerti sebagai pengakuan bahwa kekuasaan atau kedaulatan berada ditangan rakyat. Di sini demokrasi sebagaimana dimengerti Abraham Lincoln mengandung maksud, "pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat (*government of the*

---

<sup>77</sup>Lebih jauh lihat dalam Robert A. Dahl, *Demokrasi dan Para Pengritiknya*, Jilid II, (Jakarta: Yayasan Obor, 1992), hal. 167-168.

*people, by the people, and for the people*”). Dengan demikian, demokrasi memungkinkan tersalurannya aspirasi dan partisipasi masyarakat, baik langsung maupun tidak langsung, dalam ikut membuat keputusan atau kebijaksanaan. Demokrasi juga berarti mentolerir adanya perbedaan pendapat atau dalam pengertian tertentu disebut dengan konflik. Konflik yang dimaksud di sini tentunya bukan konflik yang dapat merusak sistem politik yang sedang berlangsung.<sup>78</sup>

Sementara David E. Apter,<sup>79</sup> dalam perbincangannya tentang demokrasi, menawarkan beberapa persyaratan yang mesti dipenuhi sebelum melangkah ke jenjang demokrasi. Persyaratan yang dimaksud oleh David Apter, *pertama*, adanya penghargaan terhadap privasi individu sebagai perwujudan adanya lahan yang terlindungi dari intervensi politik. Dalam bahasa lain, adanya segmen individual yang harus netral dari sentuhan-sentuhan politik. *Kedua*, masalah-masalah kekuasaan harus diubah menjadi masalah-masalah keadilan nyata yang dapat dirasakan langsung oleh masyarakat, dan prosedur politik secara teratur terus menerus meninjau kembali definisi keadilan. Karena dalam format demokrasi, keadilan lebih utama ketimbang kemakmuran. Hal ini diperlukan guna menemukan pola yang paling dikehendaki oleh rakyat.

*Ketiga*, adanya sumber keaneka-ragaman informasi secara umum. Bebas untuk melahirkan keyakinan bahwa semua bentuk paksaan harus dibatasi, dilarang, dan semua itu inkonstitusional. Dan *keempat*, menyangkut cara-cara untuk mempertahankan keadilan, rasa tanggung jawab, dan realisme praktis. Ini bisa dilakukan melalui penerjemahan yang terus-menerus dari konflik nilai ke konflik kepentingan, adanya kontrol yang baik atas eksekutif, adanya oposisi yang sah dan bersifat formal yang dikuatkan oleh prinsip-prinsip perwakilan, dan adanya satu definisi yang

---

<sup>78</sup>Lihat Alian, *Pemikiran dan ... Op. Cit.*, hal. 236; Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: Grasindo, 1992), hal. 228.

<sup>79</sup>Lihat dalam David E. Apter, *The Politic of Modernization*, Terj., (Jakarta: Gramedia, 1987).

kedaulatan umum yang dicerminkan dalam hak memilih bagi semua, dan pemilu yang berlangsung secara periodik.

Samuel Huntington hanya menyoroiti demokrasi dari satu sisi, yaitu pelaksanaan pemilu. Menurut Huntington, suatu sistem dapat dikatakan demokratis apabila para elite pemerintahan diseleksi secara periodik melalui sebuah pemilu yang berjalan jujur, fair, di mana para kandidat bersaing secara bebas untuk mendapatkan suara.<sup>81</sup>

Sementara Yusril Ihza Mahendra,<sup>81</sup> mencoba menyoroiti demokrasi dari dua sudut pandang, yaitu *pertama*, demokrasi sebagai suatu ideologi, biasanya akan sangat sulit dicari kesepahaman di antara individu atau kelompok yang mempunyai kepentingan. Mengingat demokrasi dalam pengertian ini sudah menyangkut keyakinan-keyakinan politik. Sebagai suatu keyakinan, betapa pun ia terbuka untuk didiskusikan, pada akhirnya tergantung kepada penerimaan subyektif yang tidak dapat diganggu gugat pihak lain. *Kedua*, demokrasi dilihat sebagai suatu mekanisme atau proses dan tata cara dalam pengambilan suatu keputusan. Jika demokrasi disempitkan dalam pengertian ini, menurut Ketua Umum DPP Partai Bulan Bintang, maka masalahnya akan menjadi "*sederhana*", tetapi bermanfaat secara praktis dalam kehidupan bernegara.<sup>82</sup>

Dalam filsafat politik kontemporer, yang mengkaji politik secara yuridis-formal, merumuskan demokrasi dari sudut pandang sumber kewenangan untuk memerintah. Salah satu tokohnya adalah John Locke. Asumsi dasar yang digunakan John Locke adalah bahwa manusia merupakan makhluk individu yang memiliki hak dan kebebasan yang setara. Untuk bisa menjamin hak dan kebebasan individu ini, maka semua

---

<sup>81</sup>Sebagaimana dikutip Ramlan Surbakti, "Perkembangan Mutakhir Ilmu Politik", dalam Mariam Budiardjo, Tri Nuke Padjiastuti, *Teori-Teori Politik Dewasa Ini*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hal. 10.

<sup>82</sup>Yusril Ihza Mahendra, "Demokrasi", *Makalah*, disampaikan pada Sarasehan Politik Nasional, dengan tema, "Indonesia Masa depan dalam Perspektif," oleh Departemen Hikmah (Politik) DPD IMM Jawa Timur, 12 April 1997, di Auditorium Bank Jatim, Surabaya.

<sup>83</sup>*Ibid.*



warga negara bersepakat untuk menyerahkan sedikit kedaulatannya kepada negara.<sup>83</sup>

Sementara *paradigma positifistik* memandang demokrasi dari segi proses, sehingga keberadaannya dapat diobservasi dan diukur. Konsep demokrasi ini diperkenalkan J. Schumpeter, yang merumuskan demokrasi sebagai kompetisi yang fair di antara kandidat untuk menyakinkan warga negara yang berhak memilih untuk memilih mereka yang menduduki jabatan puncak di pemerintahan. Kompetisi ini hanya akan bisa berjalan bila sejumlah kebebasan politik warga negara dijamin.<sup>84</sup>

Pandangan senada, artinya demokrasi dipandang sebagai suatu proses (demokratisasi) datang dari Nurcholish Madjid.<sup>85</sup> Hanya saja, Doktor lulusan Chicago ini mencoba melihatnya dalam konteks keindonesiaan. Dalam hal ini alumni Pesantren Darussalam Gontor, Ponorogo ini menawarkan prinsip-prinsip demokrasi yang mendesak untuk bisa diwujudkan dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Menurutnya, ini merupakan konsekwensi dari demokrasi sebagai sebuah proses yang mesti harus terwujud dalam kehidupan bermasyarakat. Prinsip-prinsip yang dimaksud, *pertama*, prinsip keselarasan kemajemukan. Prinsip ini secara jelas mengemukakan bahwa suatu titik temu bersama sangat diperlukan untuk mewujudkan cita-cita kebangsaan bersama. Artinya masyarakat yang dengan teguh berpegang pada pandangan hidup yang demokratis, harus dengan sendirinya memelihara dan melindungi ikatan-ikatan kemajemukan yang sudah tumbuh, dan sekaligus mengembangkannya untuk tujuan kebersamaan yang lebih

<sup>83</sup>Lihat dalam Ramlan Surbakti, "Sejarah Pemikiran dan Teori Demokrasi", *Makalah*, disampaikan pada Training dan Lokakarya Demokrasi Bagi Pimpinan Kelompok Strategis di Jatim, oleh SPEKTRA-Surabaya bekerja sama dengan LP3ES, Tanggal 15-19 Desember 1997, di Hotel Delta Permai, Surabaya.

<sup>84</sup>*Ibid.*

<sup>85</sup>Lihat Nurcholish Madjid, "Transisi ke Demokrasi", dalam *Tekad*, Nomor 16, Tahun I, 15-21 Februari 1999.

tinggi. Prinsip ini menurutnya merupakan salah satu pilar penting dari demokrasi.

*Kedua*, prinsip tentang perlunya perwujudan demokrasi. Pendidikan politik merupakan hal yang paling mendasar dalam upaya melakukan demokratisasi. Apalagi kenyataan menunjukkan bahwa demokrasi di Indonesia masih berkuat pada teori atau hal-hal yang lebih bersifat normatif, belum sampai pada penerapan nilai-nilai demokrasi. Sebagai suatu proses, demokrasi bukanlah sesuatu yang akan terwujud bagaikan jatuh dari langit, melainkan menyatu dengan pengalaman nyata, usaha, dan eksperimentasi kita sehari-hari.<sup>86</sup> Di sinilah demokrasi membutuhkan adanya rumusan ideologi yang bersifat terbuka. Karena demokrasi tidak mungkin hidup dalam kondisi yang serba tertutup. Demokrasi akan terus berproses. Demokrasi bukanlah keadaan sosial politik yang sudah selesai, sekali untuk selamanya.

*Ketiga*, prinsip permusyawaratan. Permusyawaratan sendiri berasal dari bahasa Arab, *syura* yang berarti musyawarah. Prinsip ini menuntut adanya kedewasaan dalam mengemukakan pendapat, menerima adanya perbedaan pendapat, dan kemungkinan mengambil pendapat yang lebih baik. Prinsip musyawarah ini juga menentang adanya monolitisme dan absolutisme. Kecmpat, prinsip cara haruslah sejalan dengan tujuan. Prinsip ini mengemukakan dasar bahwa suatu tujuan yang baik haruslah diabsahkan dengan kebaikkkan cara yang ditempuh untuk meraihnya.

Alumni Gontor ini mendasarkan pada perkataan Albert Camus, *Indeed the end justifies the means. But what justifies the end? The means!*. Maksudnya, demokrasi akan hancur kalau ada pertentangan antara cara

---

<sup>86</sup>Nurcholish Madjid menghendaki agar demokrasi dilihat sebagai sesuatu yang dinamis, yang menyatu pada masyarakat dalam bentuk proses-proses yang progresif mengikuti garis yang kontinum. Bagi Nurcholish Madjid, suatu masyarakat bisa dikatakan tidak demokratis jika di dalamnya tidak ada proses demokrasi. Sebaliknya, cukuplah masyarakat disebut demokratis, jika di dalamnya terdapat proses demokrasi yang lestari dan konsisten Lihat Nurcholish Madjid, "Cita-Cita Politik Kita", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: LEPPENAS, 1983), hal. 20.

dan tujuan, seperti dalam istilah. "tujuan menghalalkan segala cara". Penerapan prinsip ini memang menuntut adanya suatu standar moral yang tinggi. Dengan kata lain, demokrasi tidak terbayang tanpa adanya akhlak. Demokrasi juga memerlukan tingkat kepercayaan diri yang tinggi, yang membebaskan seseorang atau kelompok dari kekhawatiran yang berlebihan terhadap orang atau kelompok lain.

*Kelima*, prinsip permufakatan yang jujur. Ini merupakan buah dari permusyawaratan yang jujur dan sehat. Dengan begitu, prinsip ini sebenarnya menolak jenis-jenis permufakatan yang sesungguhnya hanya curang, culas, cacat, dan sakit, bahkan mengkhianati nilai dan semangat demokrasi itu sendiri, yang menuntut adanya ketulusan dalam proses sosial, di mana perlu adanya pembebasan diri dari *vested interest* atau *egoisme* yang sempit.

Pernyataan Nurcholish Madjid ini setidaknya menjadi semacam *warning* bagi semua orang yang terlibat dalam pengambilan keputusan atau kelijakan, yang selama ini sering menjadikan "*arena permusyawaratan*" sebagai simbol adanya demokrasi. Padahal kenyataan mereka melakukan permusyawaratan dengan ketidakjujuran, dengan watak keculasan. Mereka terkadang dengan tidak merasa "*berdosa*" mengatas-namakan kepentingan rakyat, hanya sekedar untuk mencapai tujuan politiknya. Ini merupakan bentuk permusyawaratan yang naif, bodoh, dan jauh dari cerminan nilai-nilai demokrasi.

*Keenam*, prinsip pemenuhan kehidupan ekonomi dan perencanaan sosial budaya. Prinsip ini menurut Nurcholish Madjid sangat penting guna mendukung terealisasinya kehidupan yang demokratis. Ada indikasi langsung antara kemakmuran dengan kehidupan yang demokratis. Karena itu penting sekali suatu perencanaan pemenuhan kehidupan ekonomi rakyat, dan pemenuhan hak-hak sosial politik yang *check-list*-nya adalah nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat universal. Mantan anggota Komnas HAM ini menyontohkan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

Dan *ketujuh*, adanya prinsip kebebasan hati nurani (*freedom of conscience*). Ini merupakan prinsip dasar dalam politik, yang merupakan nilai-nilai asasi dalam demokrasi. Prinsip meneguhkan *egalitarianisme* dan tingkah laku penuh percaya diri pada iktikad baik orang dan kelompok lain. Dengan demikian, prinsip ini meneguhkan pandangan mengenai manusia yang positif, dan optimis yang akan mendorong kerjasama antarwarga masyarakat dan saling mempercayai iktikad baik masing-masing, kemudian jalinan dukung-mendukung secara fungsional antara berbagai unsur kelembagaan dalam masyarakat, yang merupakan segi menunjang efisiensi untuk demokrasi. Atas dasar pemahaman ini, maka demokrasi sebenarnya menolak masyarakat yang terkotak-kotak, yang saling mencurigai satu sama lainnya. Dalam pandangan Nurcholish Madjid, demokrasi tidak akan mungkin tumbuh dalam masyarakat yang terkotak-kotak.

Fahmi Huwaydi,<sup>67</sup> mencoba melihat demokrasi dari sisi substansinya. Menurut Huwaydi esensi dari demokrasi menghendaki masyarakat untuk memilih seorang pemimpin yang akan memimpin mereka, serta mengatur urusan mereka, dan tidak menghendaki mereka memilih seorang pemimpin atau sistem yang mereka tidak sukai. Huwaydi menambahkan, dalam demokrasi masyarakat juga harus memiliki hak untuk meminta pertanggung-jawaban kepada penguasa apabila ia melakukan kesalahan, dan menurunkannya apabila melakukan penyelewengan. Inilah yang disebut substansi demokrasi yang pelaksanaannya diinstitusionalisasikan dalam bentuk pemilu yang bebas, adanya prinsip mayoritas, sistem multi-partai, hak minoritas untuk beroposisi, serta adanya kebebasan pers, independensi lembaga peradilan, dan sebagainya.

---

<sup>67</sup>Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-Isu Besar Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 212.

Dari beberapa definisi di atas kiranya dapat disimpulkan bahwa demokrasi merupakan sosok "makhluk" yang paling menarik dalam pemikiran politik. Karenanya tidak mengherankan bila dipenghujung abad 20, hampir semua negara selalu berusaha mengklaim dirinya sebagai negara demokrasi atau sekedar meletakkan nilai-nilai demokrasi, meskipun dalam berbagai bentuk. Di Barat di kenal *demokrasi liberal*, Eropa Timur dikenal *demokrasi sosialis*, ada juga *demokrasi rakyat*, *demokrasi sosialis-arab*. Dalam sejarah politik Indonesia, kita setidaknya mengenal tiga macam demokrasi, yaitu *demokrasi (liberal) parlementer*, *demokrasi terpimpin*, dan *demokrasi Pancasila*.

Demokrasi berarti pula menyangkut dua aspek penting, yaitu "institusi politik" dan "perilaku politik masyarakat". Dua aspek ini harus bisa berjalan secara beriringan. Mengingat, demokrasi sebagaimana dimengerti Moechtar Mas'od,<sup>88</sup> merupakan mekanisme politik yang dianggap bisa menjamin bahwa penguasa akan terus-menerus bersikap tanggap terhadap preferensi dan keinginan masyarakatnya. Dengan demikian, demokrasi tidak cukup hanya menuntut hadirnya institusi-institusi politik, seperti legislatif, parpol, birokrasi, juga menuntut adanya maksimalisasi peran dari lembaga-lembaga tersebut, termasuk di dalamnya adalah partisipasi politik aktif dari masyarakat.

Hal penting lainnya adalah adanya kemauan politik (*political will*) dan aksi politik (*political act*) dari elite penguasa untuk bersikap demokratis.<sup>89</sup> Ini konsekwensi berdemokrasi yang memang menolak keras adanya praktek-praktek otoriter, di mana penguasa ditempatkan pada posisi yang sangat dominan dengan sifat *intercessionis* dalam menentukan

---

<sup>88</sup>Moechtar Mas'od, *Negara, Kapital, dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hal. 64.

<sup>89</sup>Dalam konteks Indonesia, dua hal ini, yaitu *political will* dan *political act* tampaknya sangat *urgent* untuk dilaksanakan. Mengingat demokrasi di Indonesia senyalanya baru sebatas pada retorika-retorika belaka dari para elite penguasa. Sementara demokrasi sebagai sebuah proses, sangat membutuhkan adanya keseriusan untuk melaksanakannya. Tanpa adanya keseriusan, maka terciptanya iklim demokratis hanyalah *utopia* belaka.

dan melaksanakan kebijaksanaan negara, sehingga potensi dan aspirasi rakyat tidak teragregasi dan terartikulasi secara proporsional. Posisi dominan negara ini terkadang mengakibatkan tidak maksimalnya peran dari institusi-institusi politik, seperti parpol dan lembaga legislatif. Lembaga yang disebut terakhir terkadang menempatkan dirinya sebagai lembaga yang menjadi subordinasi lembaga eksekutif.

Dalam sejarah Indonesia merdeka, dua praktek politik, yaitu demokrasi dan otoriter ini pernah sama-sama tampil dalam pentas politik nasional. Periode 1945-1959, yang tampil adalah politik demokrasi dengan demokrasi liberal sebagai cirinya. Pada periode ini ditandai oleh kehadiran banyak partai politik yang mempunyai peran penting dalam pembuatan kebijaksanaan negara. Periode ini berakhir bersamaan dengan dikeluarkannya Dekrit Presiden, 5 Juli 1959, sekaligus menandai tampilnya praktek politik yang otoriter, dengan presiden sebagai pemegang sentral kekuasaan. Dalam politik otoriter ini Soekarno tampil menjadi aktor utama. Semua partai politik (kecuali PKI), sebagai ciri demokrasi, nyaris tidak mempunyai peran yang berarti. Periode ini oleh Mas Hikam, digambarkan sebagai masa di mana partai politik dan juga *civil society* mencapai titik yang paling parah dan mengalami penyusutan terus-menerus, sementara negara menempati posisi yang sangat kuat.<sup>90</sup>

Tumbanganya rezim Orde Lama untuk kemudian diganti oleh rezim Orde Baru, telah membawa dampak terhadap praktek demokrasi dan otoriterisme. Setidaknya semenjak Orde Baru berkuasa sampai dengan akhir 1960-an, menunjukkan adanya praktek-praktek demokrasi.<sup>91</sup> Namun ketika logika pembangunan mengalami perubahan, dengan menitik-beratkan pada bidang ekonomi dengan berorientasi pada pertumbuhan, terjadilah perubahan ke arah praktek-praktek ke arah *otoriterianisme*. Ini

<sup>90</sup>Lihat dalam Mohammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil... Op. Cit.*, khususnya hal. 1-8.

<sup>91</sup>Lihat dalam Daniel S. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia*, (Jakarta: LIPIES, 1990), hal. 401-403.

setidaknya ditandai dengan keberadaan negara yang semakin kuat, merosotnya partisipasi politik masyarakat, terlebih dengan adanya depolitisasi partai politik, menjadi hanya tiga partai politik, dan kebijaksanaan *floating mass*. Selain itu, juga semakin melemahnya peran dan fungsi lembaga legislatif, yudikatif, lahirnya organisasi-organisasi korporatis (*state corporation*).<sup>92</sup> Praktek-praktek politik masa Orde Baru ini kemudian oleh beberapa teoritis mencoba dijelaskan dengan beberapa teori. Ada yang menyebut sebagai negara "*Otoriter Birokratik-Rente*",<sup>93</sup> "*Bureaucratic Authoritarian*",<sup>94</sup> "*Otoriterisme Birokratik*",<sup>95</sup> "*Bureaucratic Polity*",<sup>96</sup> dan "*Birokratik Otoriter Korporatis*".<sup>97</sup>

### *Aspek Civil Society*

Istilah *civil society* atau *masyarakat kewargaan* dan sering disepadankan dengan *masyarakat madani*,<sup>98</sup> atau Fakih menyebutnya

<sup>92</sup>Uraian tentang hal ini, lihat juga dalam Ichlasul Amal, Samsu Risal Pangabean, "Politik Kepartaian Orde Baru", dalam Riza Noer Arfani, (Ed.), *Demokrasi Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hal. 146-159.

<sup>93</sup>Konsep *Otoriter Birokratik Rente* ditawarkan Arief Budiman. Dalam pandangan Arief Budiman, konsep yang ditawarkannya ini berbeda dengan *Otoriterisme Birokratik* milik O'Donnel. Lebih jauh, lihat dalam Arief Budiman, *Negara dan Pembangunan ... Op. Cit.*

<sup>94</sup>Konsep *Bureaucratic Authoritarian* ini ditawarkan Dwight Y. King, yang mengambil konsep yang semula digunakan Juan Linz dalam studinya tentang Spanyol di bawah Jenderal Franco. Lihat dalam Manuel Kaisiepo, "Dari Kepolitikan Birokratik ke Korporatisme Negara: Birokrasi dan Politik di Indonesia Era Orde Baru," dalam *Jurnal Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1987), hal. 29.

<sup>95</sup>Konsep *Otoriterisme Birokratik* ditawarkan O'Donnel. Lihat misalnya dalam, "Pengantar Kasus-kasus Amerika Latin", dalam Guillermo O'Donnel, (et. al.), *Transisi Menuju Demokrasi: Kasus Amerika Latin*, (Jakarta: LP3ES, 1993).

<sup>96</sup>Konsep *Bureaucratic Polity* ditawarkan Karl D. Jackson. Lihat Manuel Kaisiepo, "*Dari Kepolitikan Birokratik ... Op. Cit.*", hal. 26.

<sup>97</sup>Konsep *Birokratik Otoriter Korporatis* ditawarkan Moechtar Mas'ood dengan memodifikasi konsep O'Donnel dan paham *korporatisme negara* milik Philippe Schmitter. Lihat dalam Moechtar Mas'ood, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde baru 1966-1971*, (Jakarta: LP3ES, 1989), hal. 8-19.

<sup>98</sup>Sesuai namanya, *masyarakat madani* mengacu pada kehidupan masyarakat di Yatsrib (sekarang Madinah) semasa Nabi Muhammad menjadi pemimpin di Madinah. Meski pun begitu tidak berarti ada dikotomi antara Makkah dan Madinah, yang tentu bagi umat (Muslim) tidak sah memilah sirah Nabi terbatas pada kehidupan kemasyarakatan Nabi sewaktu di Madinah. Memang benar, dibanding dengan surat-surat madaniyyah, makiyyah sarat-suratnya pendek-pendek dan lebih berhubungan dengan ajaran moral, serta keimanan. Tapi perlu diingat bahwa dalam ajaran dasar Islam, kehidupan pribadi

dengan *civil society organized*,<sup>99</sup> tampaknya semakin mendapat tempat dalam *discourse-discourse* politik kontemporer di Indonesia, meskipun di sana sini masih mengardung pengertian yang sangat beragama, bergantung dalam konteks apa *civil society* didefinisikan.<sup>100</sup> Sebagai sebuah konsep, *civil society* berasal dari proses sejarah masyarakat Barat. Ia muncul bersamaan dengan proses modernisasi, utamanya pada saat terjadinya transformasi dari masyarakat feodal agraris menuju masyarakat industrialis kapitalis. *Civil society* sebagai gagasan bisa dikatakan sebagai anak kandung dari filsafat pencerahan (*enlightenment*) yang merentas jalan bagi munculnya sekularisme yang menggantikan peran agama, dan sistem politik demokrasi sebagai pengganti *monarchi*.<sup>101</sup>

Ditilik dari akar perkembangannya, kemunculan istilah *civil society*, setidaknya dapat diruntut mulai dari Cicero atau bahkan lebih ke belakang

---

tidak bisa dilepaskan dari kehidupan sosial. Iman tidak bisa diceraikan dari tingkah laku, serta cita-cita ideal (Makah) dari realitas sosial. Dengan kata lain, kita tidak bisa mengatakan Makah sepi dari kehidupan sosial yang ideal. Nabi beserta umatnya memang minoritas tertindas dalam periode Makah, tapi lewat periode ini sebenarnya mengandung makna yang mendasar dan luhur, yaitu Nabi adalah seorang pemimpin yang anti kekerasan, penyabar, pemaaf, penyayang, dan humanis. Begitu juga keadilan merupakan salah satu ajaran yang diperjuangkan semenjak periode Makah, bukan monopoli kehidupan Nabi di Madinah. Lihat dalam Abdurrahman Mas'ud, "Menyoal Istilah Masyarakat Madani", dalam *Suara Merdeka*, 23 Januari 1999. Sebagai acuan *masyarakat madani* adalah *Piagam Madinah (Madinah Charter)*; berisi rumusan tentang prinsip-prinsip kesepakatan antara kaum Muslimin Madinah di bawah pimpinan Nabi dengan berbagai kelompok bukan Muslim untuk membangun masyarakat politik bersama. Dalam piagam ini juga dirumuskan ide-ide yang kini menjadi pandangan hidup modern di dunia, seperti kebebasan meragama, hak setiap kelompok untuk mengatur hidupnya sesuai dengan keyakinannya, kemerdekaan hubungan ekonomi antar golongan. Tetapi juga ditegaskan adanya suatu kewajiban umum, yaitu partisipasi dalam usaha pertahanan bersama dalam menghadapi musuh dari luar. Lihat dalam Nurcholish Madjid, "Cita-cita politik Kita", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: LEPPENAS, 1983), hal. 1-36.

<sup>99</sup>*Civil society organized* merupakan sebutan bagi masyarakat yang bergerak secara terorganisir, seperti di LSM (NGO). Mansour Faqih, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 38.

<sup>100</sup>Meskipun begitu, sebagian penulis ada yang berpandangan bahwa ketiga istilah: *civil society*, *masyarakat kerawangan*, *masyarakat madani*, termasuk *pemberdayaan masyarakat*, mempunyai arti yang berdekatan. Lihat Larry Diamond "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation", dalam *Journal of Democracy*, Volume V, Nomor 3, Juli 1994, hal. 5.

<sup>101</sup>Lihat dalam Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan ... Op. Cit.*, khususnya "Upaya Islam dalam Membangun *Civil Society*", hal. 223-224.



sampai ke Aristoteles. Hanya saja Cicerolah yang memulai menggunakan istilah *societis civilis* dalam filsafat politiknya.<sup>102</sup> Dalam tradisi Eropa sampai dengan abad ke-18, pengertian *civil society* dianggap sama dengan pengertian negara (*the state*), yaitu suatu kelompok atau kekuatan yang mendominasi seluruh kelompok masyarakat lain.<sup>103</sup> Jadi pada masa itu istilah-istilah seperti *koinonia politike*, *societas civilis*, *societe civile*, *buergerliche gesellschaft*, dan *civil society* dipakai secara bergantian dengan *polis*, *civitas*, *etat*, *staat*, *state*, dan *stato*. Karena adanya pengertian yang sama ini, tidak heran kalau J.J. Rousseau kemudian menggunakan istilah *societes civile* dan dipahaminya sebagai negara, di mana salah satu fungsinya adalah menjamin hak milik individu, kehidupan, dan kebebasan para anggotanya.<sup>104</sup>

Baru memasuki paruh kedua abad ke-18, *civil society* dimengerti sebagai entitas yang berbeda, sejalan dengan proses pembentukan sosial (*social formation*) dan perubahan-perubahan struktur politik di Eropa sebagai buah dari pencerahan dan modernisasi dalam menghadapi persoalan duniawi, yang keduanya turut mendorong tergesurnya rezim-rezim absolut.<sup>105</sup>

Dalam perkembangannya, *civil society* juga pernah dimengerti secara radikal, yaitu dengan menekankan aspek kemandirian dan perbedaan posisinya sedemikian rupa, sehingga menjadi antitesis dari negara (*state*). Pemahaman seperti ini kontan mengundang berbagai reaksi dari para pemikir kala itu. Hegel misalnya segera mengajukan "gugatan" tesis yang berintikan bahwa *civil society* tidak bisa dibiarkan bebas tanpa adanya kontrol. *Civil society* menurut pandangan Hegel justru membutuhkan adanya berbagai macam aturan dan pembatasan-pembatasan serta

<sup>102</sup>*Ibid.*, hal. 1.

<sup>103</sup>*Ibid.*, hal. 1.

<sup>104</sup>*Ibid.*, hal. 1.

<sup>105</sup>Di antara tokoh yang memelopori pemisahan negara dan masyarakat adalah Johann Forster, Adam Ferguson, Tom Hodgins, Emmanuel Sieyes, dan Tom Paine. Lihat *Ibid.*, hal. 2.

penyatuan dengan negara lewat kontroi hukum, administrasi, dan politik. Bagi Hegel, negara adalah sebuah aktualitas yang lahir karena dalam masyarakat selalu terjadi konflik, sehingga kemerdekaan sejati tidak akan pernah timbul dalam masyarakat. Dalam negara-lah kemerdekaan itu terwujud.<sup>106</sup> Pandangan Hegel ini tampaknya banyak dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles tentang negara, yang memandang perlunya negara mempunyai kekuasaan yang lebih atas warga negaranya.

Meskipun begitu, dalam narasi besarnya, *civil society* tampaknya selalu akan dimengerti dalam dua kutub besar, yaitu *pertama*, kutub *marxian-sosialistis*, yang meletakkan *civil society* pada dataran basis material dari pola hubungan produksi kapitalis, dan karenanya keberadaan *civil society* di sini disamakan dengan kelas borjuisi, di satu sisi, dan posisi negara yang kuat di sisi yang lain. Dalam pandangan Marx, negara dilihat sebagai kompensasi dari ketegangan dalam masyarakat yang muncul karena pembagian kerja atau konflik kelas. Mengingat negaralah yang dipandang mampu mengatasi konflik kelas di masyarakat yang saling berlawanan.<sup>107</sup> Pandangan Marx inilah yang kemudian menempatkan negara dalam posisi yang kuat, sebagai ukuran terakhir, dan pemilik ide universal. Hanya pada dataran negara, politik bisa berlangsung secara murni dan utuh, sehingga posisi dominan negara menjadi bermakna positif.<sup>108</sup> Pandangan ini dalam pengertian tertentu sebenarnya telah

---

<sup>106</sup>Kuntowijoyo, "Agama dan Demokrasi di Indonesia", dalam Riza Noer Artiani, (Ed.), *Demokrasi Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hal. 29.

<sup>107</sup>Pandangan Marx ini diilhami dua pandangan sebelumnya. *Pertama*, pandangan tentang perbedaan negara dengan *civil society*. Dalam pandangan Marx, manusia dibedakan selain sebagai makhluk individu dengan segala kepentingan egoistisnya, juga sebagai makhluk sosial yang memiliki "*rumpun hidup*". Negara dalam pandangan Marx mewakili "*rumpun hidup*" manusia dalam bentuk obyektnya. Karena dualisme sifat manusia iniyang terkadang saling bertentangan, negara kemudian dipandang sebagai sesuatu yang dapat memberikan individu hak-hak tertentu sebagai warga negara. Di sini negara "*seolah-olah*" dipandang sebagai berdiri sendiri lepas dari anggota masyarakat sebagai pembentuknya. *Kedua*, pandangan Marx yang mengatakan bahwa sejarah dari semua masyarakat yang ada hingga saat ini adalah sejarah perjuangan kelas. Lihat misalnya dalam Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1994), hal. 134-147.

<sup>108</sup>*Ibid.*

menimbulkan persoalan, karena mengabaikan keman lirian individu yang sebenarnya menjadi inti dari *civil society*. Apalagi dalam perkembangannya, negara ternyata hanya melindungi kepentingan dari kelas yang dominan, borjuis, dalam masyarakat.<sup>109</sup>

*Kedua*, kutub *liberalis-kapitalistis* yang cenderung elitis mengenai kesadaran hukum yang *legal-formalistik*. John Stuart Mill, sebagai penganjur liberalisme terkemuka mengatakan bahwa ciri masyarakat liberal-kapitalistik didasarkan pada penghormatan kepada hak-hak yang dimiliki setiap individu. Menurut Mill, setiap individu bebas menentukan pilihan jalan hidupnya masing-masing. Negara melalui aturan hukumnya harus memberikan kesempatan agar hak-hak tersebut semaksimal mungkin dapat terlaksana. Satu-satunya kewenangan negara dalam membatasi hak individu adalah mencegah agar masing-masing individu tidak melanggar hak individu lainnya.

Dengan kata lain, salah satu prinsip etika dalam masyarakat liberal adalah kewajiban bagi setiap warga negara untuk menghormati hak-hak warga negara yang lain sebagaimana ia sendiri ingin menghormati hak-haknya, dan negara baru berhak melakukan intervensi ketika dalam menjabarkan hak-haknya tersebut, warga negara tersebut melanggar hak-hak warga negara lain. Juga negara atau siapa pun juga tidak berhak memaksa atau mengintervensi agar warga negaranya menganut nilai moral tertentu.

Dalam perspektif aliran filsafat eksistensial, yang mengenal dua macam kebebasan, yaitu "*bebas dari*" dan "*bebas untuk*", kebebasan dalam masyarakat liberal tampaknya lebih dekat pada "*bebas dari*". Artinya kebebasan dimengerti sebagai keadaan di mana campur tangan dari luar yang akan membatasi kebebasan itu dicegah. Dalam pengertian ini, individu meminta supaya kebebasannya tidak dicampuri pihak luar, tentunya sepanjang tidak mengganggu kebebasan individu lain. Bebas di

<sup>109</sup>*Ibid.*, hal 147.

sini adalah bebas dari campur tangan pihak luar. Kebebasan dalam pengertian "bebas dari" cenderung bernuansa negatif. Mengingat kenyataan menunjukkan bahwa tidak ada satu pun individu yang benar-benar hidup sebagai individu. Ia akan selalu terkait pada suatu masyarakat. Karenanya kebebasan individu sebagaimana digambarkan Mill hanya akan bermakna filosofis, tetapi tidak pernah ada dalam kehidupan nyata.

Dalam konteks keindonesiaan, kehadiran *civil society* setidaknya dapat diruntut semenjak terjadinya proses pembentukan masyarakat baru melalui proses industrialisasi, urbanisasi, modernisasi, dan terbentuknya organisasi sosial modern. Fenomena *civil society* ini semakin jelas saat pra dan pasca kemerdekaan, yang ditandai dengan lahirnya organisasi modern, baik yang bersifat keagamaan maupun bersifat nasionalis. Lahirnya sistem multi-partai setidaknya semakin memperkokoh persemaian *civil society* di Indonesia.

Disayangkan, memasuki akhir 1950-an, pergerakan *civil society* terhambat oleh sikap otoriter Soekarno yang memberlakukan Demokrasi Terpimpin, di mana Soekarno menjadi simbol kekuasaan yang nyaris tanpa batas. Kondisi seperti ini berlangsung hingga tumbangnyarezim Orde Lama. Harapan baru akan tumbuhnya kembali *civil society* tidak sesuai dengan harapan. *Civil society* hanya sempat "hidup" pada awal Orde Baru sampai akhir 1960-an. Selebihnya sampai dengan tumbangnyarezim Orde Baru, 21 Mei 1998 keberadaan *civil society* begitu terpasung.

Menurut Lukman Soetrisno,<sup>100</sup> ada beberapa penyebab "keterpasungan" *civil society*. Pertama, kehadiran organisasi-organisasi yang lebih memposisikan diri sebagai organisasi "otonom-negara". Padahal semestinya kehadiran organisasi-organisasi tersebut bisa menjadi persemaian bagi *civil society*. Namun karena keberadaannya yang lebih memposisikan sebagai "alat negara", menjadikan *civil society* tidak bisa

---

<sup>100</sup>Lihat Lukman Soetrisno, *Menuju Masyarakat Partisipatif*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hal. 46.

hidup. *Kedua*, salah satu ciri penting *civil society* adalah adanya toleransi dari pemerintah terhadap "*pikiran alternatif*" yang datang dari rakyat, termasuk kritik terhadap berbagai kebijakan yang diambil pemerintah. Sementara di lingkaran elite penguasa Indonesia, masih cukup sedikit, kalau tidak dikatakan langka, yang mau memahami makna pentingnya "*pemikiran alternatif*" dan kritik dalam mencapai keberhasilan pembangunan.

*Ketiga*, lemahnya peranan partai politik dan lembaga pers sebagai wahana masyarakat untuk ikut serta dalam menyampaikan aspirasi bagi proses pengambilan keputusan. Lemahnya kedua lembaga ini selain lantaran seringnya terjadi pertentangan pada tingkat internal lembaga, juga karena terlalu campur-tangannya penguasa dengan kebijakan-kebijakannya yang memang ditujukan untuk memasung parpol dan pers. Misalnya diberlakukannya undang-undang politik tentang kepartaian, dan masih seringnya ada pencabutan SIUPP.

Sementara Soetandyo Wignyosoebroto mengartikan *civil society* atau dia menyebutnya "*masyarakat warga*" sebagai suatu model masyarakat yang tercipta berkat partisipasi yang penuh kebebasan oleh sejumlah manusia yang masing-masing, dalam kedudukan yang bersamaan derajat, berkomitmen untuk membangun bersama suatu komunitas politik yang disebut negara.<sup>111</sup> Dalam perkembangannya yang sekarang, menurut Guru Besar Unair ini, "*masyarakat warga*" bisa juga disebut sebagai suatu komunitas politik translokal. Dalam komunitas yang seperti ini, partisipasi warga negara bukan lagi sebatas pada hubungan yang bersifat politis, tapi juga partisipasi dalam konteks hubungan yang "*sudah mengandung unsur-unsur kultural*".<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup>Soetandyo Wignyosoebroto, "Masyarakat Warga: Prasyarat Terwujudnya Kehidupan Demokratis dalam Bernegara", dalam *KOMPAS*, 31 Maret 1998. Tulisan yang sama dimuat dalam Amien Rais, et. al., *Jika Rakyat Berkuasa: Upaya Membangun Masyarakat Madani dalam Kultur Feodal*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999), hal. 273-277.

<sup>112</sup>*Ibid.*

Nurcholish Madjid mengartikan *civil society* atau dia menyebutnya *masyarakat madani* sebagai masyarakat yang berbudi luhur atau berakhlak mulia, masyarakat yang berperadaban, yang bercirikan pada persamaan, (*egaliter*), penghargaan terhadap seseorang berdasarkan prestasi, bukan sebaliknya, prestise, seperti keturunan, kesukuan atau kedaerahan, ras, dan lain-lain, keterbukaan partisipasi seluruh masyarakat, dan penentuan pemimpin melalui pemilihan.<sup>113</sup>

Nurcholish Madjid menambahkan bahwa pengertian *masyarakat madani* juga mengacu pada kualitas *civility*, yang tanpa-nya, lingkungan sosial akan hanya terdiri dari faksi-faksi, klik-klik, serikat-serikat rahasia yang saling menyerang. *Civility* mengandung makna toleransi, kedediaan pribadi-pribadi untuk menerima berbagai macam pandangan politik dan tingkah laku sosial, dan juga kesediaan untuk menerima pandangan yang sangat penting bahwa tidak selalu ada jawaban yang benar atas suatu masalah. Dan masyarakat madani inilah yang disebutnya sebagai "rumah" untuk berseminya demokrasi.<sup>114</sup>

Pandangan senada datang dari Maswadi Rauf, yang mengartikan *masyarakat madani* sebagai masyarakat yang mandiri, bebas, sukarela, taat pada peraturan yang berlaku, dan berfungsi sebagai alat pengawasan terhadap negara. *Masyarakat madani* juga dimengerti Guru Besar Ilmu Politik UI sebagai masyarakat yang terlepas dari kendali negara (penguasa politik) sehingga negara tidak mendikte masyarakat untuk berbuat sesuai dengan keinginan penguasa politik belaka. Sebaliknya masyarakat mampu

---

<sup>113</sup>Nurcholish Madjid, "Menuju Masyarakat Madani", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 2, Tahun VII, 1996.

<sup>114</sup>Nurcholish Madjid, "Potensi Budaya Nasional bagi Reformasi Sosial-Politik Masa Depan", *Makalah*, pada Seminar Nasional Majelis Wilayah KAHMI Jatim, dengan Tema, "Orde Baru dan Visi Masa Depan", Tanggal 21-22 Agustus 1996, Surabaya. Tulisan yang sama dimuat dalam Amien Rais, et. al., *Jika Rakyat Bekerja: Upaya Membangun Masyarakat Madani dalam Kultur Feodal*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999), hal. 257-277, dengan Judul, "Budaya Nasional, Masyarakat Madani, dan Masa Depan Bangsa".

menentukan keinginannya sendiri sesuai dengan pandangan yang berkembang di kalangan warga masyarakat.<sup>115</sup>

Sementara Mohammad Hasbi Ash-Shiddieqy, mengartikan *masyarakat madani* sebagai masyarakat yang bersatu, yang dibina atas dasar persamaan, kebersamaan yang saling tolong-menolong, mengedepankan nilai atau prinsip keadilan, perdamaian, dan permusyawaratan dalam setiap hal yang dihadapinya, sebagaimana masyarakat yang dibina Nabi.<sup>116</sup>

Ernest Gellner, menyebut *society madani* atau *masyarakat madani* sebagai "*varian tengah*".<sup>117</sup> Pembenerannya, Barat dipandang telah gagal dalam mencari pemecahan ketegangan antara pusat keagamaan dengan arus reformasi dipinggirnya, yang kemudian berakhir pada jalan buntu. Barat juga dipandang terlalu individualistik dan cenderung mengabaikan nilai-nilai sosial individu. Begitu juga masyarakat sosialis dipandang telah gagal dalam membangun umat yang memeluk suatu ideologi dan berusaha membentuk masyarakat idamar, tapi hanya berakhir pada pembentukan pemerintahan yang monolitik dan akhirnya gagal pula membangun sebuah civil society yang ideal.

Selain itu, Ernest Gellner melihat *civil society* sebagai masyarakat yang mempunyai fungsi ganda. *Pertama*, membantu untuk memahami cara kerja masyarakat tertentu, dan apa perbedaannya dengan dengan bentuk-bentuk organisasi sosial alternatif. *Civil society* juga dimengerti sebagai masyarakat yang memandang secara terpisah antara negara di satu sisi dengan ekonomi di sisi lain. Negara di sini menjadi instrumen yang dapat dan memang mengendalikan kepentingan individu yang ekstrim, dan

---

<sup>115</sup>Maswadi Raut, "Masyarakat Madani (Civil Society): Akar Demokrasi di Indonesia", *Makalah*, yang disampaikan pada Seminar dan Workshop Sehari, Strategi Penguatan *Civil Society*, oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 1 Oktober 1998, di Hotel Cemara, Jakarta.

<sup>116</sup>Pandangan Mohammad Hasbi Ash-Shiddieqy sebagaimana dikutip dalam Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 156-157.

<sup>117</sup>Lihat Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, (Bandung: Mizan, 1994).

pada gilirannya negara dikendalikan oleh institusi-institusi yang berbasis ekonomi. *Civil society* sebagaimana dimengerti Ernest Gellner ini memang mempunyai basis ekonomi yang cukup kuat. Dengan demikian tidak memungkinkan adanya ideologi yang dominan. Ini kontras dengan pemikiran Karl Marx, yang memposisikan negara sebagai sentral, sementara individu-individu dibiarkan terpasung oleh negara.

*Kedua*, pada saat yang sama, *civil society* juga bisa membantu untuk menjelaskan norma-norma sosial dalam masyarakat, menerangkan apa yang semestinya harus didukung, dan mengapa mesti tertarik untuk mendukungnya. Dalam konteks ini, menurut Ernest Gellner, *civil society* sepertinya terlihat telah mengungguli gagasan seperti "demokrasi", yang meskipun dapat menyotori fakta bahwa kita lebih menyukai konsensus ketimbang pemaksaan, tidak banyak mengungkapkan parakondisi-prakondisi sosial-masyarakat bagi terciptanya keefektifan konsensus umum dan partisipasi.<sup>118</sup>

Sementara Kuntowijoyo menyebut *masyarakat madani* sebagai sepadan dengan *masyarakat etis (ethical society)*, yaitu masyarakat yang dibentuk oleh kesadaran etis, bukan oleh kepentingan bendawi. *Masyarakat etis* ini oleh Kuntowijoyo disebutnya sebagai pentahapan setelah *civil society*. Dengan kata lain, *ethical society* tingkatannya lebih tinggi ketimbang *civil society*.<sup>119</sup>

*Masyarakat madani* juga dimengerti A. Munir Mul Khan,<sup>120</sup> sebagai masyarakat yang mempunyai kesadaran hukum yang relatif tinggi karena peradaban tinggi pula. Munir Mul Khan menambahkan bahwa

<sup>118</sup>*Ibid.*, hal. 228-229.

<sup>119</sup>Kuntowijoyo berpandangan, untuk mencapai peradaban yang tinggi, masyarakat harus melalui tiga tahapan. *Pertama*, tahapan ganda, ketika kita terpaksa memilahkan antara *civil society* (masyarakat) dengan *political society* (negara). *Kedua*, tahap tunggal, ketika kita sudah berhasil membangun *civil society* (masyarakat sipil). Dan ketiga, tahap akhir, yaitu *ethical society* (masyarakat etis). Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik ... Op. Cit.*, hal. 224-230.

<sup>120</sup>Abdul Munir Mul Khan, "Islam dan Prasyarat Budaya Masyarakat Madani", dalam *Kompas*, 25 Januari 1999.



masyarakat madani adalah masyarakat yang di dalamnya terdapat suatu mekanisme induktif yang mencukupi kebutuhan memelihara dan menyembuhkan dirinya. Bukan negara atau elite agama, tetapi publik atau umat itu sendiri yang menentukan apa yang baik dan benar bagi dirinya. Salah satu bentuk mekanisme itu ialah sistem yang terbuka dan dinamis yang menjamin hak-hak publik tanpa memandang status atau latarbelakang sejarah dan primordialisme keagamaan. Seluruh sistem hukum dan perundangan dibuat dan dijalankan untuk menjamin hak-hak publik yang setiap saat bisa diubah dan diganti sependang publik itu sendiri yang menghendaki.<sup>121</sup>

*Civil society* dalam pengertian masyarakat madani ini tampak begitu ideal. Sebagaimana dimengerti Ernest Gellner, *masyarakat madani* merupakan "*varian tengah*" ini, terbilang lebih menghargai nilai-nilai atau hak-hak individu dengan berlandaskan pada nilai-nilai religius. Dalam masyarakat liberal-kapitalistik, individu memang mendapatkan tempat yang boleh dibilang "*iajak*", namun mereka cenderung untuk mengabaikan atau boleh dikatakan miskin akan nilai-nilai religius. Sementara dalam masyarakat sosialis, hak-hak warga negara berada dibawah bayang-bayang atau menjadi subordinasi dari kekuasaan negara, yang dengan sendirinya hak-hak individu menjadi terpasung. Negara dalam perkembangannya bahkan hanya "*sekedar*" berfungsi sebagai alat bagi kelas borjuis, yang berkuasa atau pemilik modal.

<sup>121</sup>*Ibid.*

### **BAB III METODE PENELITIAN**

Dalam Bab III ini akan dipaparkan metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini. Beberapa hal yang saling terkait yang akan dipaparkan berikut ini terdiri dari ruang lingkup penelitian, tipe penelitian, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data.

#### **Ruang Lingkup Penelitian**

Penelitian ini berusaha memberikan gambaran secara menyeluruh tentang pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks hubungan negara dengan agama. Pemilihan fokus penelitian ini didasarkan pada kenyataan bahwa Abdurrahman Wahid dan Amien Rais merupakan bagian dari sedikit cendekiawan Muslim Indonesia yang sering melontarkan berbagai pemikiran politik, atau katakanlah pernyataan-pernyataan yang sarat dengan muatan politik. Di mana dari pernyataan-pernyataannya tidak jarang mengundang reaksi dari berbagai kalangan, baik mereka yang pro maupun kontra. Selain itu, siapapun juga tidak mengingkari bahwa kedua cendekiawan Muslim ini dalam beberapa hal cenderung diidentikan mempunyai perbedaan pemikiran politik.

Adapun setting penelitian ini, antara keduanya ada sedikit perbedaan. Untuk Abdurrahman Wahid dimulai akhir 1970-an hingga sekarang. Sedangkan bagi Amien Rais setting-nya dimulai semenjak awal 1980-an hingga sekarang. Perbedaan setting ini bukan tanpa pertimbangan. Bagi Abdurrahman Wahid, akhir 1970-an merupakan awal karirnya sebagai "*benar-benar*" ilmuwan, setelah sekian lama mengembara mencari ilmu ke Timur Tengah, dan Eropa Barat, yaitu di Universitas Al-Azhar, Universitas Baghdad, Universitas Sorbonne, Perancis. Ini ditandai dengan berbagai tulisannya di kolom-kolom media massa, seperti Tempo, dan Kompas. Sementara bagi Amien Rais awal 1980-an merupakan awal kiprahnya sebagai ilmuwan yang "*sesungguhnya*", setelah sekian lama

menimba ilmu di Amerika Serikat, yaitu di Universitas Notre Dame, untuk program Magisternya, dan Universitas Chicago, untuk program Doktoralnya. Dengan pertimbangan ini rasanya perbedaan kurun waktu yang tidak berbeda terlalu jauh ini, bukan sesuatu yang penting dalam penelitian ini.

### Tipe Penelitian

Bentuk penelitian ini berupa penelitian deskriptif atau *descriptive research*. Lazimnya *descriptive research*, penelitian ini hanya bermaksud untuk mengembangkan konsep-konsep yang tertera dalam penelitian ini.<sup>1</sup> Penelitian ini juga dilakukan hanya sebatas mengumpulkan fakta untuk dianalisis, dan tidak dimaksudkan untuk menguji suatu hipotesis.<sup>2</sup> Penelitian deskriptif dapat juga diartikan sebagai prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan atau melukiskan keadaan subyek atau obyek penelitian: bisa individu, institusi, masyarakat, dan lain-lain pada saat sekarang berdasarkan fakta-fakta yang tampak atau sebagaimana adanya.<sup>3</sup> Ada juga yang mengartikan sebagai penelitian yang bertujuan memberikan gambaran, deskriptif, tentang suatu masyarakat atau suatu kelompok orang tertentu atau gambaran tentang suatu gejala atau hubungan antara dua gejala atau lebih.<sup>4</sup>

Setidaknya ada empat alasan digunakannya metode deskriptif ini. *Pertama*, metode ini dirasa tepat untuk melakukan pengukuran yang cermat terhadap fenomena sosial,<sup>5</sup> seperti yang peneliti lakukan. *Kedua*, metode deskriptif juga dirasa tepat untuk “memecahkan permasalahan

<sup>1</sup>Masri Singarimbun, “Metode dan Proses Penelitian”, dalam Masri Singarimbun, Sofyan Effendy, (Ed.), *Metode Penelitian Survei*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hal. 4-5.

<sup>2</sup>Sanapiah Faisal, *Format-format Penelitian Sosial: Dasar-dasar dan Aplikasi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1995), hal. 20-21.

<sup>3</sup>Lihat Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: UGM Press, 1987), hal. 63.

<sup>4</sup>Irawan Soehartono, *Metode Penelitian Sosial: Suatu Teknik Penelitian Bidang Kesejahteraan Sosial dan Ilmu Sosial Lainnya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hal. 35.

<sup>5</sup>Lihat dalam Masri Singarimbun, “Metode dan Proses ... *Op. Cit.*”, hal. 14.

yang ada sekarang".<sup>6</sup> *Ketiga*, metode ini telah digunakan secara luas dan meliputi lebih banyak segi bila dibandingkan dengan metode penelitian lainnya. Dan *keempat*, metode ini juga dipandang banyak memberikan sumbangan kepada ilmu pengetahuan melalui pemberian informasi yang bersifat kekinian.<sup>7</sup>

Sebagai penelitian deskriptif, yang selama ini terkesan banyak "diremekkan", maka dalam penelitian ini nantinya bukan sekedar mendeskripsikan lewat data-data yang ada, sebagaimana yang menjadi fokus dalam penelitian ini, tapi juga berusaha untuk mengembangkan lebih jauh metode deskriptif dengan memberikan penafsiran yang memadai (*adequat*) terhadap data yang ada. Dengan kata lain, penelitian ini tidak sebatas pada pengumpulan dan menyusun data, melainkan juga berusaha menganalisis dan menginterpretasi tentang arti data yang ada.

### Teknik Pengumpulan Data

Sebagai bentuk penelitian deskriptif, maka teknik pengumpulan data yang akan digunakan: tentunya guna memperoleh data dan informasi lainnya sebagai landasan untuk menjawab segala permasalahan dalam penelitian ini, akan dipaparkan sebagai berikut. Pertama, mengumpulkan data-data primer<sup>8</sup> yang dipandang relevan dengan penelitian ini, baik berupa dokumen, arsip atau terbitan-terbitan seperti Warta NU, Aula, Taswirul Afkar, Santri terbitan PP RMI, atau buku-buku yang telah diterbitkan oleh Lajnah Ta'lif wa Nasr, L.KPŠM NU Yogyakarta, dan Suara Muhammadiyah, serta publikasi media massa, baik koran, majalah, dan

<sup>6</sup>Ini dimaksudkan hanya sekedar sebagai pembeda dengan "penyelidikan historis". Lihat dalam Winarno Surakhmad, *Dasar dan Teknik Research: Pengantar Metodologi Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1978), hal. 131.

<sup>7</sup>Lihat Consuelo G. Sevilla, et. al., *Pengantar Metode Penelitian*, (Jakarta: UI Press, 1993), hal. 72-73.

<sup>8</sup>Pada tahapan rancangan penelitian, data-data ini sebenarnya kami kelompokkan sebagai data sekunder, namun lantaran data primer, berupa wawancara terbuka, yang diharapkan bisa kami peroleh, ternyata kami tidak memperolehnya. Berbagai alasan akan hal ini akan diuraikan pada bagian bab ini.

jurnal lainnya. Pengumpulan data model ini dirasa perlu. Dari kajian ini, peneliti tentu merasa terbantu untuk mengetahui gambaran sesungguhnya dari pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais.

Kriteria yang kami gunakan, *pertama*, bentuk penelitian ini berupa penelitian deskriptif. Untuk memperoleh validitas data, maka data sekunder (dalam penelitian ini data sekunder berubah menjadi data primer) menjadi sangat *significant*. Sebagaimana dimengerti bahwa keuntungan dari pemanfaatan data sekunder selain peneliti diuntungkan dengan data-data yang tersedia, juga yang mungkin cukup berarti, peneliti bisa berhemat dalam hal biaya, tenaga, dan sudah tentu alokasi waktu penelitian. *Kedua*, sebagaimana disebutkan di atas, ada beberapa media yang kami sebutkan. Digunakannya media di atas sebagai sumber data setidaknya melalui pertimbangan bahwa media inilah yang sering memuat gagasan-gagasan pemikiran politik Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais. Tentunya bukan hanya media sebagaimana disebutkan di atas yang kami jadikan sumber data, media lainnya pun kami gunakan sebagai sumber data. Karenanya di atas kami sebutkan bahwa disamping media sebagaimana disebutkan di atas, data sekunder juga kami peroleh dari jurnal, majalah, tabloid, koran, dan sebagainya, tentunya dengan menjaga validitas data.

*Kedua*, melakukan kajian pustaka. Adapun fungsi kajian pustaka sebagaimana dikatakan oleh Gay, antara lain (1) menyediakan kerangka konsepsi atau kerangka teori untuk penelitian yang sedang direncanakan. (2) menyediakan informasi tentang penelitian-penelitian terdahulu yang berhubungan dengan penelitian yang dilakukan. (3) memberikan rasa percaya diri, sebab melalui kajian pustaka semua konstruk yang berhubungan dengan penelitian telah tersedia. Dan (4) menyediakan temuan-temuan dan kesimpulan-kesimpulan penelitian terdahulu yang dapat dihubungkan dengan penemuan dan kesimpulan yang kita

l.kukan.<sup>9</sup> Dan manfaat lain yang sering dilupakan, melalui penelusuran dan telaah pustaka, dapat dipelajari bagaimana cara mengungkapkan buah pikiran secara sistematis, kritis, sekaligus ekonomis.<sup>10</sup>

Kajian pustaka ini dilakukan dengan maksud bisa membantu dalam memahami pernyataan atau pemikiran politik yang pernah ditawarkan Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais. Lainnya, sebagai penelitian deskriptif dengan fokus kajian pemikiran politik, rasanya akan kesulitan bila tanpa melakukan kajian pustaka, mengingat hampir sebagian besar pemikiran politik Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais telah dituangkan dalam bentuk buku, jurnal, dan berbagai bentuk kepublikan lainnya. Selain itu, dengan kajian pustaka, peneliti juga berharap bisa menemukan benang merah pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dengan pemikiran politik yang berkembang sebelumnya, katakanlah seperti pemikiran politik di lingkungan sunni yang banyak menjadi rujukan cendekiawan Muslim.

*Ketiga*, pengumpulan data juga sedianya akan dilakukan melalui wawancara terbuka, *interview guide* atau sering disebut juga dengan data primer,<sup>11</sup> dengan subyek utama penelitian, dalam hal ini Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Wawancara ini dilakukan dengan maksud untuk melakukan *recheck* atau *cross-check* atas berbagai pernyataan dan atau pemikiran politiknya terdahulu, baik dalam bentuk artikel di media massa maupun dilakukan lewat makalah-makalah atau tulisan-tulisan ilmiah lainnya. Selain itu juga untuk menguji data atau sumber data yang telah kami peroleh sebelumnya. Wawancara juga dilakukan untuk menanyakan beberapa hal yang berkenaan dengan realitas politik kontemporer.

<sup>9</sup>Sebagaimana dikutip dalam Consuelo G. Sevilla et. al., *Pengantar Metode ... Op. Cit.*, hal. 31-32.

<sup>10</sup>Irawati Singarimbun, "Pemanfaatan Perpustakaan.", dalam Masri Singarimbun, Sofyan Effendi, *Metode Penelitian Survei... Op. Cit.*, hal. 70-71.

<sup>11</sup>Lihat Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Cetakan Kedua diperbaiki dan ditambah, (Jakarta: Gramedia, 1981), hal. 173.

Namun lantaran berbagai hal, terlebih yang menyangkut kesibukan Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, wawancara terbuka tidak dapat terlaksana. Sebagai gambaran, penulis misalnya sudah berusaha melakukan wawancara dengan Abdurrahman Wahid, baik dengan mendatangi kediamannya di Warung Sila, Ciganjur, Jakarta Selatan maupun berlama-lama menunggu di Kantor PBNU, Kramat Raya, Jakarta Pusat. Bahkan untuk hal ini, penulis pernah sampai pernah menunggu berjam-jam di Ciganjur, namun juga tidak berhasil menemui Abdurrahman Wahid. Selain karena kesehatannya belum benar-benar pulih, juga karena banyaknya tamu-tamu "*penting*" yang antri untuk bertemu dengan Abdurrahman Wahid. Begitu juga terhadap Amien Rais, penulis sudah berusaha melakukan wawancara, namun juga tidak berhasil. Penulis misalnya sudah berkali-kali datang ke Gedung Dakwah Muhammadiyah, Menteng Raya, bahkan penulis tidak jarang bermalam di gedung ini, namun juga tidak berhasil bertemu dengan Amien Rais. Penulis juga sering bertandang ke Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan (PPSK) Yogyakarta untuk menanyakan jadwal kedatangan dan kegiatan Amien Rais ke Yogyakarta lewat sekretaris pribadinya, Mbak Dian, namun hasilnya juga nihil.

Penulis tentunya sangat memaklumi akan kesibukan Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, mengingat penelitian ini dilakukan bersamaan dengan sakinya Abdurrahman Wahid yang memakan waktu cukup lama, dan juga bergulirnya reformasi politik yang ditandai dengan berdirinya banyak partai politik. Selain itu, secara kebetulan dalam penelitian ini menjadi orang penting di partainya. Abdurrahman Wahid menjadi salah satu deklaratour PKB. Sementara Amien Rais menjadi Ketua Umum DPP PAN. Tentu ini semakin menambah kesibukan kedua cendekiawan Muslim terkemuka ini. Belum lagi pelaksanaan kampanye yang dirangkai dengan Pemilu 1999 yang juga banyak menguras tenaga, pikiran, dan waktu dari kedua tokoh reformasi ini.

## Teknis Analisis Data

Sebagai penelitian deskriptif yang didalamnya sudah tentu sangat membutuhkan berbagai teknik pengumpulan informasi, baik melalui pengujian berbagai arsip, dokumen, dan berbagai data lainnya, maka teknis analisis yang dirasa tepat dalam penelitian ini adalah teknis analisis dokumen. Teknik ini sering disebut dengan analisis isi (*content analysis*).<sup>12</sup>

Beberapa konsep *content analysis* di antaranya dikemukakan oleh Egon G. Guba dan Yvonna S. Lincoln.<sup>13</sup> Keduanya mendefinisikan *content analysis* sebagai salah satu bentuk teknik penelitian untuk keperluan mendeskripsikan secara obyektif, sistematis, dan kuantitatif tentang manifestasi komunikasi. Robert Philip Weber,<sup>14</sup> mendefinisikan *content analysis* sebagai metodologi penelitian yang memanfaatkan prosedur untuk menarik kesimpulan yang sah dari sebuah buku atau dokumen.

Dengan menggunakan *content analysis*, laporan penelitian ini akan banyak berisi kutipan-kutipan data. Ini tidak lain dimaksudkan untuk memberikan gambaran, deskripsi atas penyajian laporan dalam penelitian ini. Selain itu, dalam menganalisis data, kami juga akan berusaha untuk bisa memaparkan sesuai dengan data yang kami peroleh atau dalam bahasanya Moleong,<sup>15</sup> sering diibaratkan sebagai orang yang merajut, sehingga setiap bagian ditelaah satu demi satu. Dengan demikian, maka peneliti tidak bisa memandang bahwa sesuatu itu memang demikian keadaannya. Atau dalam konteks penelitian ini, maka apapun bentuk pemikiran politik yang dimiliki Gus Dur maupun Mas Amien sebenarnya bukan merupakan sesuatu yang memang sudah demikian adanya.

<sup>12</sup>Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), hal. 49.

<sup>13</sup>Egon G. Guba, Yvonna S. Lincoln, *Effective Evaluation*, (San-Fransisco: Jossey-Bass Publishers, 1981), hal. 240.

<sup>14</sup>Lihat Robert Philip Weber, *Basic Content Analysis*, (Beverly Hills: Sage Publication, 1986), hal. 9.

<sup>15</sup>Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hal. 6.



## B/B IV ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS DALAM SEBUAH BIOGRAFI

Pada Bab IV ini akan dipaparkan secara singkat biografi Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, yang menjadi *subyek* dalam studi ini. Dalam paparan ini, di dalamnya akan diuraikan, antara lain latar belakang keluarga, *background* pendidikan. Latar sosio-politik yang melingkupinya juga termasuk akan dibahas dalam bab ini. Perilaku dan tindakannya yang "*nyleneh*" dan vokal sebagai implikasi dari watak pribadi kedua cendekiawan Muslim berpengaruh ini juga akan disinggung.

### Biografi Abdurrahman Wahid

"Ini bukan soal marah atau tidak. Sebab kalau soal itu (baca: kasus Monitor), saya sendiri juga marah kok. Tapi sikap untuk melakukan kekerasan-kekerasan, tuntutan-tuntutan yang tidak masuk akal, bahkan sampai pada pencabutan SIUPP, itu semua 'kan menunjukkan sikap yang tidak wajar, yang nggak bener pada sebagian dari umat kita (Islam). Nabi kita tidak akan rendah hanya karena diangketkan oleh Arswendo. Saya tidak pernah setuju dengan pencabutan SIUPP apa pun. Bawalah ke pengadilan, itulah penyelesaian terbaik".<sup>1</sup>

"Saya nggak belain siapa-siapa, saya nggak belain Arswendo, memang Arswendo juga kurang ajar, kok. Tetapi persoalannya bukan di situ. Persoalannya adalah bahwa demokrasi itu tidak bisa menerima adanya pencabutan SIUPP terhadap siapa pun, itu berarti nggak demokratis".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Lihat wawancara Abdurrahman Wahid, "Kasus Monitor Yang Marah Cuma Sedikit", dalam *Editor*, 1990.

<sup>2</sup>Lihat wawancara Abdurrahman Wahid, "Saya tidak Menyimpang dari Umat", dalam *Tian*, Juni 1991.

## Sosisok Kontroversi Nan Ulet Dalam Membangun Budaya Demokrasi.

Kutipan di atas setidaknya bisa menjadi pijakan untuk menggambarkan figure Abdurrahman Wahid yang "nyleneh", vokal, dan kontroversi. Gayanya yang seperti "pemain ketoprak" ini oleh Abdurrahman Wahid sudah dirajut semenjak dia mulai berkecimpung dalam *discourse* pemikiran pada awal 1970-an. Hanya saja lantaran setiap lontaran pemikirannya dipandang tidak lazim untuk zamannya, penuh kontroversi, dan selalu membuat orang "terkejut", tidak heran bila ada atau bahkan banyak yang menganggap Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan Muslim penuh kontroversi, "nyleneh". Dan predikat ini secara konsisten dipertahankannya hingga sekarang.

Predikat ini tampaknya cukup tepat, bila mengamati sikap dan pemikiran politik Abdurrahman Wahid, sejak kemunculannya sebagai seorang *scientist* sampai kemudian menjadi seorang aktor politik (*political player*) yang cukup mumpuni, atau sebagai politisi paling ulung di era 1990-an, menurut Salim Said.<sup>3</sup> Dalam berbagai sepak terjangnya, Abdurrahman Wahid nyaris selalu berseberangan dengan mainstream sebagian cendekiawan Islam

Secara faktual asumsi ini tak bisa dibantah, hanya saja menurut Al-Zastrouw,<sup>4</sup> bila dikaji secara lebih jauh apa yang dilakukan Abdurrahman Wahid sebenarnya hal yang wajar dan biasa terjadi dalam proses kehidupan. Jika dikatakan "nyleneh" dan kontroversi itu lantaran keberaniannya untuk berbeda dan keluar dari kelaziman. Ini diperkuat

<sup>3</sup>Dalam pernyataannya, Doktor ilmu politik ini selain menyebut Abdurrahman Wahid, Soeharto juga dipandang sebagai *political player* yang cukup ulung. Pernyataan mantan ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) ini sebagai komentar atas pertemuan Abdurrahman Wahid dengan Soeharto yang oleh Amien Rais disebutnya sebagai "dagelan paling dahsyat". Komentar Salim Said, lihat dalam *Jawa Pos*, 11 Desember 1998; Komentar Amien Rais dalam *Oposisi*, Nomor 21, Tahun 1, 23-29 Desember 1998.

<sup>4</sup>Lihat Al-Zastrouw Ng., "Gus Dur, Islam, dan Demokrasi", dalam *Suara Merdeka*, 6 Desember 1994.

Emha Ainun Nadjib yang menyebut Abdurrahman Wahid sebagai "*orang gila*" dalam sejarah. "*Orang gila*" yang dimaksud Emha Ainun Nadjib adalah orang yang menggagas apa yang tidak digagas orang lain, memikirkan apa yang tidak dipikirkan orang lain, dan membayangkan apa yang tidak dibayangkan orang lain.<sup>5</sup>

Sementara Arief Hakim, menyarankan bahwa untuk memahami Abdurrahman Wahid, ada tiga kunci yang harus diperhatikan, liberalisme, demokrasi, dan universalisme. Bila kita memahami dalam bingkai tiga kata kunci ini, apapun pemikiran atau langkah Abdurrahman Wahid akan bisa dimaklumi. Artinya, bukan Abdurrahman Wahid yang mendahului zamannya, tetapi terkadang tidak sedikit orang yang terlalu konservatif, *a-priori*, picik, dan sempit pandangan dalam mengekspresikan sepak terjang Abdurrahman Wahid.<sup>6</sup> Ini tentunya terlepas dari sikap pro dan kontra terhadap Abdurrahman Wahid.

Al-Zastrouw menambahkan bahwa inilah sebenarnya yang menjadi ciri khas Abdurrahman Wahid. Ketika seluruh masyarakat hanyut dalam *silent cultur* (budaya bisu), selepas Peristiwa Berdarah, 27 Juli 1996, ia justru tampil beda dengan memberikan "*terapi*" kepada masyarakat melalui sikap dan pandangannya yang sama sekali berbeda dari kelaziman. Jika dikaji lebih dalam, apa yang dilakukannya bukan sekedar latah, apalagi sekedar mencari perhatian, lebih dari itu, ini merupakan "*kerja kultural*" guna melakukan transformasi sosial.<sup>7</sup>

Dalam kasus Monitor misalnya, di saat mayoritas umat Islam mengecam angket yang dibuat Tabloid Monitor, Abdurrahman Wahid justru sebaliknya, mengecam tindakan tersebut. Kecaman Abdurrahman

<sup>5</sup>Emha Ainun Nadjib, "Bunga di Tepi Jalan", dalam *JAWA POS*, 8 Agustus 1993. Tulisan ini merupakan tanggapan atas tulisan Abdurrahman Wahid pada harian yang sama, 27 Juni 1993, "Krisis Pemikiran dan Krisis Keterkaitan", yang kemudian menjadi polemik panjang, dan mendapat tanggapan banyak pihak, dan ditutup dengan tiga tulisan Abdurrahman Wahid secara bersambung.

<sup>6</sup>Lihat M. Arief Hakim, "Gus Dur dan Demokrasi", dalam *BEKNAS*, 10 Mei 1993.

<sup>7</sup>Al-Zastrouw Ng., *Gus Dur ... Op. Cit.*

Wahid ini bukan semata-mata membela Monitor, namun sikap umat Islam dalam pandangan Abdurrahman Wahid sudah kelewat batas. Dalam pengertian, sikap umat Islam justru sudah mengarah pada sikap anti-demokrasi, misalnya meminta pencabutan SIUPP, termasuk juga upaya melakukan pemboikotan terhadap Harian Kompas dan Gramedia Group.

Atas sikap politiknya ini, Abdurrahman Wahid harus menerima kecaman dari berbagai pihak, termasuk dari kalangan kyai yang tidak sejalan dengan dirinya. Namun dasar sudah menjadi wataknya, Abdurrahman Wahid pun menanggapi dengan cuek saja. "Mari kita lihat saja, mana yang benar dalam sejarah".

Sebelumnya, Abdurrahman Wahid juga pernah melontarkan berbagai gagasan yang terbilang "*nyleneh*", katakanlah seperti mengganti *assalamu'alaikum* menjadi "*selamat pagi, sore atau malam*", menjadi juri Festival Film Indonesia (FFI), membuka Malam Puisi Jesus Kristus di gereja, sebagai Ketua Dewan Kesenian Jakarta, menjadi anggota MPR Fraksi FKP, menebas usulan-usulan FPP yang berusaha memisahkan agama dengan kepercayaan, kedekatannya dengan kelompok-kelompok minoritas, terlebih Nasrani, menolak bergabung dengan ICMI, di kala sebagian besar umat Islam mendambakan kehadirannya, termasuk juga keterlibatannya sebagai ketua di Forum Demokrasi (Fordem), serta kunjungannya ke negara Zionis, Israel.

Pandangan "*nyleneh*" lainnya adalah dalam kasus Salman Rusdhie dengan *The Satanic Verses* (Ayat-Ayat Setan)-nya, terbitan London 1987. Di kala hampir semua umat Islam di Indonesia, dan di belahan bumi lainnya mengecam buku ini, Abdurrahman Wahid justru menganjurkan umat Islam untuk membaca novel karya Salman Rusydie tersebut. Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, Muslim yang teguh tidak akan terpengaruh oleh isi novel yang menghujat Nabi Muhammad SAW beserta keluarganya. "Mungkin saja sehabis membaca karya novelis keturunan India tersebut orang lalu *murtad*, tapi itu bukan salah novelnya, melainkan karena orang

tersebut ingin *murtad*. Mengenai hukuman bagi Salman Rusdhie, kita serahkan pada Allah".<sup>8</sup>

Bukan hanya itu, dalam konteks pergulatan politik di tingkat elite, Abdurrahman Wahid juga terbilang kontroversi *dus* vokal. Karenanya tidak mengherankan kalau kemudian Abdurrahman Wahid sering terhalang oleh berbagai rintangan. Akhir 1990-an sampai dengan pertengahan 1990-an merupakan masa penuh tantangan bagi Abdurrahman Wahid dalam konstelasi politik nasional.

Muktamar NU ke-28, Yogyakarta, 1989, merupakan awal bagi Abdurrahman Wahid *vis a vis* penguasa (Soeharto). Pada muktamar ini, selain menghadapi manuver politik penguasa yang konon sudah mulai tidak respek lagi,<sup>9</sup> Abdurrahman Wahid juga harus menghadapi sekelompok tokoh NU, seperti KH. Idham Cholid, KH. M. Yusuf Hasyim, dan H. Mahbub Djunaidi, yang tidak lagi menghendaki Abdurrahman Wahid terpilih kembali sebagai Ketua Umum PBNU.<sup>10</sup> Namun karena kuatnya dukungan yang diberikan muktamirin, Abdurrahman Wahid pun

<sup>8</sup>Lihat dalam *EDITOR*, Nomor 15, 22 Desember 1990.

<sup>9</sup>Tentang ketidak-respekan dan ketidak-sukaan penguasa terhadap Abdurrahman Wahid—sebagai sikap atas pandangan-pandangannya yang terkadang terlalu menohak ke atas, baca dalam laporan eksklusif *BANGKIT*, Nomor 017, Tahun 1, 18-24 Januari 1999. Ketidak-sukaan penguasa ini juga disampaikan langsung Abdurrahman Wahid pada acara *Open House*, 1-15 Ramadhan 1419 H.

<sup>10</sup>Upaya menghambat Abdurrahman Wahid sebenarnya sudah dilakukan sejak berlangsungnya Munas Alim Ulama dan Konbes NU di PP. Ihya Ulumuddin, Cilacap, 15-18 November 1987. Upaya ini lebih banyak dilakukan kelompok yang tidak suka pada sepak terjang Abdurrahman Wahid. Alasan mereka biasanya berkisar pada sikap maupun pemikiran Abdurrahman Wahid yang "*nyleneh*". Selain itu juga lantaran karena persoalan klasik menghadapi Pemilu 1987, yang bagi NU era Abdurrahman Wahid merupakan pengalaman pertama selepas kembali ke Khittah 1926. Tarik-menarik antara kelompok "*NU politik*" dengan "*NU kultural*" saat itu membuat warga nahdliyin bingung, sehingga Khittah ditafsirkan "*plus-minus*". Perang fatwa pun terjadi antara kelompok khittah dan kontra-Khittah. Kekecewaan ini kemudian dibebankan pada Abdurrahman Wahid, yang dipandang tidak mampu menjadi Ketua Umum PBNU. Lewat Munas dan Konbes NU inilah ada upaya-upaya, *pertama*, menggeser atau mutasi jabatan Abdurrahman Wahid selaku Ketua Umum PBNU dengan pamannya, KH. M. Yusuf Hasyim. Dan bila ini gagal, maka kedua, dupayakan adanya Muktamar Luar Biasa (MLB). Namun upaya-upaya ini akhirnya gagal total. Mengingat tidak mendapat restu dari kyai-kyai "*sepuh*", termasuk KH. As'ad Syamsul Arifin. Tentang hal ini lihat Choirul Anam, (Ed.), *KH. As'ad Syamsul Arifin: Riwayat Hidup dan Perjuangan*, (Surabaya: Sahabat Ilmu, 1994), hal. 91-104.

tidak terbendung untuk kembali menduduki jabatan Ketua Umum PBNU kedua kalinya. Bahkan pada Mukhtamar yang pemilihannya dilakukan secara langsung dan demokratis,<sup>11</sup> Abdurrahman Wahid melaju sebagai calon tunggal. Mengingat calon lainnya, yaitu KH. Yusuf Hasyim, pada tahap pencalonan hanya mampu memperoleh 32 suara, yang berarti tidak memenuhi syarat untuk menjadi ketua, sebab untuk menjadi calon ketua setidaknya harus didukung oleh 40 suara.

Pasca berlangsungnya Mukhtamar Yogyakarta ini, tepatnya satu minggu selepas PBNU mengumumkan susunan kepengurusan untuk periode 1989-1994, memang sempat terjadi apa yang kemudian terkenal dengan sebutan *mufarrakah* (memisahkan diri) yang dilakukan seorang ulama kharismatik asal Sukorejo, Situbondo, KH. As'ad Syamsul Arifin.<sup>12</sup> Namun itu tidak berpengaruh banyak bagi Kabinet Abdurrahman Wahid. Hal ini tampaknya disebabkan oleh dua hal, yaitu, *pertama*, *mufarrakah*

<sup>11</sup>Sistem pemilihan, baik untuk jabatan Rais Aam Syuri'ah maupun Ketua Tanfidziyah pada Mukhtamar Yogyakarta berbeda dengan Mukhtamar Situbondo. Pada Mukhtamar Yogyakarta, pemilihan dilakukan secara langsung oleh peserta mukhtamar, sehingga mengesankan sangat demokratis. Sementara pada Mukhtamar Situbondo menggunakan sistem *ahl al-hall wa al-aqdl*, orang-orang yang memenuhi syarat untuk mengikat dan membubarkan segala keputusan atau orang yang ahli untuk meluruskan dan memecahkan masalah, dan sering disebut juga dengan sistem formatur atau sistem "bay'ah terbatas". *ahl al-hall wa al-aqdl*, merupakan salah satu sistem pemilihan dalam Islam. Sistem ini termasuk pernah diterapkan pada saat pemilihan Abu Bakar sebagai *khalifah* pengganti Nabi Muhammad, di mana Abu Bakar setelah dilakukan pemilihan oleh elite umat. Dalam Mukhtamar Situbondo duduk sebagai *ahl al-hall wa al-aqdl*, KH. As'ad Syamsul Arifin, dengan anggota KH. Ali Maksud, KH. Syamsuri Baidlawi, KH. Romli, KH. Rofi'i Machtudz, KH. Ali Hasan Achmad. Ketua dan anggota *ahl al-hall wa al-aqdl* inilah yang kemudian menyusun kepengurusan PBNU periode 1984-1989. Tentang sistem *ahl al-hall wa al-aqdl*, baca di antaranya dalam Fathi Osman, "Bay'ah Al-Imam: Kesepakatan Pengangkatan Kepala Negara Islam", dalam Muntaz Ahmad, *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 75-116. Ahmad Syaifi Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LI'3ES, 1996), hal 10-40.

<sup>12</sup>Ikhwal *mufarrakah* lantaran Kyai As'ad kecewa terhadap kepengurusan PBNU 1984-1989. Selain itu, juga kecewa terhadap sikap dan tindakan Abdurrahman Wahid yang "nyleneh". Dalam pandangan Kyai As'ad, sikap "nyleneh" yang ditampilkan Abdurrahman Wahid bukanlah pencerminan sikap seorang *nahdlatiyin*. Meski melakukan *mufarrakah*, Kyai As'ad tetap menghormatinya. "Abdurrahman Wahid itu cucu guru saya, jadi saya menghormatinya seperti saya menghormati guru saya". Tentang *mufarrakah* Kyai As'ad, lihat laporan utama *Tempo*, 26 Nopember 1989; Laputan Khusus *Tebuireng*, Januari 1990.

yang dilakukan KH. As'ad Syamsul Arifin lebih bersifat pribadi. Ini sebagaimana ditegaskan sendiri oleh KH. As'ad Syamsul Arifin,<sup>13</sup> sehingga keberadaannya tidak mengingat warga *nahdliyin* lainnya. Kedua, *mufarrakah* ini tidak diikuti ulama-ulama sentral lainnya. Persoalannya akan menjadi lain bila *mufarrakah* ini diikuti oleh ulama-ulama atau person-person yang duduk dalam kepengurusan PBNU lainnya.

Sejak terpilih kembali sebagai Ketua Umum PBNU, sikap Abdurrahman Wahid semakin kritis. Ketika melihat bangsa semakin terkotak-kotak oleh perilaku *sektarianisme* yang ditampilkan oleh segelintir elite bangsa ini, Abdurrahman Wahid bersama sejumlah tokoh "*marjinal*", mendirikan Kelompok Kerja (Pokja) Forum Demokrasi (Fordem).<sup>14</sup> Berdirinya Fordem, menurut Abdurrahman Wahid berangkat dari keprihatinan akan menguatnya rasa mementingkan golongan. Sementara semangat kebersamaan makin melemah. Demokrasi dan kepentingan bersama juga kalah dengan sikap *sektarianisme*.<sup>15</sup> Keprihatinan inilah yang mengilhami pertemuan di Cottage Cisarua, Bogor yang kemudian melahirkan Fordem.

Sikap kritis dan kevokalan Abdurrahman Wahid semakin "*menggila*" ketika harus menyebut Soeharto sebagai "*orang bodoh*" dalam *A Nation in Waiting*. Dalam buku karya Adam Schwarz, jurnalis asal Australia ini di antaranya dikatakan, "Presiden Soeharto mengabaikan pendapat Abdurrahman Wahid adalah karena kebodohnya dan karena

<sup>13</sup>Lihat dalam *Surabaya Post*, 5 Desember 1989.

<sup>14</sup>Selain Abdurrahman Wahid, pendiri Fordem adalah Bondan Gunawan, Sutjipto Wirosardjono, Aswab Mahasin, Eko Tjokrodjoyo, YB. Mangunwijaya, Todung Mulya Lubis, Rakhman Toleng, Kristia Kartika, Marsilam Simanjuntak, M. Sasnoyo, Djohan Effendy, Jaelani Ishaq, Gafar Rakhman, Dhaniel Dhakidae, dan Mudji Sutrisno. Fordem sendiri baru saja mengadakan suksesi kepengurusan, 14-15 Agustus 1999 yang lalu, menyusul pengunduran-diri Abdurrahman, sebagai Ketua Kelompok Kerja Fordem, pada tanggal 25 Juli. Abdurrahman Wahid menjabat sebagai ketua Pokja Fordem sejak didirikan pada Maret 1991. Terpilih sebagai pengganti Abdurrahman Wahid adalah Bondan Gunawan. Dalam kepengurusan baru ini Abdurrahman Wahid tetap menjadi anggota aktif.

<sup>15</sup>Lihat wawancara Abdurrahman Wahid, "Kami tidak Menyusun Kekuatan", dalam *TUMPO*, 13 April 1991.

ketidak-inginan presiden akan adanya orang yang berada di luar kendalinya tumbuh menjadi kuat".<sup>16</sup>

Pernyataan Abdurrahman Wahid ini sudah tentu semakin membuat penguasa (Soeharto) jengkel dan mendendam. Lewat Muktamar Cipasung, penguasa tampaknya benar-benar menjadikannya sebagai arena guna melampiaskan kejengkelan dan dendamnya terhadap Abdurrahman Wahid. Pada muktamar ini Abdurrahman Wahid digarap "hubis-hubisan" oleh penguasa dengan memanfaatkan orang-orang kepercayaan Soeharto waktu itu, seperti Letjend R. Hartono, yang saat itu menjabat Kassospol ABRI dan kelompok politisi NU, seperti Cholid Mawardi, Slamet Effendy Yusuf, dan Abu Hasan.

Jauh sebelum berlangsungnya Muktamar Cipasung, Abdurrahman Wahid sudah menegaskan bahwa dirinya tidak akan lagi mencalonkan dan dicalonkan sebagai Ketua Umum PBNU. Bagi Abdurrahman Wahid, dua periode rasanya sudah cukup. Namun tiga bulan menjelang berlangsungnya Muktamar Cipasung, Abdurrahman Wahid mendadak menyatakan bahwa dirinya siap dicalonkan sebagai Ketua Umum PBNU. Perubahan sikap ini lantaran Abdurrahman Wahid melihat indikasi yang cukup kuat bahwa kelompok politisi NU berusaha mengincar jabatan ketua umum. Ini sebagaimana ditegaskan Abdurrahman Wahid, "Kalau NU dipimpin politisi, keadaannya akan seperti sebelum kembali ke Khittah 1926, maka habislah jerih payah kita selama 10 tahun". "NU hanya akan

<sup>16</sup>Munculnya pernyataan Gus Dur ini lantaran Soeharto dipandang telah mengabaikan peringatan dirinya terhadap ICMI. Dengan lahirnya ICMI, Gus Dur mengkhawatirkan situasi yang terjadi di Al-Jazair terjadi pula di Indonesia. Namun oleh Soeharto, peringatan Gus Dur ini tidak ditanggapinya dengan serius. Maka tak ayal akhirnya muncul kalimat, "*Two reason stupidity, and because Soeharto doesn't want to see anyone he doesn't control grow strong*". Konon sebagaimana pernah dituturkan Gus Dur, sebenarnya telah terjadi salah penafsiran. Menurut Gus Dur, dirinya tidak pernah menganggap Soeharto bodoh, sebaliknya Gus Dur menganggap dirinya yang bodoh. Menurut Gus Dur, kenapa dirinya mesti berkirim surat "*peringatan*" pada Soeharto, tentu semakin menguatnya sektarianisme dan primordialisme, kalau kenyataannya tidak ditanggapi secara serius. "Inilah kebodohan saya", tutur Gus Dur. Lebih jauh lihat dalam Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in The 1990's*, (Australia: Allen & Unwin, 1994), hal. 188.



dijadikan komoditas untuk mencari kursi dan alat tukar-menukar berbagai fasilitas. Karena itu hakekat Mukhtar Cipasung adalah memperjuangkan kemenangan tetap berada di bawah NU".<sup>17</sup>

Ada beberapa alasan mengapa penguasa memandang perlu untuk intervensi dan menjegal pencalonan kembali Abdurrahman Wahid. *Pertama*, figur Abdurrahman Wahid yang semakin "ugal-ugalan". Abdurrahman Wahid dipandang sering mengganggu perguliran politik yang dibangunnya. Selain itu, Abdurrahman Wahid dipandang semakin kritis dan selalu menyentil segala kebijakan penguasa yang tak sejalan dengannya. Abdurrahman Wahid juga dipandang mempunyai jaringan internasional yang cukup kuat.

*Kedua*, dalam lima tahun terakhir, NU di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid sepertinya kembali ke era 1970-an, meskipun dalam nuansa politik yang berbeda. Sebelumnya, politik NU disalurkan lewat "panggung politik", yaitu lewat fusi empat partai Islam ke dalam PPP,<sup>18</sup> sekarang disalurkan lewat "politik tanpa panggung".<sup>19</sup> NU menjadi ormas yang sering melakukan kritik, *pressure*, dan berbagai tindakannya terkesan konfrontatif dan radikal.<sup>20</sup> *Ketiga*, penguasa merasa perlu intervensi, mengingat tahun-tahun mendatang sampai dengan 1998 merupakan masa-masa rawan. NU sebagai ormas terbesar tentu mempunyai potensi untuk ikut bermain dalam situasi rawan tersebut. Karena potensi ini, penguasa

<sup>17</sup>Lihat dalam *Warta*, Januari 1995. Pernyataannya tentang hal ini diungkapkan kembali pada ceramahnya di LAKPESDAM NU. Lebih jauh lihat *Warta*, Mei 1999.

<sup>18</sup>Keempat partai Islam dimaksud, yaitu NU, MI (Parmusi), PSII, dan Perti. Lebih jauh lihat, Syamsuddin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru*, (Jakarta: Grasindo, 1991).

<sup>19</sup>"Panggung politik" dan "politik tanpa panggung" meminjam istilah yang ditawarkan Sofwan Helmy. Lihat Sofwan Helmy, "NU Menuju Politik Tanpa Panggung", dalam *Jawa Pos*, 14 Juli 1994.

<sup>20</sup>Tindakan NU yang terkesan sangat konfrontatif dan radikal terlihat dalam "Kasus Bida Lebaran" dan Pembelaan terhadap *Dar al-Arqam (al-Arqam)*, di saat pemerintah, MUI, dengan didukung ormas-ormas Islam menganggapnya sebagai aliran sesat. Namun itu semua dilakukan lebih karena prinsip, dan pendekatan keagamaan NU semata. Tidak ada niatan untuk konfrontasi, apalagi makar terhadap pemerintah. Tentang sikap keagamaan NU dalam soal bida lebaran dan pembelaannya terhadap *Dar al-Arqam (al-Arqam)*, lihat dalam *Warta*, April; Juni 1994.

merasa perlu intervensi, dengan harapan NU bisa diajak seiring dan sejalan dengan keinginan penguasa.

Salah satu bentuk intervensi adalah soal "*paket kepengurusan*", yang menempatkan Cholid Mawardi dan Slamet Effendy Yusuf, masing-masing sebagai Ketua Umum dan Sekretaris Jenderal PBNU.<sup>21</sup> Intervensi penguasa kali ini terbilang cukup transparan bila dibanding dengan pelaksanaan muktamar-muktamar sebelumnya. Ini setidaknya tergambar dari sikap penguasa, ketika jagonya, Cholid Mawardi disinyalir tidak memperoleh dukungan yang berarti dari para muktamirin, penguasa kemudian memunculkan nama Abu Hasan, yang sebelumnya kurang begitu dikenal di kalangan warga *nahdliyin*.

Namun karena solidnya kelompok Khittah dan kuatnya dukungan, meski mendapat saingan berarti, Abdurrahman Wahid masih terpilih kembali sebagai Ketua Umum PBNU untuk ketiga kalinya. Pada tahap pencalonan, Abdurrahman Wahid memperoleh 157 suara, sementara Abu Hasan dengan 136 suara, Fahmi Djufri Saefuddin 17 suara, dan Cholid Mawardi dengan 6 suara. Sesuai peraturan, hanya calon yang memperoleh minimal 40 suara berhak mengikuti tahap pemilihan. Pada tahap pemilihan, Abdurrahman Wahid memperoleh 174 suara, setelah mendapat

<sup>21</sup>Isu "*paket kepengurusan*" ternyata bukan sekedar isu. Ini setidaknya pernah disampaikan KH. Aziz Masyhuri, yang mengatakan bahwa dirinya pernah "*dimarahi*" elite NU Jawa Timur pada Seminar dan Bahsul Masail, di Malang, 1994, perihal ulah Letjend. R. Hartono, Kassospol ABRI, yang monelepon kyai-kyai seluruh Indonesia, termasuk Jawa Timur dalam upaya mengegolkan calon-calon yang dikehendaki penguasa. "Apa syuri'ah Jatim sudah kalah sebelum bertanding". Bukan hanya itu, penguasa juga memanfaatkan bupati, kakansospol. Terhadap peserta muktamar yang kebetulan "*pamit*" mereka juga menitipkan atau berpesan untuk tidak memilih Abdurrahman Wahid atau saat itu terkenal dengan ABG (Asal Bukan Gus Dur). Mendengar adanya isu "*paket kepengurusan*" ini, kelompok Khittah yang di dalamnya terdiri dari para pengasuh pesantren yang berasal dari Jakarta, Jabar, Jateng, Yogyakarta, dan Jatim, langsung merapatkan barisan dengan mengadakan pertemuan di Pesantren Ilya Ulumuddin, Cilacap. Hasilnya menyatakan dukungan terhadap Abdurrahman Wahid untuk tetap memimpin PBNU periode 1994-1999. Tentang hal ini lihat *KOMPAS*, 29 Nopember 1994. Sementara berkaitan dengan pernyataan KH. Aziz Masyhuri, merupakan hasil wawancara penulis, tanggal 28 Juni 1995 di Denanyar, Jombang, dalam rangka pembuatan *Skripsi*, dengan judul, "*Perilaku Politik Kyai Pasca Muktamar Situbondo: Studi di Kabupaten Jombang*".

tambahan dari Fahmi Djufri Saefuddin yang berada di barisan Abdurrahman Wahid. Abu Hasan dengan 142 suara, setelah mendapat tambahan sebanyak 6 suara dari Cholid Mawardi.<sup>22</sup>

Kegagalan penguasa menjegal Abdurrahman Wahid berbuntut panjang. Kepengurusan PBNU periode 1994-1999 sampai tumbangnya rezim Orde Baru (Soeharto), 21 Mei 1998, belum pernah diterima secara resmi. Dalam kurun waktu ini antara Abdurrahman Wahid dan NU dengan penguasa boleh dikatakan putus hubungan (komunikasi). Sampai sampai BJ. Habibie lewat Soetjipto Wirosardjono pernah meminta Abdurrahman Wahid untuk mundur sebagai Ketua Umum PBNU. Tujuannya, konon agar NU tidak mengalami kesulitan dalam berkomunikasi dengan penguasa.

Gagal diterima Soeharto, sikap politik Abdurrahman Wahid justru semakin "garang". Pasca meletusnya Peristiwa 27 Juli 1996,<sup>23</sup> Abdurrahman Wahid langsung menohak Soeharto dengan sebutan Marcos.<sup>24</sup> Pernyataan Abdurrahman Wahid ini tidak lain sebagai tanggapan atas pernyataan Syarwan Hamid, Kassospol ABRI waktu itu, di depan pengurus MUI, dan ormas Islam lainnya, kecuali NU, 12 Agustus 1996, yang menyatakan bahwa Megawati berkeinginan membangun kekuatan fisik untuk menggantikan pemerintahan yang ada atau syah. Menurut Syarwan Hamid, yang sekarang menjabat Menteri Dalam Negeri, ada sekelompok elite masyarakat yang menghendaki Megawati menjadi Qorazon Aquino.<sup>25</sup>

<sup>22</sup>Tentang hal ini, termasuk persoalan seputar Muktamar Cipasung, lihat dalam PBNU, *Buku Putih: Seputar Muktamar NU Cipasung*, (Jakarta: PBNU, 1996); Choirul Anam, *Membanding Ulah GPK Abu Hasan*, (Surabaya: Majalah NU AULA, 1996).

<sup>23</sup>Lebih jauh tentang Peristiwa 27 Juli 1996, lihat Lukas Luwarso, (Peny.), *Peristiwa 27 Juli*, (Jakarta: ISAI-AJI, 1997).

<sup>24</sup>Abdurrahman Wahid secara implisit memang tidak menyebut Soeharto sebagai Marcos, dia hanya mempertanyakan kalau betul Megawati disebut-sebut sebagai Aquino, lantas siapa Marcos dan Kardinal Sin-nya. Dari berbagai opini yang berkembang di masyarakat, konon Abdurrahman Wahid disebut-sebut sebagai Kardinal Sin-nya, dan Marcos-nya sudah tentu Soeharto.

<sup>25</sup>Lihat dalam *Jawa Pos*, 13 Agustus 1996.

Kebekuan Abdurrahman Wahid dengan penguasa (Soeharto) baru mencair ketika keduanya "*berjabat tangan*." dalam acara Musyawarah Kerja Nasional (Mukernas) Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI), 2 Nopember 1996, di PP. Zainul Hasan, Genggong, Probolinggo. Dalam acara ini untuk kali pertama semenjak Muktamar Cipasung, 1994, Abdurrahman Wahid bersalaman dengan Soeharto.<sup>26</sup>

Mengomentari pertemuannya dengan Soeharto, Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa itu merupakan bentuk "*koreksi atas koreksi*" dari sikap Soeharto selama ini. "Sebelum tahun 1980-an, gerakan Islam belum mendapat santunan, atau kalau dilihat dari sudut lain, kurang mampu memanfaatkan peluang. Memasuki tahun 1980-an, umat Islam mulai mendapat peluang, ini ditandai dengan naiknya Tri Sutrisno, seorang tentara santri, yang konon sering mengaku tidurnya di langgar (*musholla*) dari KSAD menjadi Pangab. Di sini menunjukkan bahwa orang-orang santri juga mumpuni".<sup>27</sup>

"Akan tetapi memasuki tahun 1990-an, ditandai pula oleh kecenderungan untuk mengambil pihak santri yang justru berpikir "sangat politis", dalam hal ini adalah ICMI. Mereka menginginkan adanya dominasi total atas kehidupan politik, yaitu menguasai Golkar dan PPP sebagai orsospol, lalu birokrasi dan juga ABRI. Muncullah kemudian jenderal santri yang sangat aktif dan agresif dalam memperjuangkan kepentingan Islam. Ini tentu sangat mengejutkan. Apa yang mereka inginkan tentu saja ditolak oleh yang lain. *Nah*, memperhitungkan adanya penolakan itulah, Soeharto harus melakukan koreksi lagi atas sikap yang mau "*sok dominan*" itu. Jadi dengan kata lain, Soeharto sebenarnya bermaksud untuk mencari, katakanlah, bentuk final hubungan negara

<sup>26</sup> Lebih jauh, lihat *Aula*, No. 12/Tahun XVIII/Desember 1996; *SANTRI*, No. 007/Tahun II/Desember 1996; Effendy Choery, *Gas Dur - Pak Harto: Hikmah Salaman Genggong*, (Jakarta: Berita Yudha, 1996).

<sup>27</sup> Abdurrahman Wahid, "Yang Mewakili Islam itu Siapa?", Wawancara, dalam *Aula*, Nomor 12/Tahun XVII/Desember 1996 hal. 45-46.

dengan gerakan Islam. Di sini ah Soeharto melakukan apa yang disebut "*koreksi atas koreksi*", yaitu dengan cara menunjukkan bahwa bukan hanya ICMI sebagai satu-satunya yang bisa (dianggap) mewakili Islam, tapi ormas Islam lainnya, seperti NU yang notabene ormas Islam terbesar pun bisa mewakili umat Islam".<sup>28</sup>

### "Darah Biru" Pesantren

Sikap Abdurrahman Wahid yang "*nyleneh*" dan vokal, bagi sebagian besar warga *nahdliyin* termasuk hal baru. Meski sebelumnya NU pernah mempunyai tokoh sekaliber Subhan ZE, yang juga "*nyleneh*" dan vokal. Subhan termasuk tokoh NU yang ingin mengeluarkan NU dari sikap *eksklusif*-nya, mempunyai konsep tentang *nation*, konsep Islam secara keseluruhan (*kaffah*). Subhan juga selalu menekankan tema demokrasi di NU, dan ingin melepaskan NU dari tradisi kekeluargaan.<sup>29</sup> Mahbub Djunaidi melukiskan Subhan sebagai tokoh muda yang sering bentrok dengan tokoh-tokoh tua yang menghendaki *establishment*. Ide-idenya terkadang terasa sangat "*aneh*", bahkan sama sekali asing di telinga para kyai "*sepuh*".<sup>30</sup> Sangat disayangkan, Subhan harus mengakhiri karirnya di NU dengan suatu *pemecatan*".<sup>31</sup>

Di sinilah tampak perbedaan mendasar antara Abdurrahman Wahid dan Subhan. Keduanya merupakan pribadi yang "*nyleneh*" dan vokal, namun Abdurrahman Wahid lebih bisa bertahan, dan lebih bisa diterima oleh kyai-kyai "*sepuh*". Lantas apa yang menjadikan Abdurrahman Wahid

<sup>28</sup>*Ibid.*

<sup>29</sup>Tentang Subhan ZE, lihat dalam Arief Mudatsir, "Subhan ZE: Buku Menarik yang Belum Usai", dalam *Prisma*, Nomor 10, Oktober 1983, hal. 59-72.

<sup>30</sup>Pandangan Mahbub Djunaidi, sebagaimana dikutip dalam *Ibid.*, hal 70.

<sup>31</sup>Pemecatan ini sempat mengundang protes di kalangan generasi muda NU yang simpatik pada Zubhan ZE. Belakangan diketahui bahwa pemecatan Subhan lantaran ada keterkaitan dengan gaya hidupnya yang kurang disukai oleh para "*kyai sepuh*", seperti bergaya hidup Barat, suka pergi ke disko, suka hidup berfoya-foya, dan gaya hidup lainnya yang kurang disukai para kyai sepuh, jadi lebih bersifat pribadi. Lihat dalam *Ibid.*, hal 71.

bisa bertahan di lingkaran elite NU, meskipun rintangan, baik yang bersifat horisontal maupun vertikal selalu menghadang?

Setidaknya ada tiga hal prinsip yang tampaknya perlu dilihat lebih jauh untuk bisa menjawab pertanyaan, mengapa Abdurrahman Wahid lebih mampu bertahan di lingkaran elite NU? *Pertama*, menyangkut genealogi Abdurrahman Wahid. Ditilik dari asal-usul keluarganya, Abdurrahman Wahid termasuk "darah biru" pesantren dus NU. Abdurrahman Wahid yang lahir di Denanyar, Jombang, 4 Agustus 1940, merupakan anak dari KH. Abdul Wahid Hasyim (Kyai Wahid).<sup>32</sup> Kyai Wahid sendiri merupakan anak dari *Khadratu al-Syaikh* KH. Muhammad Hasyim Asy'ari (Kyai Hasyim), pendiri Pesantren Tebuireng, Jombang.<sup>33</sup> Sementara ibunya, Nyai Hj. Siti Salekhah merupakan anak dari KH. Bisri Syamsuri (Kyai

<sup>32</sup>KH. A. Wahid Hasyim lahir di Jombang, 1 Juni 1914. Pendidikan: Pesantren Tebuireng; Pesantren Siwalan, Panji, Sidoarjo; Pesantren Lirboyo; Makkah, Saudi Arabiyah. Jabatan resmi di NU, dimulai sebagai sekretaris cabang Cukir (1937), ketua cabang Jombang (1938), Ketua Departemen Ma'arif PBNU, dan sejak 1952 sampai akhir hayatnya menjadi Ketua Umum PBNU. Sementara jabatan di luar NU, di antaranya menjabat ketua MIAI, Ketua Masyumi, perintis pendirian sekolah Hizbullah, pendiri Sekolah Tinggi Islam Jakarta, Kepala Jawatan Agama Pusat (Sumubucho), anggota termuda BPCPKI, penasihat Jenderal Soedirman, dan Menteri Agama sejak Desember 1949 hingga April 1952. Dia wafat 19 April 1953, dalam sebuah kecelakaan ketika beliau mengadakan perjalanan ke Sumedang, Jawa Barat, menghadiri rapat NU. Kala itu Gus Dur masih berumur 12 tahun. Kyai Wahid termasuk Pahlawan Nasional. Lihat berturut-turut dalam Saifullah Ma'shum, (Ed.) *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh Nahdlatul Ulama*, (Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994), hal. 309-330; Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hal. 299.

<sup>33</sup>KH. Muhammad Hasyim Asy'ari lahir pada tanggal 14 Februari 1871 di Desa Nggedang (Pen: sekarang Tambakberas), Jombang. Pendidikan, Pesantren Wonokoyo; Pesantren Langitan, Tuban; Pesantren Trenggilis, Semarang; Pesantren Siwalan, Panji, Sidoarjo; dan Makkah Saudi Arabiyah. Kyai Hasyim merupakan guru dari hampir semua Kyai di Jawa, dan sebagian luar Jawa. Kyai Hasyim juga termasuk pendiri NU, dan satu-satunya yang menyandang predikat Rais Akbar Syuri'ah PBNU (selanjutnya hanya Rais A'am Syuri'ah), pengasuh Pesantren Tebuireng, pemrakarsa Komite Hijaz, Kepala Jawatan Agama Pusat (Sumubucho). Kyai Hasyim termasuk Pahlawan Nasional. Tentang Kyai Hasyim lihat berturut-turut dalam Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, (Malang: Kalimasahada Press, 1993), hal. 51-128; Saifullah Ma'shum, (Ed.) *Menapak Jejak Mengenal Watak ... Op. Cit.*, hal. 53-71; Khoirul Fathoni, Muhammad Zen, *NU Pasca Khittah: Prospek Ukhrawah dengan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Media Widya Mandala, 1992), hal. 1-11.

Bisri).<sup>34</sup> Baik Kyai Hasyim maupun Kyai Bisri, dan sudah tentu KH. Wahab Hasbullah,<sup>35</sup> sebagai kakak ipar Kyai Bisri merupakan *founding father* NU. Dengan geneologi seperti ini, maka tidak diragukan lagi bahwa Abdurrahman Wahid telah berada pada posisi inti dalam kosmologi dan emosi komunitas NU, meminjam istilah Gaffar Karim.<sup>36</sup>

Pertalian perkawinan sesama keluarga kyai ini merupakan kultur dalam masyarakat pesantren, di mana kebanyakan para kyai mengawinkan anak-anak perempuannya dengan santri-santrinya yang pandai, terutama bila santri tersebut juga masih seorang anak atau keluarga dekat seorang kyai. Dengan cara ini, di antara para kyai saling terjalin kekerabatan yang intensif, tali-temalnya sangat kuat. Semakin masyhur kedudukan seorang kyai, semakin luas pula tali kekerabatan dengan kyai lain. Tidak terlalu berlebihan menyimpulkan bahwa

<sup>34</sup>KH. Bisri Syamsuri lahir di Pati, Jateng, 18 September 1886, wafat di Denanyar, Jombang. Pendidikannya di tempuh di Pesantren Kajen, Pati; Pesantren Kasingan, Rembang; Pesantren Bangkalan, Madura; Pesantren Tebuireng; dan Makkatul al-Mukarramah. Kyai Bisri merupakan pendiri Pesantren Mambaul Ma'rif, Denanyar, Jombang. Semasa hidupnya pernah aktif di KNIP, anggota Dewan Konstituante, anggota DPR mewakili Partai NU, untuk kemudian mewakili PPP. Kyai Bisri juga duduk sebagai ketua Majelis Syuro DPP PPP, dan pernah menjabat sebagai Rais A'am PBNU sepeninggal Kyai Wahab. Semasa menjadi anggota DPR Fraksi FPP, Kyai Bisri terkenal sebagai Kyai yang vokal. Tentang Kyai Bisri, lihat Saifullah Ma'shum, (Ed.) *Menapak Jejak Mengenal Watak ... Op. Cit.*, hal. 111-130; Humaidi Absussami, Ridwan Fakla AS, *Biografi Lima Rais A'am Nahdlatul Ulama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 59-104.

<sup>35</sup>KH. Abdul Hasbullah lahir Maret 1888, di Tambakberas, Jombang, dan meninggal 29 Desember 1971. Kyai Wahab merupakan anak KH. Hasbullah, saudara sepupu Kyai Hasyim. Pendidikannya ditempuh melalui Pesantren Langitan; Pesantren Tawang Sari, Surabaya; Pesantren Bangkalan, Madura; Pesantren Tebuireng; dan Makkatul Mukarramah. Di Makkah di antaranya pernah berguru pada ulama besar kelahiran Indonesia, yaitu KH. Machfudz Termas dan KH. Achmad Khatib Minangkabau. Kyai Wahab termasuk pendiri *Taswirul Afkar*, cikal bakal NU. Juga pendiri *Nahdlatul Wathan*, *Subanul Wathan*, dan sudah tentu pendiri NU. Termasuk juga pemrakarsa *Comitte Hijaz*. Kyai Wahab juga pernah aktif di Masyumi, duduk di DPR mewakili Partai NU, juga pernah menjadi Rais A'am Syuri'ah PBNU, menggantikan Kyai Hasyim. Selain itu juga pengasuh Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas, Jombang. Tentang Kyai Wahab, lihat Saifullah Ma'shum, (Ed.), *Ibid.*, hal. 131-145; Humaidi Absussami, Ridwan Fakla AS, *Ibid.*, hal. 23-56.

<sup>36</sup>Lihat dalam A. Gaffar Karim, *Metaformosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 1995), hal. 95.

kepemimpinan pesantren di Jawa telah menjadi hak yang "terbatas" bagi kelompok-kelompok tertentu, yaitu keluarga-keluarga kyai.<sup>37</sup>

Abdurrahman Wahid menikah dengan Siti Nuriyyah, gadis asal Tambakberas dan juga santrinya sewaktu mengajar di Pesantren Bahrul Ulum, Tambakberas, Jombang. Perkawinan Abdurrahman Wahid sendiri dilakukan melalui perkawinan wali atau perkawinan "jarak jauh", tanggal 11 Juli 1968. Sebagaimana dituturkan dalam *Horison*, di saat harus melangsungkan perkawinan, Abdurrahman Wahid masih berada di Mesir, dan untuk kembali ke Indonesia sangat tidak memungkinkan. Kyai Bisri-lah yang kemudian menjadi wakil penganten lelaki. Sementara resepsi perkawinannya baru dilangsungkan sekembalinya Abdurrahman Wahid dari Mesir, tanggal 11 September 1971.<sup>38</sup>

Dari hasil perkawinannya dengan Siti Nuriyyah, menghasilkan empat orang anak yang kebetulan kesemuanya perempuan. Mereka adalah Alisa Qotrunnada Munawwarah (Lisa), Zannuba Arifah Chafsof (Yeni), Anita Hayatunnufus, dan Inayah Wulandari.

*Kedua*, tak kalah menentukan adalah kultur pesantren. Siapa pun yang pernah "nyantri" di pesantren, akan menemukan suatu model hubungan yang unik dan terkesan "feodal", antara kyai dan santrinya. Di pesantren, santri akan merasa takut bila berhadapan dengan kyainya. Jangankan duduk dalam satu forum, berpapasan dengan kyainya saja sudah "kubur", menghindar. Santri juga sungkan bila menatap wajah kyai.

<sup>37</sup>Bila melihat lebih jauh geneologi yang dibuat Zamachsyari Dhofier, tampak jelas bahwa hampir semua pesantren besar atau kyai terkenal di Jawa terjalin kekerabatan yang kental lewat perkawinan anak-anaknya. Tentang geneologi pesantren, lihat Zamachsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), hal. 62-68. Mohammad Ishom Hadzik, cucu Kyai Hasyim juga membuat silsilah serupa bahkan lebih detail. Gus Ishom menelusuri silsilahnya dari Syaeh Maulana Ishak. Sementara Dhofier memulainya dari KH. Shaikhah, keturunan kelima dari Syaeh Maulana Ishak. Silsilah Gus Ishom lihat misalnya dalam Zaenal Aritin Thoha, M. Aman Mustofa, *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, (Jakarta: Titian Ilahi Pers, 1997), hal. 8-9.

<sup>38</sup>Lihat dalam *Horison*, Nomor 7, Tahun XXIX, 1984, hal. 23.



Dalam pandangan santri, mata wajah kyai bisa diartikan menantang. Dan itu sama halnya kurang *tawadlu*, tidak taat, dan bisa "kualat".<sup>39</sup>

Sikap santri yang seperti ini, konon sangat dipengaruhi faham Persia yang kemudian diadopsi dalam kehidupan pesantren, yaitu berupa penghormatan yang berlebihan terhadap kyai. Segala apa yang menjadi dinamika kehidupan pesantren nyaris tidak lepas dari figure kyai yang selalu dijadikan titik sentral dalam segala hal, sehingga peran kyai terasa sangat dominan,<sup>40</sup> yang hal itu juga menunjukkan kemiripannya dengan peranan para mullah di Iran hingga dewasa ini.

Nurcholish Madjid menambahkan bahwa selain memberi penghormatan kepada kyai, santri juga memberi penghormatan pada anak kyai yang biasanya diikuti dengan panggilan kehormatan untuk anak kyai, yaitu "gus".<sup>41</sup> Nurcholish Madjid menambahkan bahwa salah satu yang sangat mempengaruhi hubungan kyai-santri adalah kitab *Ta'liim-u 'l-Muta'aliim*, karangan Syaikh al-Zarnuji.<sup>42</sup> Dalam dunia pesantren, juga dikenal apa yang dikenal ilmu laduni, tahu sebelum kejadian, suatu ilmu yang hanya dimiliki ulama-ulama besar.

<sup>39</sup>Budaya *tawadlu* dan taat yang berlebihan memang mendominasi sebagian besar kehidupan pesantren, namun bila diamati lebih jauh, budaya ini sebenarnya semakin luntur. Dalam artian, ketaatan kyai tetap ada, namun tidak berlebih-lebihan sebagaimana terjadi pada masa lalu. Selain itu, pada diri kyai pun sudah terjadi banyak perubahan. Bila sebelumnya wajah feodal tampak sangat kental, sekarang sifat egaliter, kebersamaan, mulai mengedepan pada diri banyak kyai. Kondisi ini terasa pada beberapa pesantren di Jombang, Rembang, Yogyakarta, Surabaya, Malang, Jakarta, dan pesantren lainnya yang sudah menerapkan sistem pendidikan modern atau paling tidak semi modern. Tentang budaya pesantren, lihat Zubaidi Habibullah Asy'ari, *Moralitas Pendidikan Pesantren*, (Yogyakarta: LKPSM-NU DIY, 1996), hal. 31-45.

<sup>40</sup>Lihat dalam Imron Arifin, *Kepercayaan Kyai ... Op. Cit.*, hal. 31-32.

<sup>41</sup>Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1997), hal. 24.

<sup>42</sup>Dalam kitab ini dijelaskan bahwa salah satu cara menghormati guru, jangan berjalan di depannya, jangan banyak bicara di dekatnya, jangan menanyakan sesuatu ketika sedang kelelahan, dan menghormati guru berarti harus menghormati anaknya. Sebagaimana diceritakan guruku, Syaekhul Burhanuddin, pengarang buku *Hidayah* bahwa seorang ulama besar Bukhara pernah sedang duduk memberi pengajian dan dia berdiri disela-sela pengajian. Para murid bertanya akan hal yang kemudian dijawabnya, "sesungguhnya putra guruku sedang bermain bersama-sama anak yang lain di jalanan. Maka jika tampak olehku, aku berdiri sebagai penghormatan kepada guruku".

Budaya pesantren ini, sedikitnya menguntungkan Abdurrahman Wahid. Sebagaimana disebut di atas, Abdurrahman Wahid merupakan representasi “darah biru” pesantren atau Fachri Ali menyebutnya “*pusering dunyo nahdliyin*”.<sup>43</sup> Abdurrahman Wahid adalah cucu *Khadrut-u al-Syuiikh* Kyai Hasyim, di mana hampir semua kyai di Jawa dan Madura, bahkan banyak juga yang berasal dari luar Jawa pernah menjadi santrinya di Tebuireng. Dengan posisinya yang demikian, membuat Abdurrahman Wahid bergelimangan dukungan dari dunia pesantren. Bahkan karena faktor ini, beberapa kali Abdurrahman Wahid menjadi tokoh yang nyaris “tidak mempan” dari kritik. Semua kritik yang dialamatkan pada Abdurrahman Wahid nyaris mental semua, sebabnya tidak lain karena Abdurrahman Wahid adalah cucu Kyai Hasyim.

Beberapa kasus bisa memperkuat tesis ini. *Pertama*, ketika Kyai As’ad melakukan *mufarrakah*, beliau “tidak berani” mengajak kyai lainnya melakukan *mufarrakah*. Beliau malah menyatakan bahwa *mufarrakah* ini bersiat pribadi. Dalam pandangan Kyai As’ad, ibarat imam sholat, Abdurrahman Wahid telah “kentut”, sehingga batal sholatnya. Konsekwensinya, Kyai As’ad melakukan sholat sendiri, namun tetap dalam satu masjid (tetap di NU). Meski demikian, Kyai As’ad tetap menghormati Abdurrahman Wahid. “Abdurrahman Wahid itu cucu guru saya, jadi saya menghormatinya seperti saya menghormati guru saya”. Pada kesempatan lain, Kyai As’ad bahkan pernah berseloroh, “seandainya Abdurrahman Wahid mempunyai anak perempuan, saya mau melamar untuk menjadi menantunya”.<sup>44</sup>

*Kedua*, ketika muncul Kasus SDSB misalnya, yang menjadi korban justru Gaffar Rahman, Sekjend PBNU waktu itu, sekarang Ketua PP Ma’arif NU. Namun Gaffar Rahman yang alumni Pesantren Bahrul Ulum,

<sup>43</sup>Lihat dalam Fachri Ali, “Abdurrahman dan Kyai Ali Yafi’o”, dalam *Editor*, No. 25, 7 Maret 1992.

<sup>44</sup>Lihat Saul de Ornay, “Kyai As’ad: Pilih Saja yang Muda-Muda”, dalam *Suara Karya*, 21 Desember 1989.

Tambakberas, dan juga teman dekat Abdurrahman Wahid pun tidak merasa terlalu kecewa dengan pencopotan jabatannya. Kasus SDSB memang sedikit ganjil. Arifin Djunaidi, sekretarisnya kala itu, sekarang Wakil Sekjend PBNU, termasuk orang yang paling merasa bertanggungjawab, namun dia sendiri merasa bahwa pada hari ditandatanganinya surat tersebut oleh Abdurrahman Wahid, dirinya tidak masuk kantor.<sup>45</sup>

Saat mencuat kasus ini, Abdurrahman Wahid sedang berada di luar negeri. Dalam menjelaskan duduk persoalan Kasus SDSB ini, Abdurrahman Wahid mengatakan, "Kalau saya salah, salahnya bersifat *syura'* atau administratif. Kalau kelalaian itu tidak ada masalah. Jadi meluruskannya secara administratif".<sup>46</sup> Selain Gaffar Rahman, korban lainnya KH. Ali Yafi'e, Wakil Rais Syuri'ah PBNU saat itu. Kyai yang juga ahli *fiqh* ini menyatakan mengundurkan diri karena merasa Kasus SDSB tidak diselesaikan secara adil.<sup>47</sup>

*Ketiga*, peristiwa Mukhtar Cipasung. Betapa pun kuatnya intervensi penguasa dengan memanfaatkan politisi NU, seperti Cholid Mawardi, Slamet Effendy Yusuf, dan Abu Hasan, termasuk juga merebaknya praktek *money politics*, *toh* Abdurrahman Wahid masih tetap

<sup>45</sup>Lihat dalam, "Sopir NU yang Ugal-Ugalan", dalam *Medi Indonesia*, 1 Maret 1992.

<sup>46</sup>Lihat Agus dan Wahyu Maryadi, "Gus Dur dengan Berbagai Wajah", dalam *Tempo*, 16 Nopember 1991.

<sup>47</sup>Selain kasus SDSB, mundurnya Kyai Ali Yafi'e konon juga lantaran kekecewaan atas hasil Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Lampung, 1992. Dalam Munas dan Konbes ini dibicarakan tentang pengganti KH. Achmad Siddiq, yang meninggal setahun sebelumnya. Dalam acara ini akhirnya diputuskan bahwa pengganti KH. Achmad Siddiq adalah KH. Ilyas Ruchiyat, pengasuh Pesantren Cipasung, Tasikmalaya. Padahal sesuai peraturan, yang berhak menggantikan KH. Achmad Siddiq mestinya KH. Ali Yafi'e, Wakil Rais Syuri'ah PBNU. Konon tidak dipilihnya KH. Ali Yafi'e, lantaran dirinya belum dianggap sebagai kyai "betulan", apalagi untuk jabatan Rais A'am. Dalam kacamata elite NU, seorang kyai akan dipandang sebagai kyai "betulan", bila kyai bersangkutan sudah mempunyai pesantren. Ditilik dari pandangan ini, KH. Ali Yafi'e dipandang belum memenuhi syarat sebagai Rais A'am Syuri'ah PBNU, mengingat dirinya belum memangku pesantren. Elite NU menganggap bahwa KH. Ilyas Ruchiyat lebih pantas sebagai Rais A'am Syuri'ah PBNU, mengingat selain yang bersangkutan masuk kategori "*kyai sepuh*", juga menjadi pengasuh pesantren. Di sinilah unikunya NU. Banyak variabel yang digunakan untuk melihat NU.

terpilih sebagai Ketua Umum PBNU. Kemenangan Abdurrahman Wahid ini, selain menandai kemenangan massa "*akar rumput*" atas penguasa, juga semakin menguatkan bahwa *geneologi* pesantren masih sangat berpengaruh. Rival Abdurrahman Wahid, seperti Cholid Mawardi, Slamet Effendy Yusuf, dan apalagi Abu Hasan hampir tidak mempunyai *geneologi* pesantren yang berarti. Ketiganya hanya menempati posisi *pheriperal* dalam lingkaran pesantren. Mereka tumbuh di luar inti tradisi, emosi, dan sejarah tipikal *nahdliyin*. Sehingga meski didukung penguasa dan disokong dana cukup besar, mereka tidak mampu mengalahkan Abdurrahman Wahid yang saat itu "*hunya*" bermodalkan bahwa dirinya adalah cucu pendiri NU, KH. A. Hasyim Asy'ari.

Hal *ketiga* yang menyebabkan Abdurrahman Wahid selalu bisa bertahan, tentu saja karena sisi pendidikannya. Abdurrahman Wahid memulai pendidikannya di SR, Jakarta. Selanjutnya melanjutkan ke SMEP Yogyakarta, bersamaan dengan itu, Abdurrahman Wahid belajar Bahasa Arab di Pesantren Al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta, di bawah bimbingan KH. Ali Maksum, mantan Rais A'am PBNU. Meski begitu, Abdurrahman Wahid memilih untuk tidak tinggal di pesantren, melainkan justru tinggal di rumah seorang Ketua Tarjih Muhammadiyah Yogyakarta. Ketika menempuh bangku SMEP inilah, Abdurrahman Wahid mulai berpikir "*liar*". Ini misalnya dapat dilihat dari buku yang dibacanya. Di usianya yang relatif hijau, Abdurrahman Wahid dengan didukung kemahirannya dalam berbahasa Inggris,<sup>48</sup> sudah membaca buku sekelas *Das Capital* yang ditulis "*bapak sosialis*", Karl Marx, *What is to be Done* karya Vladimir Ilyich Lenin, dan *Captain's Daughter* karya Turgenev.<sup>49</sup> Lewat buku-buku inilah, tampaknya yang telah mengantarkan Abdurrahman Wahid untuk berpikir liberal dan terkadang terlalu "*ndaki*".

<sup>48</sup>Selain menguasai bahasa Inggris, Abdurrahman Wahid juga menguasai bahasa Belanda, Jerman, Perancis, dan Arab dengan segala dialektiknya.

<sup>49</sup>Lihat dalam *Tempo*, 2 Desember 1989, hal. 30.

Sebagaimana layaknya anak seorang kyai, selepas SMEP, Abdurrahman Wahid pun melewati masa-masa pendidikannya di pesantren. Di antaranya pernah menjadi santri di Pesantren Tegalrejo selama dua tahun, di bawah asuhan KH. Khudhori. Kemudian melanjutkan ke Pesantren Tambakberas selama empat tahun, di bawah bimbingan KH. Wahab Chasbullah.

Selepas dari Pesantren Bahrul Ulum, Tambakberas, atas biaya dari Departemen Agama, yang kala itu dipegang oleh KH. Saifuddin Zuhri, 1964-1966, Abdurrahman Wahid melanjutkan studinya ke Al-Azhar University, Cairo, Mesir, dengan mengambil *Departement of Higher Islamic and Arabic Studies*. Ketika Al-Azhar University dipandang tidak lagi kondusif, Abdurrahman Wahid pun memutuskan untuk berhenti di tengah jalan. Selama tiga tahun di Mesir inilah, Abdurrahman Wahid lebih banyak meluangkan waktunya untuk mengunjungi berbagai perpustakaan di Mesir, di antaranya adalah Perpustakaan Kairo, Perpustakaan Amerika Serikat, dan Perpustakaan Perancis.

Dari Mesir, Abdurrahman Wahid kemudian melanjutkan "*aventure*" ke negara Saddam Husein, Irak, tepatnya di Baghdad University. berbeda dengan di Al-Azhar, di universitas barunya ini, Abdurrahman Wahid mengambil Fakultas Sastra. Di sini Abdurrahman Wahid tampak mempunyai minat akan kajian Islam Indonesia. Atas minatnya ini, Abdurrahman Wahid dipercaya untuk meneliti asal-usul historis Islam di Indonesia. Dan mungkin juga karena kemampuan dan figurnya yang mendunia, sampai sekarang Abdurrahman Wahid dipercaya sebagai "*deewan kurator*" pada Saddam Husein University.

Merasa kurang puas dengan apa yang didapatkan dari Baghdad, Abdurrahman Wahid melanjutkan "*petualangan*" ke Eropa Barat kurang lebih selama satu tahun, yaitu setengah tahun di Belanda, empat bulan di Jerman, dan dua bulan di Perancis. Ketika di Perancis ini, Abdurrahman Wahid sempat menjadi kandidat Master (S2) di Sorbonne University,

Perancis. Akan tetapi setelah dipikir-pikir waktunya dianggap terlalu lama, Abdurrahman Wahid mangkir dan pulang ke tanah air.<sup>50</sup>

Sekembalinya ke tanah air, Abdurrahman Wahid meniti karirnya sebagai seorang *ustadz* di Pesantren Tebuireng. Selain itu, 1972-1974, menjadi dekan Fakultas Perbandingan Agama, Ushuluddin, di Universitas Hasyim Asy'ari, UNHASY, (sekarang Institut Keislaman Hasyim Asy'ari, IKAHA), dan menjadi sekretaris Pesantren Tebuireng, 1975-1979, sampai akhirnya hijrah ke Jakarta, 1979. Di Jakarta Abdurrahman Wahid mengawali karirnya di PBNU, dan mengajar di IAIN Syarif Hidayatullah, sebelum akhirnya mendirikan Pesantren Ciganjur, di Jakarta Selatan.<sup>51</sup>

Petualangan pendidikannya ini telah menjadikan Abdurrahman Wahid sebagai sosok intelektual yang berpikiran liberal, "longgar", dan moderat. Greg Borton menyebut bahwa semenjak menjadi Ketua Umum PBNU, 1984, retorika Abdurrahman Wahid tampak semakin liberal dan progresif.<sup>52</sup> Ini tergambar dari berbagai gagasannya, katakanlah seperti "pribumisasi Islam", "rukun tetangga (sosial)", dan termasuk gagasannya tentang orang non-Muslim menjadi presiden Indonesia, sebagai konsekwensi dari praktek berdemokrasi.<sup>53</sup>

Saat kemunculannya di awal 1970-an, lewat gubrakannya "pesantren sebagai subkultur",<sup>54</sup> juga banyak orang dibikin heran. Selama ini pesantren dipandang lamban dalam beradaptasi dengan dunia modern. Terhadap pandangan ini, Abdurrahman Wahid memberi pembelaan bahwa itu

<sup>50</sup>Lihat wawancara Abdurrahman Wahid, "Saya tidak Menyimpang dari Umat", dalam *TIARA*, Juni 1991.

<sup>51</sup>Lihat Nasir Yusuf, (Ed.), *NU dan Gus Dur: Bunga Rampai NU*, (Bandung: Humaniora Utama Press, 1994), hal. 34-35.

<sup>52</sup>Lebih jauh lihat Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Borton, (Ed.), *Tradisionalisme Radikal: Peninggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), hal. 162-163.

<sup>53</sup>Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, UUD 1945 memungkinkan orang non-Muslim menjadi presiden. Namun Abdurrahman Wahid juga menyadari bahwa presiden Indonesia berasal dari non-Muslim adalah sesuatu yang mustahil. Lihat *TEMPO*, 29 September 1991.

<sup>54</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1995), Cetakan V, hal. 39-60.

menandakan kesanggupan sebuah struktur untuk bertahan dan kuatnya ikatan dengan kaum *dhu'afa*. Dan ini menurut Abdurrahman Wahid masih dapat berubah, asal pendekatannya tepat, dan tentunya memperoleh legitimasi dari para kyai.<sup>55</sup> Dengan kemampuannya, Abdurrahman Wahid juga mampu bergaul dengan kyai-kyai yang terbilang "*khariqul adah*", karena mereka pada hakekatnya menatap dimensi lain dalam hidup, yang tak tampak dengan cara pandang biasa. Katakanlah seperti Gus Miek, Kyai Sonhaji, dan Mbah Liem. Abdurrahman Wahid juga mampu meneropong figure masing-masing kyai dengan segala macam typologinya. Sorotan kamera Abdurrahman Wahid berhasil menelorkan sebuah buku "*sosiologi kyai*", meminjam istilah Mohammad Shobary, dengan judul "*Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*".<sup>56</sup>

Satu hal lainnya yang tampaknya berpengaruh kuat terhadap Abdurrahman Wahid adalah pengaruh pendidikan yang diberikan orang tuanya. Kyai Wahid misalnya termasuk kyai di zamannya yang, *pertama*, memiliki jiwa toleransi yang tinggi terhadap perbedaan paham dan bersikap proporsional dalam menyikapi setiap persoalan yang dihadapi. *Kedua*, mempunyai kepedulian yang besar terhadap peningkatan kualitas hidup umat Islam. *Ketiga*, sikap kritisnya yang tak pernah padam, meskipun menyangkut umat Islam sendiri.<sup>57</sup>

Watak Kyai Hasyim ini tampaknya sangat membekas pada Abdurrahman Wahid. Dalam berbagai perilakunya, Abdurrahman Wahid tampak lebih mencerminkan perilaku bapaknya yang toleran, peduli, dan kritis terhadap sesuatu hal yang dirasa tidak berkenan dengan hati nuraninya. Sikap Kyai Wahid yang toleran juga terasa sekali di lingkungan

<sup>55</sup>Tulisan lainnya tentang pesantren, lihat dalam Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta: Dharma Bhakti, 1979). Buku ini merupakan kumpulan artikel terpilih yang pernah dimuat di KOMPAS.

<sup>56</sup>Lihat dalam Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, (Yogyakarta: LKIS, 1997).

<sup>57</sup>Lihat dalam Saifullah Maksud, *Menapak Jejak Mengenal Watak ... Op. Cit.*, hal. 310-311.

keluarga Kyai Hasyim. Katakanlah dalam soal partai politik, sangat plural sekali. Abdurrahman Wahid misalnya sebagai anak pertama termasuk orang yang membidani lahirnya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Adiknya, Aisyah Hamid Baidhawi, lahir di Tebuireng, 4 Juni 1941, lebih memilih aktif di Partai Golkar. Sementara Sholeh Salahuddin, lahir di Denanyar, 11 September 1942, aktif membantu pamannya, KH. Yusuf Hasyim di Partai Kebangkitan Umat (PKU). Adiknya yang paling bungsu, Hasyim Wahid (lim), lahir di Jakarta, 30 Oktober 1953, dengan berbagai pertimbangan, oleh Abdurrahman Wahid disarankan ikut membantu Megawati Soekarno Putri, sebagai salah satu Ketua PDI Perjuangan. Sementara dua adiknya yang lain lebih memilih tidak terlibat di partai politik, dr. Umar Wahid, lahir di Tebuireng, 30 Januari 1944, dan Chodijah (Lilik), lahir di Tebuireng, 6 Maret 1948.<sup>56</sup>

### ***Ad-Dakhil, Sang Penakluk***

Nama lengkap Abdurrahman Wahid sebenarnya adalah Abdurrahman ad-Dakhil. Namun kemudian populer dengan nama Abdurrahman Wahid. Kata yang terakhir diambil dari nama ayahnya, KH. Wahid Hasyim. *Ad-Dakhili* sendiri mengandung pengertian “sang penakluk”. Sebuah nama yang diambil dari seorang perintis dinasti Bani Umayyah yang telah menancapkan tonggak kejayaan Islam di Spanyol beabad-abad silam.<sup>57</sup> Bila melihat sepak terjang Abdurrahman Wahid sekembalinya dari pengembaraannya menuntut ilmu di Timur Tengah dan Barat sampai dengan sekarang ini, rasanya tidak keliru Kyai Wahid memberi nama Abdurrahman *ad-Dakhil*.

Abdurrahman Wahid saat ini telah menjadi sosok “penakluk”. Bukan saja karena geneologi pesantren yang dimilikinya, akan tetapi juga karena kedalaman ilmunya, sehingga mampu membaca situasi yang berkembang.

<sup>56</sup>Lihat *Aula*, Nomor 08, Tahun XVI, Agustus 1994, hal. 38-45; *Warta*, Maret 1999.

<sup>57</sup>Lihat *Aula*, Januari 1990, hal. 19.



Ibarat penari, Abdurrahman Wahid termasuk penari yang mampu mengikuti irama gendang atau ibarat pemain sepak bola, termasuk pemain yang cukup cerdas. Abdurrahman Wahid cukup pintar untuk mengelabui lawan, tahu kapan harus berpura-pura jatuh terganjal lawan, sehingga timnya mendapat keuntungan, dan dia juga tahu kapan harus melestatkan tembakan ke arah gawang lawan, sehingga menghasilkan gol-gol kemenangan.

Kecerdikan dan kepintaran Abdurrahman Wahid ini tampak dari cara bermain politiknya. Abdurrahman Wahid benar-benar menjadi *political player* yang handal. Abdurrahman Wahid telah benar-benar menjadi seorang *ud-Dakhil*. Tidak mengherankan bila berbagai penghargaan telah diperolehnya. Di antaranya pernah menerima penghargaan sebagai *Man of The Year 1990'* oleh almarhum Majalah EDITOR. Hal yang sama diberikan Harian SURYA, Surabaya, yang memberi penghargaan sebagai *Tokoh Terpopuler*. Pada tanggal 31 Agustus 1993, Abdurrahman Wahid memperoleh penghargaan *Magsaysay* dari Philipina, lantaran dinilai telah berhasil memainkan peran penting sebagai intregator bangsa, membangkitkan semangat kerukunan antarumat beragama, dan mempunyai komitmen yang tinggi terhadap demokrasi. Saat ini Abdurrahman Wahid juga duduk sebagai salah seorang Presiden pada Konferensi Dunia untuk Agama dan Perdamaian, *World Council for Religion and Peace (WCRP)*, menjadi anggota Dewan Pembina *Institute Simon Perez*,<sup>60</sup> dan juga menjadi penasehat pada *International Dialogue Foundation on Perspective Studies of Syariah and Secular Law*, di Den Haag, Belanda.<sup>61</sup> Oleh Majalah Asiaweek, Abdurrahman Wahid juga dinobatkan

<sup>60</sup>Lihat dalam "Bergabung Institut Simon Peres untuk Ukhuwah Islamiyah", dalam *Aula*, Nomor 04/Tahun XIX/ April 1997, hal. 78-85.

<sup>61</sup>Lihat berturut-turut, Greg Barton, *Liberalisme: Dasar-dasar ... Op. Cit.*, hal. 166; Effendi Choirie, (Peny.), *Gus Dur - Pak Harto ... Op. Cit.*, hal. 5;

sebagai "50 Tokoh Berpengaruh Asia", masing-masing pada urutan 24 (1996), 20 (1997), dan 23 (1999).<sup>62</sup>

Predikat sebagai *political player* sebagaimana disebut di atas tentu tidak semuanya sependapat. Mengingat di masyarakat memang ada dikotomi dalam melihat sosok Abdurrahman Wahid. Ada yang memandang dengan decak kagum, sebaliknya ada yang memandang dengan sinisme. Bahkan terkadang lebih dari itu, Abdurrahman Wahid tidak jarang dinilainya sebagai inkonsisten, sekedar tampil beda, *munafik*, agen zionis, anggota Partai Ba'ats (Irak), dan sebutan minor lainnya. Dikotomi penilaian ini tidak ada yang salah selama hal itu tetap dalam kerangka yang kritis dan proporsional, dengan selalu berusaha untuk mengedepankan obyektifitas.

Dianalogkan sebuah gunung, maka pendakian terhadapnya Abdurrahman Wahid dengan segala manuver dan kontroversinya selama ini disarankan untuk ditempuh melalui banyak jalur.<sup>63</sup> Katakanlah seperti mengamati biografi dan karya tulisnya. Namun ada yang mendaki dengan memahami terlebih dulu sejarah dan kultur politik santri, fleksibilitas kyai, posisi pesantren dalam konteks sosial, budaya, hubungan kyai-santri, dan juga tak kalah pentingnya, kultur politik sunni.

Saran ini tentu saja tidak berlebihan, mengingat tanpa meyakini pendakian dari berbagai jalur, yang akan terjadi adalah bias penglihatan. Apalagi kalau referensi yang digunakan hanya sebatas dari "surut kubur", dan dalam kurun tertentu yang relatif singkat. Pendakian ini tampak sekali dilakukan oleh sebagian orang dalam melihat Abdurrahman Wahid pasca lengser-nya Soeharto. Mereka menilai sikap dan pernyataan-pernyataan politik Abdurrahman Wahid dengan kebingungan. *Pertama*, bingung betulan, mereka benar-benar tidak memahami apa yang dilakukan

<sup>62</sup>I ibat *Kompas*, 24 Mei 1999

<sup>63</sup>Saran ini ditawarkan Hairus Salim HS., Nurudin Amin, "Gus Dur, Politik, dan "Khittah yang Terancam", dalam *Basis*, Nomor 05-06, Tahun ke-46, Mei-Juni 1997, hal. 41-48.

Abdurrahman Wahid. Kelompok ini relatif mudah dipahami. Mereka akan *mafhum* bila dikasih penjelasan atau *tabayyun*. Kedua, bingung lantaran mereka mengetahui apa yang sebenarnya dilakukan Abdurrahman Wahid, mereka khawatir terhadap langkah-langkah yang dilakukannya akan merugikan dirinya.

Kelompok pertama dan terlebih kelompok kedua, terkadang dalam melihat sosok Abdurrahman Wahid tidak secara utuh, sehingga terkadang kesimpulan yang ada dibenak mereka adalah bahwa Abdurrahman Wahid merupakan sosok yang inkonsisten, pernyataannya tidak bisa dipegang. Mereka terkadang lupa membedakan atau bahkan mengesampingkan antara "*perilaku politik*" dan "*pemikiran politik*", sehingga yang terjadi adalah kekaburan dalam melihat Abdurrahman Wahid.

Ketika melontarkan berbagai pernyataan dan sikap politiknya seputar Kasus Santet Banyuwangi, Kasus Kupang, Kasus Ambon, termasuk juga kedatangannya sowan ke rumah Soeharto, penyebutan beberapa inisial nama yang disinyalir Abdurrahman Wahid sebagai dalang kerusuhan, "*pembelaan*"-nya terhadap Kasus Kaset Theo Syafe'i, "*kebencian*" Abdurrahman Wahid terhadap Habibie dan ICMI di satu sisi, dan membelanya di kala keabsahannya sebagai presiden banyak digugat masyarakat di sisi yang lain, keterlibatannya dalam Pertemuan Ciganjur, termasuk pertemuan di Wisma Yani, Pertemuan Paso (kediaman Alwi Shihab), pertemuannya dengan Habibie, pandangannya tentang perlunya pemberian hukuman terhadap Soeharto berdasarkan atas hukum agama (*fiqh*), mestinya Abdurrahman Wahid dilihat dalam kapasitasnya sebagai Ketua Umum PBNU, sebuah organisasi sosial-politik dengan sejumlah kepentingan. Abdurrahman Wahid dalam konteks ini hanyalah sekedar "*juru bicara*" PBNU, yang selama kepemimpinan Orde Baru perannya selalu dimarginalkan. Dengan pernyataan dan sikap politiknya ini, Abdurrahman Wahid mungkin ingin mengatakan bahwa NU adalah ormas terbesar dan mempunyai potensi untuk "*bermain*" dan mewarnai

Indonesia di masa mendatang. Selain itu, hal yang lebih penting, sikap Abdurrahman Wahid juga semestinya dilihat dari kerangka kemarusiaan (*basyariyan*). Abdurrahman Wahid selama ini dikenal sebagai sosok humanis, yang selalu berpikiran terbuka (*inklusif*), toleran terhadap pluralitas masyarakat, terlebih dalam hal agama, selalu berusaha untuk mengambil jalan tengah (*tawusuth*), mengedepankan kepentingan bangsa, dan berjalan di atas rel konstitusional.

Abdurrahman Wahid pernah "*membenci*" Habibie dengan ICMI-nya, mengingat dalam pandangannya, Habibie lewat ICMI-nya, berusaha untuk membawa umat Islam pada sikap dan pemikiran yang eksklusif dan cenderung sektarian serta primordial. Sikap ini menurut Abdurrahman Wahid akan berbahaya bagi integrasi nasional yang telah dibangun selama ini. Sebaliknya, Abdurrahman Wahid sempat "*membela*" Habibie, ketika legalitasnya sebagai presiden diragukan oleh sebagian besar masyarakat. Pembelaan Abdurrahman Wahid ini lebih berdasarkan pada konstitusi yang berlaku, bukan pada kepentingan-kepentingan politik sesaat. Bagi Abdurrahman Wahid, naiknya Habibie secara konstitusi sah (*legitimate*), meskipun ia tidak mendapatkan legitimasi dari masyarakat.

Sebaliknya, kedekatan dan dukungannya atas percalonan Megawati sebagai presiden, termasuk yang agak "*nyleneh*", kesedian dirinya untuk dicalonkan sebagai presiden oleh "*Poros Tengah*" atau paling tidak Amien Rais, sebagai penggagasnya, mestinya Abdurrahman Wahid dilihat sebagai "*political player*" yang ulung. Meskipun begitu, Abdurrahman Wahid tetap berusaha untuk selalu mengambil "*jalan tengah*", sebagaimana sudah menjadi karakteristik pemikiran politik Abdurrahman Wahid.

Lepas dari segala sikap kontroversi, ke-*nyleneh*-an dan kevakalannya, dengan selalu mengedepankan watak inklusifisme, dan komitmennya dalam upaya menciptakan budaya yang demokratis, apa yang dilakukan Abdurrahman Wahid selama ini tampaknya mulai menelorkan hasil. Pada tingkatan internal warga *nahdliyin* misalnya,

sekarang sudah tumbuh budaya keterbukaan (*inklusif*), budaya untuk saling menghargai, dan toleran (*tasamuh*) terhadap perbedaan pendapat, perbedaan agama, yang memang menjadi ciri khas dari sikap kemasyarakatan NU.<sup>64</sup> Di kalangan generasi muda NU, tumbuh *discourse-discourse* pemikiran.<sup>65</sup> Hebatnya lagi dalam kajiannya, mereka tidak saja merujuk pada karya-karya Abul A'la Maududi, Muhammad Qutub, Yusuf Qardlawi, Hasan al-Banna, tapi juga merujuk karya-karya Ahmed an-Naim, Mahmud Mohammad Thaha, Hasan Hanafi, Mohammed Arkoun, Ali Abd al-Raziq, dan pemikir "*Islam liberal*" lainnya.

Sementara di luar komunitas NU, perubahan yang paling terasa adalah tumbuhnya budaya untuk menghargai kelompok atau komunitas lain, termasuk kelompok minoritas, baik etnis, maupun agama. Perubahan ini sangat terasa pada tataran toleransi antar umat beragama. Toleransi antar umat beragama yang sebelumnya terkesan berbau formalistik, sekarang sudah mulai mengarah pada komitmen toleransi yang sesungguhnya. Ini misalnya ditandai dengan adanya pertemuan-pertemuan yang bersifat informal di antara pemimpin umat beragama.

<sup>64</sup>Selain *pertama*, sikap *tasamuh*, ciri khas sikap kemasyarakatan NU lainnya adalah *kedua*, sikap *tawasuth* dan *'itidal*, sikap tengah yang berintukan pada prinsip hidup yang menjunjung tinggi keadilan berlaku adil dan lurus di tengah-tengah kehidupan bersama, dan berusaha untuk menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat ekstrim, *tatharruf*. *Ketiga*, sikap *tawazun*, seimbang dalam berkhidmat, baik kepada Allah, sesama manusia, maupun lingkungan. Atas dasar ini, maka di lingkungan NU dikenal istilah *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan Islam), *ukhuwwah basyariyah* (persaudaraan atas dasar kemanusiaan), *ukhuwwah wathaniyah* (persaudaraan dalam lingkup negara). Dan *keempat*, sikap *amar makruf nahi munkar*, sikap untuk mendorong berbuat baik dan mencegah berbuat kerusakan. Lihat PBNU, *Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*. (Bandung: Risalah, 1985), hal. 118-119.

<sup>65</sup>Sekedar menyebut nama, ada Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), Yogyakarta, yang didirikan oleh generasi muda NU. Lembaga ini aktif melakukan kajian-kajian keislaman dan produktif dalam menerbitkan buku-buku bermutu. Di Surabaya ada Lembaga Studi Islam dan Demokrasi (eLSAD). Lewat kerjasamanya dengan Asia Foundation, lembaga ini sekarang sudah memiliki Jurnal Ilmiah yang bernama GERBANG. Di Jakarta ada Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) yang kelahirannya juga dibidari oleh Abdurrahman Wahid. P3M sekarang dikomandoi intelektual muda NU yang cukup kritis, baik terhadap NU maupun pesantren, Masdar Farid Mas'udi. Belum lagi keterlibatan yang sifatnya perseorangan, seperti Ulil Abshar-Abdalla di Institut Studi Arus Informasi (ISAI), dan Ahmad Suaedy di Institut Dialog Antar Iman/Interfidei.

Sekarang ini seorang pastor atau uskup bertandang ke rumah tokoh-tokoh Islam sudah menjadi hal biasa. Ini kontras sekali dengan kondisi 1970-an, di mana hal yang sama terkesan "*ditabukan*", bahkan dalam beberapa hal "*diharamkan*". Menariknya budaya silaturahmi ini tampak mulai ditiru tokoh-tokoh Muslim maupun non-Muslim lainnya.

Dalam konteks keindonesiaan yang pluralistik, terlebih dalam hal agama, kondisi ini tentu sangat menggembirakan. Perubahan semua ini, tanpa bermaksud menafikan tokoh-tokoh Islam lainnya, rasanya sepakat lantaran sikap Abdurrahman Wahid yang lebih mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan (*basuyariyah*), ketimbang nilai-nilai keagamaan *an-sich*, dalam berinteraksi dengan umat agama lain. Inilah sebenarnya nilai tambah Abdurrahman Wahid. Karenanya tidak berlebihan kalau gelar *ad-Dakhil* layak disandang *Khadrat-u al-Syaikh* Abdurrahman Wahid.

### Biografi Amien Rais

"Saya pikir, bila kepemimpinan nasional yang sekarang ini masih harus diperpanjang pada 1998 sampai 2003, tanpa ada suksesi, tiga masalah besar itu," (mungkin) tidak akan bergeming, dan kemungkinan justru menjadi semakin besar dan kompleks. Dengan demikian, suksesi atau pergantian kepemimpinan nasional 1998, menurut pendapat saya adalah sebuah keniscayaan atau sebuah keharusan". "Proses suksesi adalah proses *sunatullah*, proses yang serasi dengan hukum alam, sejalan dengan rasionalitas, dan seiring dengan realitas".<sup>67</sup>

"Sejak kapan konstitusi kita mempersilahkan pihak asing untuk mengeruk kekayaan bangsa dengan menyisakan sepersepuluh hasil buat kita sendiri? Di pasal dan ayat mana kita diamanati konstitusi untuk

<sup>67</sup>Tiga masalah besar yang dimaksud, masalah kemiskinan dan pengangguran, tetap merajalelanya korupsi, dan demokrasi yang masih jauh dari apa yang diharapkan.

<sup>68</sup>Amien Rais, "Suksesi 1998: Suatu Keharusan", *Makalah*, yang disampaikan pada Seminar dengan tema "Hak Asasi Manusia, Demokratisasi, dan Sukses di Indonesia", oleh Civita: Akademika, Universitas Brawijaya, Malang, 1 Februari 1994

berbuat seperti itu. Mau dibawa ke mana Indonesia yang kita cintai bersama?".<sup>68</sup> "Berani! Terima kasih, seorang teman telah mengingatkan saya. Saya tarik ucapan berani tadi. Namun, *Insyaa Allahu*: saya berani, karena kita mempunyai cita-cita bersama".<sup>69</sup>

### **Cermin Cendekiawan Rasionalis, Tegas, Dan Lugas Tutur Bahasanya**

Kutipan di atas setidaknya bisa menggambarkan bagaimana sosok Amien Rais. Seperti halnya Abdurrahman Wahid, Amien Rais termasuk sosok intelektual Muslim yang "*nyleneh*", dan vokal. Sikap seperti ini mulai terasa ketika Amien Rais melontarkan ide suksesi kepemimpinan nasional dalam sidang Tanwir Muhammadiyah, 1993, di Surabaya. Sebelum Tanwir Surabaya, Amien Rais lebih dikenal sebagai dosen pada Jurusan Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gajah Mada, pengamat politik internasional dengan spesialisasi masalah Timur Tengah dan Eropa Timur, dan juga sebagai pengurus PP. Muhammadiyah (Ketua Bidang Hikmah). Namun selepas menggulirkan isu suksesi, Amien Rais mendapat predikat tambahan sebagai "*vokalis*", tentu lagunya yang berjudul "*suksesi*". Lewat lagu "*suksesi*" ini bukan saja warga Muhammadiyah, tapi juga beberapa kalangan elite politik, terlebih orang nomor satu, Soeharto, merasa dibikin "*gerah*".

Seperti diketahui, gagasan suksesi dilontarkan Amien Rais ketika tampil sebagai pembicara pada sidang Tanwir Muhammadiyah, 1993, Surabaya. Sebagai pembicara, saat itu Amien Rais mengingatkan kepada umat Islam, khususnya Muhammadiyah untuk berpikir masalah suksesi

<sup>68</sup>Amien Rais, "Inkonstitusional", dalam *Resonansi Republik*, 9 Januari 1997.

<sup>69</sup>Pernyataan "berani" dicalonkan sebagai presiden ini disampaikan Amien Rais dalam Seminar masalah kepemimpinan nasional yang diprakarsai oleh Pusat Informasi dan Pendidikan Hak Asasi Manusia (PIP-HAM), bertempat di Gedung YLBHI, 25 September 1997. Selain Amien Rais, tampil sebagai pembicara Usep Ramuwihardja dan Deliar Noer. Hadir dalam seminar ini tokoh-tokoh vokal, seperti H.M. Sanusi, H.J. Princen, Permadi, Ali Sadikin, R.A. Berar Fathia, Soebadio Sastrisatomo, dan lainnya.

kepemimpinan nasional 1998.<sup>70</sup> Pembicaraan suksesi ini kemudian disetujui oleh sidang Komisi Umum yang kebetulan diketuai Amien Rais sendiri, sebagai salah satu keputusan Tanwir. Namun ketika dibawah pada sidang pleno berikutnya, keputusan sidang Komisi Umum yang menyangkut masalah suksesi dimentahkan kembali.<sup>71</sup>

Adalah Lukman Harun yang secara tegas menolak suksesi menjadi keputusan Tanwir. "Bapak pimpinan sidang, bisakah saya bicara sebagai undangan? Saya sangat tidak setuju jika soal suksesi dimasukkan sebagai keputusan Tanwir. Kita terlalu dini membicarakan hal itu. Ini demi kepentingan dakwah Muhammadiyah di masa mendatang".<sup>72</sup> Selain Lukman Harun, beberapa peserta sidang tidak setuju suksesi masuk dalam keputusan Tanwir.

Akhirnya dengan kearifan Prof. KH. M. Azhar Basyir, MA., Ketua PP. Muhammadiyah dan juga pimpinan sidang pleno me-*mauquf*-kan pembahasan masalah suksesi kepemimpinan nasional. "Memang kalau kita sekarang sudah membicarakan masalah suksesi, rasanya kok *nyurung-nyurung* (mendorong-dorong) yang masih berkuasa sekarang ini. Hal itu menjadikan perasaan kita *kok* tidak enak. Jadi rasa yang kita tonjolkan, dan tidak semata-mata rasio".<sup>73</sup>

Dien Syamsuddin sendiri menanggapi secara dingin gagasan suksesi yang dilontarkan Amien Rais. Dosen Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah ini menyebut gagasan suksesi tidak lebih dari seruan *'adzan*, dan Amien Rais hanyalah tukang *'adzan (mu'adzin)*.<sup>74</sup> Mantan Ketua Umum PP. Pemuda Muhammadiyah ini menambahkan bahwa menjadi *mu'adzin* berarti, *pertama*, tidak akan pernah menjadi *imam*. *Kedua*, umat belum tentu

<sup>70</sup>Lihat dalam *Jawa Pos*, 13 Desember 1993.

<sup>71</sup>Lihat dalam *Jawa Pos*, 14 Desember 1993.

<sup>72</sup>Lihat dalam *Ibid*.

<sup>73</sup>Lihat dalam *ibid*.

<sup>74</sup>Pernyataan Dien Syamsuddin dikutip Hajriyanto Thohari, "Amien Rais, Mu'adzin yang Menjadi Imam", dalam *Republika*, 27 Mei 1998. Lihat juga Hajriyanto Y. Thohari, "Ia Bukan Lagi Mu'adzin", dalam *Panji Masyarakat*, No. 27, Tahun I, 20 Oktober 1997.



meresponnya. Tugas seorang *mu'adzin* hanya menyeru dan berseru, "*hayya'ala demokrasi, hayya'ala suksesti*".<sup>75</sup> Predikat *mu'adin* ini sendiri diakui Amien Rais. Ia misalnya menulis;

"Saya memang seorang *mu'adzin*. Saya *'adzan* itu berarti tugas. Jadi tugas sudah saya tunaikan. Kemudian tugas para negarawan, politikus, intelektual, ulama, tokoh partai, dan LSM adalah memperhatikan *'adzan* saya, untuk bagaimana membuat langkah-langkah yang lebih teduh dan realistis menggarap isu-isu besar itu".<sup>76</sup>

Meskipun sempat digagalkan dalam sidang Tanwir, namun karena gagasan suksesti sudah terlanjur dilontarkan, sudah tentu sangat sulit bendung. Apalagi Amien Rais sendiri tampak bukannya kecewa, tapi sebaliknya, di manapun ia diundang untuk berbicara, maka yang selalu menjadi topik pembicaraannya tidak lain adalah, "*Suksesti 1998: Suatu Keharusan*". Amien Rais tidak lagi memperdulikan bahwa gagasannya telah menimbulkan pro dan kontra di masyarakat.

Kevokalan Amien Rais semakin nyaring ketika dia "*harus*" melontarkan pernyataannya seputar Kasus Busang dalam sebuah tulisannya yang berjudul "*Inkonstitusional*".<sup>77</sup> Dalam tulisannya ini, Amin Rais tampak benar-benar meluapkan kemarahan dan kekecewaan terhadap kebijakan pemerintah, terlebih dalam soal pertambangan. Amin Rais sangat menyesalkan, kenapa pemerintah begitu "*lodoh*" menyerahkan ladang emas Busang hanya kepada dua perusahaan asing asal Kanada, Barrick dan Bre-X. Ironisnya kedua perusahaan ini menguasai sahamnya sebanyak 90 persen, sementara pemerintah cukup hanya dengan memiliki 10 persen sahamnya.

<sup>75</sup>Lihat dalam *Ibid.*

<sup>76</sup>M. Amien Rais, *Membumikan Politik Adiluhung: Membumikan Tauhid Sosial, Mengakkan Amar Makruf Nahi Munkar*. (Bandung: Laman, 1998), hal. 220.

<sup>77</sup>"*Inkonstitusional*", satu kata yang sering diucapkan elite politik, terlebih Soeharto, dalam "*menggebuk*" lawan-lawan politiknya yang dianggap tidak sejalan dengan garis penguasa atau melanggar konstitusi. Sekarang giliran elite politik dan Soeharto yang terkena "*gebuk*" sebagai inkonstitusional, bahkan anti-konstitusi, karena menyalahgunakan dan mengkhianati konstitusi, UUD 1955.

“(Tidak) bisakah kita mengambil pelajaran dari PT Freeport Indonesia di Irian Jaya? Perusahaan tambang Amerika ini sejak tahun 1973 telah menambang emas, perak, dan tembaga di Irian Jaya. Sekarang ini setiap hari secara *hurufiah*, 125.000 ton biji tambang diruntuhkan dari pegunungan Jaya Wijaya. Dari jumlah itu diperoleh konsentrat sekitar 6.000 ton. Setiap ton konsentrat mengandung 300 kg tembaga, 60 gram perak, dan 30 gram emas”.<sup>78</sup>

Pernyataan Amin Rais ini mendapat pemberitaan begitu luas dari media massa. Gaungnya pun lebih dahsyat. Sebelumnya, beberapa ahli ekonomi sudah banyak menyoroti keganjilan atas kebijakan pemerintah dalam soal pertambangan, seperti Didik J. Rachbini, Kwik Kian Gie, Mochtar Pabotinggi, dan Rizal Ramli, namun gaungnya tidak sedahsyat Amin Rais dan pemerintah pun tampaknya acuh, tidak menanggapi. Giliran Amin Rais yang bicara, pemerintah dibikin tidak berkutik. “Barangkali karena “*corong*” saya yang paling keras. Selain sebagai ketua PP. Muhammadiyah, saya juga menjabat Ketua Dewan Pakar ICMI.”<sup>79</sup> Selain itu, isu yang dibidiknya, tepat mengenai jantung masalah utama dan paling dirasakan oleh mayoritas rakyat Indonesia, yaitu keadilan sosial.<sup>80</sup>

Imbasnya juga begitu besar ketimbang misalnya, gagasan Amin Rais tentang suksesi kepemimpinan nasional. Ketika Amin Rais menggulirkan gagasan suksesi, diakui banyak elite politik yang kena tohak. Namun karena “*nada suara*”-nya dipandang tidak terlalu keras, elite politik masih memberi semacam ampunan atas “*dosa politik*” yang diperbuat Amin Rais. Amin Rais misalnya masih “*dipercaya*”<sup>81</sup> memimpin Muhammadiyah, lewat

<sup>78</sup> Dalam kurung dari penulis, lihat Amin Rais, “*Inkonstitusional*”...*Op.Cit.*

<sup>79</sup> Lihat wawancara Amin Rais, “*Semoga Mereka Lega dan Bisa Bersiul-Siul Lagi*”, dalam *Media Indonesia*, 2 Maret 1997.

<sup>80</sup> Lihat dalam Hamid Basyaib, Ibrahim Ali Fauzi, *Ada Ulang Dibalik Busang: Dokumentasi Pers Kasus Amien Rais*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. ix.

<sup>81</sup> Sekedar untuk menggambarkan bahwa dalam budaya politik Indonesia era Orde baru, untuk menjadi seorang ketua umum ormas atau parpol diperlukan adanya semacam “*restu*” dari pemerintah. Restu inilah yang terkadang memuluskan sang calon menjadi orang nomor satu di sebuah organisasi. Sebaliknya, tanpa restu, rasanya sulit untuk dengan mudah menggapai kursi ketua umum. Hampir semua perhelatan akbar semacam Muktamar, Kongres, dan Munas selalu saja mendapat intervensi pemerintah. Bentuknya bisa berupa “*paket kepemimpinan*”.

Muktamar Aceh, 1995. Naiknya Amin Rais sebagai orang nomor satu Muhammadiyah bahkan nyaris tanpa saingan berarti. Semua peserta hampir 100 persen mendukung Amin Rais. Padahal sebelumnya banyak yang memprediksi bahwa karena gagasannya tentang suksesi, Amin Rais akan “(di)habis(i)” pada Muktamar Aceh. Dan ini diakui oleh Amin Rais sendiri. “Ketika saya melontarkan isu suksesi, banyak teman yang mengatakan, saya membawa kartu mati. Mereka katakan, saya pasti habis pada muktamar Muhammadiyah di Banda Aceh, 1995. Ternyata di luar dugaan, saya malah dipilih oleh 97,5 persen dari peserta Muktamar”.<sup>62</sup>

Lebih menggembirakan lagi, setidaknya bagi keluarga besar Muhammadiyah di tingkat “*urus buwah*”, pada saat membuka Muktamar Muhammadiyah Aceh, Soeharto mengatakan bahwa dirinya adalah “*kuder Muhammadiyah*”. Ada yang menafsirkan bahwa pengakuan ini merupakan bentuk keseimbangan kekuatan (*balance of power*) yang memang selalu dibuat Soeharto. Bila melihat kondisi politik seperti itu, penafsiran ini, rasanya cukup beralasan. Seperti diketahui bahwa pelaksanaan Muktamar Muhammadiyah Aceh waktunya hanya selang beberapa minggu selepas berlangsungnya Muktamar NU Cipasung, Desember 1994. Pada Muktamar NU ini, penguasa benar-benar “*mengerjai*” Abdurrahman Wahid. Penguasa berusaha mengganjal pencalonan kembali Abdurrahman Wahid sebagai Ketua Umum PBNU dengan memanfaatkan sayap politisi NU. Namun karena kuatnya dukungan terhadap Abdurrahman Wahid, intervensi penguasa mengalami kegagalan. Atas kegagalan ini pemerintah merasa perlu menciptakan *balance of power*, dengan cara merangkul Muhammadiyah. Caranya, dengan tidak mengintervensi pelaksanaan Muktamar Muhammadiyah.

Kembali ke soal “*inkonstitusional*”, lewat tulisan ini, Frepport, sebagai salah satu pihak yang kena *tohak* misalnya, bila tahun 1996 hanya

<sup>62</sup>Lihat dalam M. Amien Rais, *Membumikan Politik Adiluhung: Membumikan Tauhid Sosial, Menegakkan Amar makruf Nahi Munkar*, (Bandung: Zaman, 1998), hal. 218-219

menempati urutan 52 sebagai pembayar pajak terbesar, tahun 1997, berhasil menempati urutan pertama. Pada tahun 1997, Kreport juga mulai mengucurkan dana satu persen dari keuntungannya untuk tujuh suku Irian Jaya di sekitar Timika. Bahkan yang menggembirakan, tahun 1998, dana ini akan ditingkatkan dari 15 juta dollar AS menjadi 20 juta dolar AS per tahun.<sup>83</sup>

Amin Rais sendiri harus menuai hasil dari pernyataannya. Amin Rais dipaksa "*mengundurkan-diri*" dari jabatannya sebagai Ketua Dewan Pakar ICMI. Meski Amin Rais sudah menjelaskan bahwa "*pengunduran-diri*"-nya lantaran kesibukannya, baik sebagai dosen UGM, Ketua PP. Muhammadiyah, dan Ketua Dewan Pakar ICMI, namun orang awam pun tampaknya sulit mempercayai begitu saja, mengingat "*pengunduran-diri*"-nya begitu mendadak, tepatnya setelah menulis "*inkonstitusional*". Kalau hanya kesibukan, kenapa tidak mengundurkan-diri jauh-jauh hari?

Sebagai hal yang wajar, "*inkonstitusional*" ini juga mengundang pro dan kontra. Di kalangan Internal Muhammadiyah misalnya, meskipun sebagian besar menyokong tindakan Amin Rais, namun ada juga kelompok-kelompok yang sepertinya kurang berkenan dengan pernyataan-pernyataan Amin Rais yang kelewat vokal. Bahkan konon ada rumor tentang penggulingan terhadap diri Amin Rais yang dimotori "*kelompok Jakarta*".<sup>84</sup> Lukman Harun, Dien Syamsuddin, dan dalam

<sup>83</sup>Lihat dalam M. Amien Rais, *Membunikan Politik Adiluhung: Membunikan Tauhid Sosial. Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, (Bandung: Zaman, 1998), hal. 218-219.

<sup>84</sup>Penyebutan "*kelompok Jakarta*" tampak lebih banyak dipengaruhi oleh pemberitaan di media massa, dengan cara mendikotomikan latar belakang tokoh-tokoh Muhammadiyah yang berasal dari Jakarta dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah yang berasal dari Yogyakarta, yang kemudian populer dengan sebutan "*kelompok Yogyakarta*", yang di dalamnya termasuk Amien Rais, Munir Mulkan, Syaifi Ma'arif, Asmuni Abdurrahman, dan tokoh Muhammadiyah lainnya yang berasal dari Yogyakarta. Sementara "*kelompok Jakarta*" di antaranya Lukman Harun, Dien Syamsuddin. Ini sama persis dengan yang terjadi di NU. Ketika pecah konflik di NU, menjelang Mukhtamar Situbondo, muncul sebutan yang kemudian populer hingga sekarang ini, yaitu "*kelompok Cipete*" (kediaman KH. Idham Chalid), yang identik dengan KH. Idham Chalid, KH. Ali Yafie, Chalid Mawardi, dan tokoh-tokoh NU lainnya yang pro KH. Idham Khalid. Kelompok lain adalah "*kelompok Situbondo*", yang identik dengan KH. As'ad Syamsul Arifin, KH. Ali Maktum, KH. Munatsir Ali, dan "*kyai sepih*" lainnya.

beberapa hal Hajroyanto Y. Tho'hari, dicurigai sebagai orang-orang yang berusaha untuk menggulingkan Amin Rais.<sup>85</sup>

Amin Rais sendiri menganggap bahwa pernyataan-pernyataannya yang lugas dan tegas (Amin Rais tidak mau disebut keras) hanyalah menjalankan misi organisasinya, yaitu *amar ma'ruf nahi munkur*. "Bahwa kemudian lontaran saya ini menimbulkan pro dan kontra di masyarakat itu sudah resiko".<sup>86</sup> Amin Rais menambahkan, "Saya mengungkapkan masalah ini secara tulus, tanpa ada niat sedikit pun untuk mempolitisasi. Selain itu, Insya Allah, saya tidak mempunyai beban karena saya tidak korup dan saya juga tidak terkena "pencemaran".<sup>87</sup>

Sikapnya yang lugas dan tegas ini juga tergambar dari pernyataannya. "Insya Allah berani! untuk dicalonkan menjadi presiden". Memang banyak pihak yang menilai bahwa pernyataan Amin Rais ini sekedar *guyon* atau *dagehun*. Fachry Ali misalnya berpandangan, apa yang dikatakan Amien Rais itu hanya *guyon*, karena sesungguhnya ia tahu bahwa itu tidak mungkin terjadi.<sup>88</sup> Senada dengan Fachry Ali, Soetrisno Muchdam, mengatakan bahwa kesediaan Amien Rais untuk didaulat sebagai calon presiden tidak lebih dari *guyon* politik. Lebih jauh, Wakil Ketua PP. Muhammadiyah, bahkan menduga bahwa pendaulatan Amien Rais mempunyai maksud terselubung untuk menjatuhkan Amien Rais dari Muhammadiyah. Menurut Soetrisno, Muhammadiyah tetap berpegang

<sup>85</sup>Kecurigaan ini rasanya tidak berlebihan bila mendengar komentar-komentar dari "kelompok Jakarta". Lukman Harun misalnya berpandangan bahwa Amien Rais terkadang terlalu vokal, dan kurang bijaksana. Tidak bisa memilah mana yang harus disiarkan di koran dan mana yang tidak. Sebagai Ketua PP. Muhammadiyah, dia seharusnya berhati-hati. Sebab Muhammadiyah bukan LSM, tapi organisasi dakwah Islam. Sebagai organisasi dakwah, Muhammadiyah harus memperbanyak teman, dan mengurangi lawan. Lihat wawancara Lukman Harun, "Amien Rais Kurang Bijaksana", dalam *Ummat*, Nomor 19, Tahun II, 17 Maret 1997. Lihat juga pernyataan Lukman Harun, "Muhammadiyah Bukan Kendaraan Politik", dalam *Jawa Pos*, 27 Februari 1997. Tentang upaya penggulingan terhadap Amien Rais, lihat dalam *Jawa Pos*, 16 Maret 1997.

<sup>86</sup>Lihat wawancara Amien Rais, "Saya tak Berminat Mempolitisasi", dalam *Ummat*, Nomor 16, Tahun II, 3 Februari 1997.

<sup>87</sup>Lihat *Ibid.*

<sup>88</sup>Pandangan Fachri Ali, lihat dalam *Attil*, 1-7 Oktober 1997.

pada asas konstitusional, yaitu menghormati prosedur baku yang sudah ditentukan mekanisme demokrasi Pancasila dan UUD 1945. Dan siapapun yang terpilih sebagai presiden dan wakil presiden kelak, Muhammadiyah akan mendukungnya.<sup>89</sup>

Namun lepas dari kesan *guyon*, kesediaan Amien Rais dicalonkan sebagai presiden semakin menunjukkan sikap aslinya yang lugas, tegas, dan tanpa topeng. Amien Rais sendiri menyatakan bahwa pencalonannya bukan sesuatu yang sepenuhnya *guyon*. Menurutnya, dari realitas politik yang ada hal itu memang terkesan *guyon*, karena tidak mungkin seorang Amien Rais jadi presiden. Lewat jalur mana? Menurutnya, seribu anggota MPR agaknya mustahil akan mengajukan nama di luar MPR. Meski begitu dari pernyataannya ada hal yang bernilai serius, yaitu menyangkut pendidikan politik terhadap masyarakat. "Yang saya lakukan hanyalah menyampaikan pendidikan politik pada masyarakat bahwa kursi kpresidenan terbuka untuk semua orang".<sup>90</sup>

Senentara Nurcholish Madjid berpandangan, "Meskipun mungkin ada sebagian yang menyebut hal *guyonan*, pernyataan Amien Rais justru melatih kita untuk melihat alternatif". Menurut Doktor lulusan Chicago, Amien Rais itu tahu kalau dirinya tidak bakal menang, meski sudah siap dicalonkan presiden, tapi kita harus belajar kalah. Kalau ada yang menang kita harus mengucapkan selamat, sebagaimana terjadi di negara-negara yang sudah mapan.<sup>91</sup> Rektor Universitas Maramadina-Mulya ini bahkan setuju dengan istilah seorang pengamat yang mengatakan *konyol* atas langkah Amien Rais. *Konyol* berarti "pasti kalah" atau tidak mungkin akan jadi presiden. Itu tidak soal, yang penting harus belajar kalah.<sup>92</sup> Senada dengan Nurcholish Madjid, Mathori Abdul Djalil mengatakan bahwa pernyataan Amien Rais itu secara kualitatif tidak sekedar mengada-ada.

<sup>89</sup>Pernyataan Soetrisno Muchdam ini, lihat dalam *Republika*, 26 September 1997.

<sup>90</sup>Pernyataan Amien Rais ini lihat dalam *Adil*, Op. Cit.

<sup>91</sup>Lihat dalam *Jawa Pos*, 28 September 1997.

<sup>92</sup>Lihat dalam *Kompas*, 29 September 1997.

Menurut Ketua Umum DPP PKB ini Amien Rais benar-benar siap untuk merealisasikan pernyataannya menjadi calon presiden. Masalahnya, Amien Rais harus sadar, apakah ada fraksi yang mencalonkan.<sup>43</sup>

Joko Susilo menyebut pencalonan Amien Rais sebagai *political accident*, yang mempunyai gaung cukup luas.<sup>44</sup> Joko Susilo menambahkan bahwa sebelumnya beberapa orang juga "*berani*" membuat pernyataan senada, tapi tidak "*seheboh*" Amien Rais. Mengapa? Itu tidak lepas dari ketokohan Amien Rais.<sup>45</sup> Sri-Bintang Pamungkas mungkin hanya populer di kalangan kelompok vokal, dan Benar Fathia hanya dikenal di kalangan terbatas PDI. Begitu juga Wimanjaya yang pernah membuat pernyataan serupa, hanya muncul di media secara sekilas.

Di balik banyaknya dukungan, ada yang mencoba "*menggugat*" pencalonan Amien Rais, terlebih bila dikaitkan dengan konsep yang pernah ditawarkannya, *high politics*, yang sering dimengerti sebagai politik luhur, adiluhung, dan berdimensi moral secara etis.<sup>46</sup> Dengan konsep ini, maka apabila ada seseorang atau organisasi yang menunjukkan sikap tegasnya terhadap korupsi, mengajak masyarakat memerangi ketidakadilan, menghimbau pemerintah untuk terus menggelindingkan protes demokratisasi dan keterbukaan, orang atau organisasi tersebut pada hakekatnya sedang memainkan *high politics*. Sebaliknya, bila yang dilakukan berupa gerakan atau manuver politik untuk memperebutkan kursi DPR, meminta bagian di lembaga eksekutif, membuat lobi untuk mempertahankan dan memperluas vested interest, maka hal yang demikian termasuk *low politics*. Menurut Munir Mulkan, *high politics* sendiri setidaknya bercirikan pada tiga hal. *Pertama*, politik sebagai

<sup>43</sup>Lihat dalam *Media Indonesia*, 29 September 1997.

<sup>44</sup>Lihat Joko Susilo, "Langkah Amien, Langkah Pendidikan Politik", dalam Abdurrahim Ghozali, *Amien Rais dalam Sorotan Generasi Muda Muhammadiyah*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 45-49.

<sup>45</sup>*Ibid.*

<sup>46</sup>Definisi ini, lihat M. Amien Rais, *Tangan Kecil*, (Yogyakarta: UMY-PIPSK, 1995), hal. 12.

amanah dan konsep keagamaan. *Kedua*, kesadaran akan tanggung jawab politik. Dan *ketiga*, keterkaitan politik dengan prinsip ukhuwah yang melampaui batas etnik, ras, agama, dan status sosial, ekonomi, dan budaya.<sup>97</sup>

"Penggugatan" ini lantaran Amien Rais dipandang telah menyimpang dari konsep *high politics* yang pernah ditawarkannya. Dengan mencalonkan-diri sebagai presiden, termasuk keberadaannya sebagai Ketua Umum DPP PAN, Amien Rais dianggap ranah-ranah *low politics*. Pandangan ini setidaknya muncul dari tokoh muda Muhammadiyah, Sudar Siandes, yang menyatakan bila Amien Rais tetap maju membawa kendaraan politiknya untuk mengejar kursi atau kedudukan presiden, maka nyata-nyata dia telah melanggar produk atau statement-statement yang dikeluarkannya selama ini. Amien Rais akan terkena "kartu merah" *low politics*, yaitu politik yang dipandang terlalu praktis dan sering kali cenderung nista. Alasannya sebab selama ini Amien Rais hanya mengenal *high politics*.<sup>98</sup>

Di sinilah tampak terjadi kerancuan. Dan kerancuan ini sebenarnya terjadi pada level definisi yang ditawarkan Amien Rais, yang dipandang terlalu sempit, terlalu dikotomis, dan terkesan terlalu emosional. Katakanlah kalau sekarang setiap orang yang terlibat dalam perebutan kursi DPR, presiden, berambisi menjadi menteri, dan sebagainya, dikatakan sebagai *low politics*, lantas siapa, khususnya di kalangan Islam yang mau terlibat dalam jabatan yang bersifat publik ini? Dari sini setidaknya bisa disimpulkan bahwa yang terpenting bukannya kita mendikotomikan *high politics* dan *low politics* dalam setiap gerak yang bersifat politis, tapi yang terpenting adalah moral atau etika harus selalu menjadi acuan atau dikedepankan, baik pada tatanan *high politics* atau

<sup>97</sup>Abdul Munir Mukhammad, "Amien Rais dan Paradigma Tauhid Sosial", dalam *Jawa Pos*, 22, 23 Desember 1995.

<sup>98</sup>Lihat Sudar Siandes, "High Politics atau Low Politics", dalam *Republika*, 18 Agustus 1998.



politics. Tanpa dua hal ini, apapun yang dilakukan, apakah itu masuk ranah high politics atau low politics sebagaimana dimengerti Amin Rais, akan berubah menjadi *a-moral politics*.

Definisi *high politics* yang cukup relevan menurut penulis adalah definisi yang ditawarkan Syafi'i Ma'arif. Pejabat Ketua PP. Muhammadiyah yang menggantikan Amien Rais ini mengatakan bahwa *high politics* yang sesungguhnya adalah *how to save the nation*, yaitu selama upaya yang dilakukan untuk mempengaruhi kebijakan politik guna menyelamatkan bangsa ini dari kehancuran dan kehilangan jatidiri sebagai bangsa yang merdeka dan berdaulat.<sup>99</sup> Adapun caranya bisa menggunakan pendekatan *struktural* atau *kultural*, meminjam istilah Kuntowijoyo.<sup>100</sup>

Sempitnya definisi yang ditawarkan Amien Rais bukan tidak disadari. Amien Rais misalnya mencoba membuat *low politics* dalam dua tipologi. *Pertama*, model *Machiavelistic*, yang bertujuan menghalalkan segala macam cara, kemudian akan berdampak negatif pada masyarakat. Dan *kedua*, model *low politics* yang tetap pada paradigma *akhlak-u al-karimah*.<sup>101</sup> Amien Rais menambahkan bahwa model yang kedua, *low politics* berpayung *akhlak-u al-karimah*, bukan berarti tidak penting.<sup>102</sup>

### Muhammadiyah *Minded*

Sikap dan pernyataan-pernyataan politik Amien Rais yang lugas dan tegas, sehingga mengesankan keberaniannya ini tampaknya sangat kuat dipengaruhi oleh, *pertama*, pendidikan kedua orang tuanya. *Kedua*, pengaruh lainnya berupa ajaran atau doktrin keagamaan Muhammadiyah. *Ketiga*, latarbelakang prndidikannya yang politik sentris. Dan *kempat*,

<sup>99</sup>Dikutip dari Taufiqurrahman, "Reinterpretasi Makna *High Politics*" (Tanggapan untuk Sudar Siandes), dalam *Republika*, 25 Agustus 1998.

<sup>100</sup>Kuntowijoyo, "Menjadikan Dua Strategi Saling Komplementer", dalam *JAWA POS*, 11 Mei 1995.

<sup>101</sup>Lihat wawancara Amien Rais, "Muhammadiyah tidak Boleh 'Dijual' kepada Siapapun", dalam *Panji Masyarakat*, Nomor 814, 1 10 Januari 1995.

<sup>102</sup>*Ibid.*

pengaruh dari tokoh-tokoh yang selama ini menjadi semacam idola Amien Rais, katakana seperti Abul A'la al-Maududi, Hasan al-Banna, Muhammad Qutb, Muhammad Rasyid Ridha, termasuk Ali Syari'ati. Sebagaimana diketahui, tokoh-tokoh ini termasuk pemikir Islam yang dapat digolongkan sebagai kelompok "*garis keras*". Terhadap pandangan atau pemikiran tokoh-tokoh ini, Amien Rais tampak begitu apresiatif.

Amien Rais sendiri dilahirkan di Solo, 26 April 1944 dari sebuah keluarga yang berasal dari Muhammadiyah *Minded*. Bapaknya, Suhud Rais (Alm.) adalah alumni Mu'allimin Muhammadiyah, yang semasa hidupnya pernah bekerja sebagai pegawai kantor departemen agama. Sementara ibunya, Sudalmiyah, pernah cukup lama menjadi ketua A'isyiah Surakarta. Selain itu juga pernah menjadi tenaga pengajar di Sekolah Guru Kepandaian Putri (SGKP) Negeri dan termasuk salah satu pendiri Sekolah Bidan A'isyiah Surakarta.<sup>103</sup>

Sekolah yang disebut pertama dikepalai oleh Ir. H. Djuanda, mantan Perdana Menteri RI, dan salah seorang gurunya adalah Prof. Maria Ulfah Santoso, pernah menjabat sebagai Menteri Sosial RI.<sup>104</sup> Amien Rais merupakan anak kedua dari enam bersaudara. Masing-masing adalah Fatimah Rais, Amien Kais, Abdul Rezaq Rais, Siti A'isah Rais, Ahmad Dahlan Rais, dan Siti A'isyah Rais.

Kedua orang tuanya termasuk sangat disiplin dalam mendidik anak-anaknya, terlebih dalam soal agama. Kedisiplinan yang ketat ini misalnya sudah dialami Amien Rais semenjak usia 9 tahun. Pada usia ini Amien Rais sudah diwajibkan bangun sejak pukul 04.00 Wib. Caranya dengan meletakkan jam weker di dekat *amben* kayu tempat tidur mereka. Dan setiap bangun diminta mengucapkan keras-keras kalimat *ashoaltu*

<sup>103</sup>Lihat berturut-turut dalam Mustofa W. Hasyim, ed. al., *Doktor HM. Amien Rais: "Demi Pendidikan Politik Saya Siap Menjadi Calon Presiden"*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hal. 195; Ahmad Bahar, *Gagasan dan Pemikiran Menggapai Masa Depan Indonesia Baru*, (Yogyakarta: Pena Cendekia, 1998), hal. 2-3.

<sup>104</sup>Lihat dalam M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung ... Op. Cit.*, hal. 45-46.

*khairumminaaun*, menegakkan sholat lebih baik ketimbang tidur, sampai didengar oleh ibunya.

Ketatnya pendidikan agama, dapat ditilik dari pendidikan yang ditempuh Amien Rais. Amien Rais mengawali pendidikan formalnya di SD Muhammadiyah Solo dan selesai 1956. Kemudian melanjutkan ke SMP Muhammadiyah Solo dan selesai 1959. Disamping belajar di SMP, Amien Rais juga menyempatkan belajar di Pesantren Mamba'ul "Ulum (Pernah menjadi PGAN dan sekarang MAN), Solo dan Pesantren al-Islam Solo. Selepas dari SMP, Amien Rais melanjutkan ke SMA Muhammadiyah Solo dan selesai 1962.<sup>105</sup>

Bukan hanya itu, ibunya juga selalu mengajarkan hidup bersahaja dan sederhana. Ini tergambar dari kehidupannya di kala Amien Rais masih muda. Amien Rais hidup di suatu rumah yang hanya mempunyai lintrik tanpa meteran sebesar 150 watt, sampai menyelesaikan SMA di Pasar Beling Solo 1962. Sepanjang Orde Baru berkuasa, listrik rumahnya juga tetap, 450 watt, dan baru dinaikkan menjadi 1300 watt waktu dipugar, Juli 1998.<sup>106</sup> Selain itu, ibunya juga mengajari anak-anaknya untuk selalu bersikap lemah-lembut dalam melihat ketidak-adilan atau kemungkaran.

Hasil pendidikan kedua orang tuanya ini tampak membekas pada diri anak-anaknya, terlebih "*bocah*" yang bernama Amien Rais. Amien Rais kecil menjadi terbiasa dengan amar makruf nahi munkar. Sebagaimana dituturkan ibunya, Sudalmiyah, Amien Rais termasuk anak yang suka berlama-lama di masjid. Jika datang hari libur Sabtu malam sampai Ahad, dia ajak seluruh kawan-kawannya untuk tidak pulang. Selanjutnya di sana ia memelopori kerja bakti atau bersih-bersih masjid bersama. Amien Rais juga sering "*memberesi*" anak-anak yang suka "*celelekan*" (gurau berlebihan)

MILIK  
PERPUSTAKAAN  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA

<sup>105</sup>Hasan Mu'arif Anbari, *Suplemen Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1996), hal. 32-33

<sup>106</sup>Joko Susilo, Nasruddin Madjid, "Jejak Langkah M. Amien Rais (1)", dalam *Anamat*, Nomor 001 15-22 Oktober 1998.

di masjid.<sup>107</sup> Adiknya Abdul Razak Rais, juga membenarkan bahwa Amien Rais sejak kecil memang sudah “bandel” ketika melihat ketidak-adilan dan kemunkaran.<sup>108</sup> Razak menambahkan, waktu sekolah dulu, jika ada seorang anak segerombolan anak nakal, maka Amien Rais akan datang membela. Dan dia tidak segan-segan untuk berduel melawan para pengganggu.<sup>109</sup> Bukan hanya itu, dalam soal tulis-menulis, Amien Rais juga mempunyai bakat. Semenjak SMP, Amien Rais sudah terbiasa menulis artikel di beberapa majalah dan koran di Solo. Bahkan salah satu tulisannya sewaktu Amien Rais duduk di bangku SMA pernah mendapat tanggapan serius dari petinggi militer di Jawa Barat.<sup>110</sup>

Pendidikan yang diberikan orang tuanya ini oleh Amien Rais diturunkan pada anak-anaknya. Ini sebagaimana dikatakan Amien Rais. “Dalam mendidik anak, saya dan isteri kebetulan sepakat untuk menggunakan cara tradisional saja. Terus terang, kami tidak mengikuti teori pendidikan modern, yang menganjurkan untuk memberikan kebebasan sebesar-besarnya dan seluas-luasnya agar mandiri dan lain-lain. Tapi saya tidak begitu setuju. Apa yang saya terima dari orang tua, meski sedikit berbeda, saya terapkan juga pada anak-anak saya”.<sup>111</sup>

Amien Rais menambahkan, “Kami tidak menjarjikan, akan memberikan materi berwujud tanah atau bangunan. Kami akan membekali mereka dengan kepandaian. Isteri saya sendiri menganjurkan untuk les matematika, bahasa Inggris, bahkan piano, gitar, dan lain-lain”. “Soal rencana menyekolahkan anak-anak, isteri saya mengatakan, andaikata yang laki-laki ingin sekolah ke luar negeri ke mana, terserah saja. Tapi yang puteri, kalau bisa masuk *Internasional Islamic University, Malaysia*”.<sup>112</sup>

<sup>107</sup>Ibid. Lihat juga dalam *Suara Hidayatullah*, Nomor 07, tahun X, 1997, hal. 64.

<sup>108</sup>Sebagaimana dituturkan dalam *Ibid.*, hal. 24

<sup>109</sup>*Ibid.*

<sup>110</sup>*Ibid.*

<sup>111</sup>Lihat M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung ... Op. Cit.*, hal. 52.

<sup>112</sup>*Ibid.*, hal. 48-49.

Amien Rais menikah dengan Kusnasriyati Rahayu, 9 Februari 1969. Tentang isterinya ini, Amien Rais menuturkan, "Saya naksir isteri saya sejak tingkat satu di UGM. Karena kita bertetangga, saya sudah SMA, dia masih SD. Kalau main "*petak umpet*", saya yang menutup matanya. Setelah agak besar tidak lagi main "*petak umpet*". Saya sering menunggu jam olah raga, karena dia sering lewat rumah saya". Amien Rais juga tidak *munafik* bahwa sewaktu menjadi mahasiswa pernah menjalin cinta dengan anak Lampung yang kuliah di IKIP Jakarta, bahkan pernah sampai ke Candi Prambanan. Karena kemudian tidak *sreg*, sang pacar lalu membuat surat agar menjadi saudara saja.<sup>113</sup>

Isterinya selain aktif mengasuh TK Budi Mulia bersama pengurus A'isyiah lainnya, juga membuka usaha wiraswasta berupa warung, yang konon menurut Amien Rais, pendapatannya lebih besar dari gajinya. Amien Rais sendiri tidak merasa malu isterinya buka warung. Bahkan malah ikut menikmati dan menilai sebagai hal yang positif. *Pertama*, memberikan pekerjaan. *Kedua*, ini mempunyai aset pendidikan. Anakanya tidak lagi malu untuk melayani orang lain, belajar bersahaja, dan kesederhanaan. Dan *ketiga*, kita belajar berwiraswasta.<sup>114</sup>

Dari perkawinannya ini menghasilkan lima orang anak, tiga putera dan dua puteri. Semua anaknya diberi nama yang ada kaitannya dengan kenangan yang dialami berdua atau terdapat istilah dalam al-Qur'an, yaitu Ahmad Hanafi, Hanum Salsabillah, Ahmad Mumtaz, Tasnim Fauziyah, dan Ahmad Baihaqi.<sup>115</sup>

Selain faktor geneologi, sikap dan pemikiran Amien Rais juga banyak dipengaruhi oleh, *kedua*, latarbelakang pendidikannya yang politik

<sup>113</sup>Amien Rais juga menuturkan bahwa setelah menikah tidak pernah lagi bertemu dengan bekas pacarnya. Tapi anaknya pernah kirim surat yang intinya bertanya bagaimana caranya masuk UGM. Amien Rais pun membalasnya, sambil menitipkan salam untuk ibunya. Bahkan Amien Rais dan isterinya berharap anak bekas pacarnya mampir kalau main ke Yogyakarta. Lihat *Ibid.*, hal. 48.

<sup>114</sup>*Ibid.*, hal. 59-60.

<sup>115</sup>Ahmad Bahar *M. Amien Rais: Gagasan dan Pemikiran ... Op. Cit.*, hal. 7.

sentris. Setamat dari SMA Muhammadiyah, kedua orang tuanya mempunyai keinginan yang berbeda terhadap masa depan Amin Rais. Sang bapak menginginkan anaknya masuk ke UGM, dan kebetulan waktu itu Amin Rais diterima di Fakultas Ekonomi dan Fisipol. Sementara ibunya menginginkan anaknya melanjutkan sekolah ke Universitas Al-Azhar, biar kelak bisa menjadi kyai atau ulama. Di antara dua pilihan ini, Amin Rais memilih masuk Fisipol UGM. Meski begitu untuk tidak mengecewakan ibunya, Amin Rais sempat masuk IAIN Sunan Kalijaga, mengambil Jurusan Tarbiyah, termasuk satu tahun menjadi mahasiswa luar biasa di Departemen Bahasa, Universitas Al-Azhar.

Sewaktu menjadi mahasiswa di UGM, Amien Rais menyempatkan aktif di organisasi ekstra. Amien Rais di antaranya masuk Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM). Di IMM, Amien Rais bahkan termasuk *assa:biquna al-awwalun*, bersama dengan Muhammad Jasman al-Kindi, Marzuki Usman, Soedibjo Markoes, Yahya Muhaimin, dan M. Rasyad Shaleh.<sup>116</sup> Untuk tugas akhirnya (Skripsi), Amien Rais mengambil judul, *Mengapa Politik Luar Negeri Israel Berorientasi Pro-Barat*, dengan mendapat nilai A. Sementara yudisiumnya memperoleh predikat "senang hati".<sup>117</sup>

Selesai dari UGM, Amien Rais sempat mempunyai dua pilihan, yaitu sebagai wartawan dan dosen. Waktu itu Amien Rais sendiri sempat tergoda untuk menjadi wartawan karena dijanjikan oleh sebuah surat kabar di Jakarta akan segera di sekolahkan ke luar negeri untuk memperdalam jurnalisme. Tahun 1968, Amien Rais berangkat studi ke luar

<sup>116</sup>Di IMM Amien Rais di antaranya pernah menjabat ketua III, periode I (1965-1967), hasil perubahan kepemimpinan. Pada periode II (1967-1969), selain duduk sebagai ketua II, juga duduk sebagai biro politik bersama dengan Yahya Muhaimin. Periode III (1969-1971), selain menjabat ketua III, juga duduk sebagai biro politik. Lebih jauh keterlibatan Amien Rais di IMM, lihat dalam Farid Fathoni AF., *Kelahiran yang Dijersalkan*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1990).

<sup>117</sup>Predikat kelulusan waktu itu, paling rendah adalah lulus sangat ragu-ragu, kemudian lulus agak ragu-ragu, lulus dengan keberatan, lulus dengan tidak keberatan sama sekali, dan lulus dengan senang hati.

negeri. Namun setelah mempertimbangkan berbagai hal, Amien Rais memutuskan menjadi tenaga pengajar di UGM.<sup>118</sup>

Selepas dari UGM, Amier Rais melanjutkan ke University of Norte Dame, Indiana, dan selesai 1974. Untuk Tesis-nya, Amien Rais mengambil topik politik luar negeri Anwar Saddam yang waktu itu sangat dekat dengan Moskow. Amien Rais juga mempunyai sertifikat studi mengenai Uni Sovyet dan Eropa Timur. Karenanya tidak heran bila Amien Rais cukup *fusih* bicara Marxisme. Sementara gelar Doktor-nya diperoleh dari University of Chicago, dengan spesialisasi masalah Timur Tengah dan selesai 1984. Disertasinya berjudul, *The Moslem Brotherhood in Egypt: Its Rise, Demise, and Resurgence* (Organisasi Ikhwanul Muslimin di Mesir: Kelahiran, Keruntuhan, dan Kebangkitan Kembali).

Di UGM Amien Rais mengajar mata kuliah Teori Politik Internasional, Sejarah dan Diplomasi di Timur Tengah, dan Teori-teori Sosialisme. Namun di antara ketiga mata kuliah, Amien Rais lebih *enjoy* mengajar mata kuliah yang pertama Teori Politik Internasional. "Antara lain di sana bisa dibahas kenapa Amerika Serikat mengambil langkah-langkah yang sulit kita mengerti, dalam arti kurang bersahabat. Padahal Indonesia tidak punya ulah politik yang merugikan Amerika Serikat. Indonesia itu amat sangat moderat. Sangat memperhitungkan reaksi Amerika Serikat dan Barat".<sup>119</sup>

Citranya sebagai tenaga pengajar terasa lebih lengkap dengan dikukuhkannya sebagai Guru Besar dalam bidang Ilmu Politik UGM.<sup>120</sup> Pengukuhan ini dilakukan pada tanggal 10 April 1999, di Balai Senat UGM. Amien Rais sendiri berpandangan, dengan dikukuhkannya menjadi Guru

<sup>118</sup>Lihat M. Amien Rais, "Saya Hampir Tegoda untuk Menjadi Wartawan", dalam *Kedaulatan Rakyat*, 10 April 1999.

<sup>119</sup>Lihat M. Amien Rais, *Membangun Politik Adh-dhug* . . . *Op. Cit.*, hal. 47.

<sup>120</sup>Teks Pidato pengukuhan Amien Rais terasa ada nuansa yang berbeda dengan teks-teks pidato pengukuhan lainnya. Amien Rais menasari judul pengukuhan, "Kuasa Tanpa Kuasa, dan Demokratisasi Kekuasaan".

Besar berarti pertanda bahwa karier akademis saya bisa diselesaikan secara paripurna.<sup>121</sup>

Pengaruh lain dari sikap dan pemikiran Amien Rais berupa, ketiga, ajaran atau doktrin keagamaan Muhammadiyah. Sebagaimana dimengerti Mitsuo Nakamura, Muhammadiyah merupakan suatu gerakan serba wajah (*dzu-wujud*).<sup>122</sup> Sebutan ini menunjukkan bahwa aktifitas Muhammadiyah tidak saja dalam bidang agama, pendidikan dan kebudayaan, sosial dan ekonomi, tapi juga dalam bidang politik. Aktifitas ini terbingkai dalam lima doktrin Muhammadiyah.<sup>123</sup> Meski berpredikat sebagai gerakan *dzu-wujud*, Muhammadiyah sendiri menyebut dirinya sebagai gerakan *dakwah dan amar makruf nahi munkar yang beraqidah Islam dan bersumber pada al-Quran dan Sunnah*.<sup>124</sup>

Islam yang ditawarkan Muhammadiyah adalah Islam yang sistemik, yaitu Islam yang ajarannya merupakan kesatuan dari *aqidah, akhlaq, ibadah, dan mu'amalah*. Islam yang bercorak demikian adalah hasil dari pemahaman agama yang berdasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah dengan

<sup>121</sup>Hal yang menarik dari pengukuhan Amien Rais, selepas menyampaikan pidato pengukuhanannya, Amien Rais justru langsung menyatakan pengunduran-dirinya sebagai dosen UGM dan PNS, seiring dengan jabatannya sebagai Ketua Umum DPP PAN. Sehingga terkesan gelar Guru Besarnya hanyalah pemberian atau hadiah dari jasa-jasanya selama ini. Meski begitu Amien Rais menyatakan bahwa selepas pensiun, Insya Allah kalau ada panjang umur akan menjadi dosen kembali di kampus di mana saja yang mau menerima saya.

<sup>122</sup>Mitsuo Nakamura, *Matuhari Terbit di Balik Pohon Beringin*, (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1982), hal. ix-x.

<sup>123</sup>Lima doktrin Muhammadiyah yang dimaksud, *pertama, tauhid (unity of Godhead)*, yang meliputi kesatuan penciptaan (*unity of creation*), kesatuan kemanusiaan (*unity of mankind*), kesatuan pedoman hidup berdasar agama wahyu (*unity of guidance*), dan kesatuan tujuan hidup (*unity of the purpose of life*). *Kedua*, pencerahan umat. *Ketiga*, menggembirakan amal saleh. *Keempat*, kerja sama untuk kebajikan. Dan *kelima*, tidak berpolitik praktis. Lebih jauh, lihat M. Amien Rais, "Lima Doktrin Muhammadiyah", dalam Nurhadi M. Musawir, *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: LIDPP Muhammadiyah, 1996), 1-8.

<sup>124</sup>Lihat PP. Muhammadiyah, *Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Persatuan, 1985), juga dalam Mustafa Kamal, et. al., *Muhammadiyah sebagai gerakan Islam*, (Yogyakarta: Persatuan, 1988).



menggunakan *mantiq*.<sup>125</sup> Pendekatan sistemik ini menuntut adanya gerak Muhammadiyah dalam segala bidang kehidupan, termasuk politik. Bagi Muhammadiyah, pandangan dan posisi politik mempunyai makna ganda, yaitu sebagai bagian integral dari ajaran Islam, dan sekaligus merupakan bagian dari aktifitas dakwah Islam yang berbentuk amar makruf nahi munkar.<sup>126</sup> Dengan demikian Muhammadiyah memposisikan dirinya sebagai organisasi non-politik yang tidak anti-politik.

Dengan latar pendidikan yang politik sentris dan ditopang dengan doktrin keagamaan Muhammadiyah yang sistemik, telah menjadikan Amien Rais sebagai sosok yang kritis, vokal, dan sosok yang tidak bisa tinggal diam ketika melihat kedhalifan, kediktatoran, ketidak-adilan, seperti yang terjadi hampir selama Indonesia merdeka.

Kedudukannya, baik sewaktu menjabat sebagai Pejabat Ketua PP. Muhammadiyah menggantikan Azhar Basyir, MA maupun setelah resmi terpilih menjadi Ketua PP. Muhammadiyah lewat Mukhtamar Aceh tidak menyurutkan Amien Rais untuk bersikap kritis dan vokal terhadap penguasa yang dipandang otoriter. Amien Rais tentu mempunyai pembenaran-pembenaran *theologis* untuk bersikap kritis dan vokal, termasuk doktrin *amar makruf nahi munkar* dengan ditopang latarbelakang pendidikannya.

Figure Amien Rais sebagai Ketua PP. Muhammadiyah termasuk hal yang tidak biasa bagi Muhammadiyah. Sebelumnya jabatan orang nomor satu di Muhammadiyah selalu dipegang oleh figure yang bergelar Kyai Haji, "*teduh*", kooperatif, dan akomodatif. Sebaliknya, Amien Rais adalah figure yang lebih mengedepankan citra dirinya sebagai cendekiawan ketimbang kyai. Amien Rais juga termasuk figure "*nyleneh*", vokal, dan kontroversi. Kesan ini tidak berlebihan bila mengamati perjalanan

<sup>125</sup> *Mantiq* termasuk salah satu ilmu al-d dalam Islam, disamping *balaghah*, *nahwu*, dan *sharaf*. Kegunaannya adalah untuk memudahkan mengkaji pengetahuan keislaman. *Mantiq* juga sering diartikan sebagai cabang dari filsafat, khususnya tentang logika.

<sup>126</sup> Mustate Kamal, et. al., *Muhammadiyah sebagai ... Op. Cit.*, hal. 100.

Muhammadiyah dibawah kepemimpinan Amien Rais. Muhammadiyah yang sebelumnya dikenal sebagai gerakan (harakah) dakwah, pendidikan, dan sosial, sekarang harus ditambah dengan gerakan politik. Mengingat nuansa dan visi politiknya lebih kental ketimbang kepemimpinan-kepemimpinan sebelumnya.<sup>127</sup>

Amien Rais sendiri termasuk orang yang cepat naik daun di lingkungan Muhammadiyah. Bagaimana tidak, setelah selama enam tahun tidak aktif lantaran studi ke Amerika Serikat, sekembalinya dari Chicago, tepatnya saat Mukhtamar Muhammadiyah ke-41, Solo, 1985, Amien Rais langsung meroket dan masuk dalam 13 besar,<sup>128</sup> dan menduduki jabatan sebagai Ketua Majelis Tabligh. Kemudian pada Mukhtamar Yogyakarta, 1990, berhasil menduduki urutan kedua di bawah KH. Azhar Basyir, dengan hanya terpaut empat suara, dan menduduki jabatan sebagai wakil ketua. Pada Mukhtamar Muhammadiyah ke-43, Banda Aceh, 1995, lebih dahsyat lagi. Langkah untuk menjadi orang nomor satu di

<sup>127</sup>Amien Rais sendiri pernah mengungkapkan, "Hubungan Muhammadiyah dengan politik selama ini boleh dikatakan "jauh sekaligus dekat". Ini bukan berarti Muhammadiyah sama sekali tidak berpolitik. Sejauh yang saya amati dan hayati, memang Muhammadiyah sebagai perserikatan sekaligus sebagai gerakan dakwah Islamiyah itu tidak menjadikan politik praktis sebagai kegiatannya. Dan kata pendahulu saya, prinsip itu merupakan rahasia pertama mengapa Muhammadiyah dapat hidup lestari selama 82 tahun (sekarang 87 tahun) tanpa ada suatu goncangan yang membahayakan eksistensinya". "Kemudian yang saya tangkap dalam hubungannya dengan pemerintah yang berkuasa, Muhammadiyah senantiasa menggunakan metode kooperatif dengan disertai sikap dan pemikiran yang kritis. Dengan kata lain tidak menggunakan metode konfrontatif yang membusungkan dada dan bertolak pinggang. Barangkali ini merupakan rahasia kedua mengapa Muhammadiyah masih terus berkembang". Kemudian rahasia ketiga adalah kelangsungan hidup Muhammadiyah yang mendasarkan pertumbuhannya pada kemampuan dirinya. Jadi self-reliance dan merupakan pandangan yang cukup prinsipil bagi para anggota Muhammadiyah, terutama para aktifisnya. Memang saya ketahui, dalam masa-masa tertentu tarikan situasi dan kondisi untuk melibatkan Muhammadiyah terjun ke politik praktis sangat kuat. Akan tetapi kalau kita menengik ke masa lalu, ketika perpolitikan nasional masih diwarnai pertarungan ideologi (aliran), ternyata Muhammadiyah tidak terlalu terpuruk begitu jauh". Lihat M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung ... Op. Cit.*, hal. 134.

<sup>128</sup>Dalam tradisi kepemimpinan Muhammadiyah disebutkan bahwa calon ketua yang memperoleh suara terbanyak 1 sampai 13, berarti secara langsung masuk sebagai Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Muhammadiyah nyaris tanpa saingan berarti. Hampir semua peserta muktamar mendukung dan memilih Amien Rais.

Sikap dan pemikiran Amien Rais juga banyak dipengaruhi oleh pemikiran tokoh-tokoh Muslim yang selama ini menjadi idola Amien Rais, seperti Abul A'la al-Maududi, Hasan al-Banna, Muhammad Qutb, Mohammad Rasyid Rida, Ali Syari'ati, termasuk Muhammad Natsir. Tokoh-tokoh ini dapat digolongkan sebagai pembaharu dan juga "kelompok garis keras" dalam Islam.

Abul A'la al-Maududi yang gagasan-gagasannya, terlebih tentang politik Islam telah membanjiri di hampir dunia Islam, termasuk Indonesia. Gagasan-gagasannya juga acapkali bertabrakan dengan kebijakan Pemerintah Pakistan yang oleh al-Maududi dipandang telah meninggalkan cita-cita didirikannya Pakistan. Karena sikapnya ini, penjara bagi al-Maududi mukanlah tempat yang asing lagi. Bahkan al-Maududi pun sempat dijatuhi hukuman mati, 1953, sebelum akhirnya diubah menjadi hukuman seumur hidup.<sup>129</sup> Satu hal yang tampaknya ditiru Amien Rais adalah pendiriannya yang keras. Al-Maududi termasuk ilmuwan yang mempunyai pandangan atau sikap politik yang keras terhadap segala sesuatu yang dipandanginya tidak sesuai dengan *qaidah* Islam.

Sikap al-Maududi ini tampak membekas pada diri Amien Rais. Ini setidaknya tergambar dari pernyataan-pernyataan yang terkadang memmerahkan telinga penguasa. Ketiga kasus yang disebutkan di atas, yaitu suksesi nasional, Kasus Busang, dan pencalonannya sebagai presiden, cukup representatif untuk menggambarkan sikap keras Amien Rais.

Begitu halnya Hasan al-Banna dan Muhammad Qutb. Ketua tokoh *Ikhwan-u al-Muslimin* ini hidupnya selalu merepotkan Pemerintah Mesir. Hasan al-Banna selama hidupnya hampir sepenuhnya dicurahkan untuk

<sup>129</sup>Tentang riwayat hidup Abul A'la al-Maududi, lihat misalnya dalam M. Amien Rais, "Kata Pengantar", dalam Abul A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1994).

melawan Pemerintah Mesir yang dipandang *dhalim*, tiran, dan menjadi boneka atau kaki tangan Pemerintah Inggeris. Hasan al-Banna meninggal lantaran serangan serentetan peluru yang ditembakkan oleh sebuah konspirasi besar yang dibuat Pemerintah Mesir.<sup>130</sup> Begitu halnya Muhammad Qutb, penerus Hasan al-Banna, lantaran pendirian, dan perlawanannya yang keras terhadap Jama Abd al-Nasser dan Anwar Saddat, harus meninggal di tiang gantungan.<sup>131</sup> Kekagumannya terhadap Ali Syari'ati dan Muhammad Rasyid Ridla setidaknya tampak dari pandangan-pandangan Amien Rais, terlebih yang berkenaan dengan idealisasi perjuangan umat Islam.<sup>132</sup> Sementara kekagumannya terhadap Muhammad Natsir akan disinggung pada paparan berikut ini.

### Natsirian Yang Berubah

Salah satu tokoh Muslim nasional yang sering menjadi idola di lingkungan Muslim modernis adalah Muhammad Natsir.<sup>133</sup> Semasa hidupnya, Muhammad Natsir yang juga pernah menjabat sebagai orang nomor satu Masyumi, dikenal sebagai orang yang selalu terbuka terhadap siapa saja, termasuk orang yang berbeda agama dan aliran. Hanya dengan orang komunis saja yang tidak mau kompromi. Kekerasan sikap Muhammad Natsir dalam soal komunis tampak ketika dirinya menolak konsep yang ditawarkan Presiden Soekarno, yaitu nasionalisme, agama, dan komunis, yang kemudian terkenal dengan sebutan Nasakom.

<sup>130</sup>Lebih jauh tentang Hasan al-Banna, termasuk pandangan-pandangan dan aktifitasnya di Ikhwan-u al-Muslimin, lihat dalam Hasan al-Banna, *Risalah Pergerakan Ikhwan-u al-Muslimin*, Bagian I, (Solo: Intermedia, 1997); *Risalah Pergerakan Ikhwan-u al-Muslimin*, Bagian II, (Solo: Intermedia, 1998).

<sup>131</sup>Lebih jauh lihat, Zaenal al-Ghozali al-Jabali, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1990).

<sup>132</sup>Kekaguman Amien Rais ini setidaknya tergambar dari pandangan-pandangan Amien Rais yang tertuang dalam bukunya, *Cakrawala Islam: antara Cita dan Fakta*.

<sup>133</sup>Sebagai seorang tokoh Muslim modernis kenamaan, pemikiran dan perjuangan Mohammad Natsir pernah di seminasikan dengan tema, Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir, di Jakarta, 16-17 Juli 1994.

Penolakan ini berbuntut pada pembubaran Masyumi, 1960.<sup>134</sup> Karakteristik lainnya, Muhammad Natsir termasuk figure yang kritis, bicaranya lugas dan tegas. Selain itu, sebagaimana kebanyakan Muslim modernis, pemikiran Muhammad Natsir juga tampak formal-legalistik.

Muhammad Natsir juga termasuk tokoh yang cenderung menafsirkan doktrin sosial politik Islam secara elastis dan fleksibel. Kecenderungan ini dalam kajian politik Islam kontemporer sering, sering dikategorikan sebagai kecenderungan ke arah "*modernisme*".<sup>135</sup>

Sebagai figure yang menjadi idola, tentu saja banyak orang, terlebih dari kalangan cendekiawan Muslim modernis, yang berusaha untuk meniru jalan pemikiran, perjuangan, dan juga sikap politik Muhammad Natsir. Atau paling tidak mencoba mencari, siapa yang sekiranya pantas untuk dapat mewarisi pemikiran, perjuangan, dan sikap politik dari Muhammad Natsir.

Adalah Nurcholich Madjid yang pada mulanya dapat mewarisi karakter Muhammad Natsir (Natsir muda). Ini tidak berlebihan bila menengok pemikiran-pemikirannya. Nurcholich Madjid yang muncul pada paruh 1960-an cenderung anti dan bahkan sering menjelek-jelekan Barat. Nurcholich Madjid dalam berbagai ceramahnya juga tidak jarang mengingatkan akan bahayanya *westernisasi*, *sekulerisasi*, dan *sekulerisme*.<sup>136</sup> Namun julukan "*Natsir muda*" yang disandangnya mulai luntur sejalan

<sup>134</sup>Selain penolakannya terhadap konsep Soekarno, Nasakom, faktor lain yang menyebabkan dibubarkannya Masyumi, lantaran di antara tokoh-tokoh Masyumi banyak yang diduga "terlibat(?)" dalam pemberontakan PRRI. Sebut saja seperti Muhammad Natsir sendiri, kemudian Safruddin Prawiranegara, dan Burhanuddin Harahap. Lebih jauh tentang hal ini, lihat berturut-turut dalam M. Rusli Karim, *Perjalanan Partai Politik di Indonesia: Sebuah Pasang Surut*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hal. 114-115; Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, (Jakarta: Grafiri Press, 1987), hal. 76-79; B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985).

<sup>135</sup>Yusril Ihza Mahendra, "Muhammad Natsir dan Sayyid Abul A'la al-Maududi: Tela'ah tentang Dinamika Islam dan Transformasinya ke dalam Ideologi Sosial dan Politik", dalam Anwar Hardjono, dkk., *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 79.

<sup>136</sup>Nurcholich dalam banyak hal sering membedakan antara sekulerisme dengan sekulerisasi. Lihat Djohan Effendy, Ismet M. Natsir, (Ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wafid*, (Jakarta: LP3ES, 1962), hal. 157.

dengan ide-idenya yang dipandanga "nyleneh" tentang *sekularisme*, *sekularisasi*, dan kecenderungan berpikirnya yang pro Barat, sekembali dari studinya di Amerika Serikat. Bahkan Rektor Universitas Paramadina-Mulya ini tidak segan-segan mengatakan bahwa Amerika Serikat ternyata jauh lebih religius bila dibanding dengan negara-negara di Timur Tengah.<sup>137</sup> Pemikiran Doktor lulusan Chicago ini tentu saja kontras sekali dengan pemikiran Mohammad Natsir yang selama hayatnya boleh dikatakan anti pada *sekulerisme* dan Barat.

Perubahan pemikiran mantan anggota Komnas HAM ini, membuat kecewa kelompok Muslim modernis. Karenanya kedatangan Amien Rais sekembali dari studinya di Amerika Serikat, 1981, seakan membuat harapan baru bagi kelompok Muslim modernis. Amien Rais pun digadagadag untuk bisa menggantikan peran Nurcholish Madjid sebagai "*Natsir muda*". Dalam perjalanannya, Amien ternyata cukup mampu mengemban "*tugas*" sebagai pengganti Nurcholish Madjid. Gelar "*Natsir Muda*" pun berpindah ke tangan Amin Rais. Dan Amin Rais tampaknya begitu *enjoy* juga mendapat predikat sebagai "*Natsir Muda*". "Saya memang Natsirin dan keturunan Masyumi asli".<sup>138</sup>

Baik pemikiran maupun pandangan Amien Rais tampaknya bisa mengobati kekecewaan kelompok Muslim modernis terhadap Nurcholish Madjid. Amien Rais misalnya pada awal kedatangannya dari Amerika Serikat tampak menunjukkan dengan sangat transparan kebenciannya terhadap *kapitalisme-liberalisme*, *sekularisme*. Amien Rais juga sering mempreteli ajaran *marxisme-sosialisme*. Bukan hanya itu, Amien Rais dalam beberapa hal sering menunjukkan kemarahannya terhadap Barat, khususnya Amerika Serikat yang terkadang bersikap ambivalen (*mumafik*)

<sup>137</sup>Lihat dalam *Editor*, 19 September 1987. Arief Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bawah ... Op. Cit.*, hal. 102.

<sup>138</sup>Meski begitu Amien Rais lebih memilih mendirikan partai baru, Partai Amanat Nasional (PAN) untuk Indonesia masa depan. Lihat Nasruddin Madjid, Joko Susiio, "Jejak langkah M. Amien Rais (4)", dalam *Amanat*, Nomor 004, 5-12 Nopember 1998.

dalam menjalankan politik luar negerinya, terlebih terhadap negara-negara Islam atau negara berpenduduk mayoritas Islam.

Sikap kritisnya terhadap Barat agaknya bisa dipahami, mengingat rembesan-rembesan ideologi Barat yang sangat *prenetatif* terhadap kaum Muslim selama ini,<sup>139</sup> dan ini akan semakin memperkuat tesis Samuel Huntington tentang *clash of civilization*, bentrok antar peradaban, yaitu peradaban Islam dan Barat. Sikap ini memang terkesan "*nyleneh*". Bagaimana mungkin Amin Rais yang "*jebolan*" dari Amerika yang *notabene* Barat justru malah membencinya.

Sikap kerasnya terhadap Barat dan Amerika sedikit agak mengendur sejalan dengan tampilnya Amin Rais sebagai Ketua Umum DPP PAN dan sekaligus sebagai calon presiden dari partainya. Sebagai calon presiden, Amien Rais tampaknya sudah saatnya menghitung dan mempunyai kepekaan politik yang lintas batas, lintas negara. Ini penting bagi seorang calon presiden. Amien Rais tidak bisa lagi bicara semauanya dengan mengatakan, misalnya "*Yahudi tengik*".

Hal seperti ini tampaknya mulai disadari Amien Rais. Ini terlihat dari perubahan-perubahan mendasar pada dirinya. Citra Amien Rais sebagai seorang Muslim yang fundamentalis, cenderung berpikir legal-formalis, bersikap eksklusif mulai memudar. Sebaliknya citra sebagai cendekiawan yang inklusif dan berwatak moderat mulai lebih mengedepan. Keterlibatannya di PAN yang mengklaim sebagai partai terbuka dan bukan di PBB sebagai representasi Masyumi, setidaknya menunjukkan perubahan tersebut. Padahal di PBB, Amien Rais juga ditawarkan jabatan yang sama, yaitu sebagai ketua umum. Namun Amien Rais justru menjawab dengan sedikit "*arogan*" bahwa PBB terlalu sempit

<sup>139</sup>Dedi Jamaluddin Malik, Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurchelish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*, (Bandung: Zaman, 1998), hal. 111-112.

bagi dirinya.<sup>140</sup> Pernyataan Amien Rais banyak membuat kecewa kalangan pengikut PBB (Masyumi) yang selama ini begitu mengidolakan Amien Rais sebagai "*Natsir muda*". Dan kekecewaan ini semakin mendalam selepas kunjungan Amien Rais ke Amerika Serikat.

Begitu juga dalam konteks perjuangan demokrasi. Ketika muncul gelombang reformasi besar-besaran, Mei 1998, yang menuntut pengunduran-diri Presiden Soeharto, karena dipandang tidak mampu mengatasi mengatasi krisis yang multi-sektoral, Amien Rais termasuk tokoh yang berada di garda paling depan dalam menyuarakan pelek reformasi bersama-sama dengan mahasiswa. Atas perannya ini, tidak berlebihan bila banyak pihak memberi predikat Amien Rais sebagai "bapak reformasi", termasuk 20 perwakilan perguruan tinggi di Indonesia yang memberikan Penghargaan Reformasi. Berikut ini kutipan lengkapnya;

### **Penghargaan Reformasi**

Menganalisa Pentingnya:

1. Kemurnian perjuangan reformasi dan lembaran sejarah reformasi yang benar.
2. Menghargai pelaku reformasi agar tetap konsisten dalam perjuangannya.
3. Menumbulkembangkan tradisi kritik dalam: memperjuangkan kebenaran.

Berkenaan<sup>1</sup> hal tersebut di atas, kemudian dibuatlah kriteria penghargaan reformasi sebagai berikut:

1. Bersih dari korupsi, kolusi, dan nepotisme.
2. Berani, lantang, dan konsisten dalam mengoreksi penyimpangan rezim Orde baru dan rezim selanjutnya.
3. Kritis, ikhlas, dan memiliki komitmen moral yang tinggi.

<sup>140</sup>Bukan hanya itu, Amien Rais juga mengeledak PBB sebagai sebuah partai yang namanya diambil dari "*mahluk ruang angkasa*". Pernyataan Amien Rais ini sudah tentu semakin membuat kecewa dan bahkan memerahkan telinga di kalangan elite PBB, terlebih Ketua Umum, Yusril Ihza Mahendra. Kekecewaan Yusril ini tampak dari berbagai pernyataannya yang sering menyudutkan Amien Rais, termasuk pernyataannya dalam Debat Calon Presiden yang diadakan oleh Forum Salemba, di Kampus UI Salemba, 27 April 1999, di mana Yusril mengerjai Amien Rais sebagai tidak layak mencalonkan sebagai presiden.



Atas dasar kriteria di atas, maka kami memberikan Penghargaan Reformasi terhadap perjuangan yang dilakukan oleh Saudara DR. Amien Rais.

Kampus Institut Pertanian Bogor  
Bogor, 31 Mei 1998  
Ditandatangani oleh:  
20 Perwakilan Perguruan Tinggi Di Indonesia.

Karena perubahan ini pula, terlebih dalam konteks perjuangan demokrasi, tidak berlebihan bila William Liddle juga mengatakan bahwa Amien Rais telah berubah. Amien Rais dalam kacamata Guru Besar asal Ohio University ini dipandang telah mengambil posisi dan peran Abdurrahman Wahid yang selama 1980-an sampai akhir 1990-an berada di garis depan perjuangan demokrasi. "Peranan yang dulu diambil Gus Dur, sebagai pahlawan demokrasi dan toleransi itu sekarang sudah diambil-alih oleh Amien, dan itu sangat mengejutkan. Sebab Amien Rais dulunya itu sektarian".<sup>141</sup> Dengan perubahan pandangan dan pemikirannya ini, tidak terlalu berlebihan untuk mengatakan bahwa "*Natsirian muda*", Amien Rais ini telah "*berubah*".

<sup>141</sup>Ramadhan Pohan, "Jejak Langkah M. Amien Rais (5)", dalam *Amanat*, Nomor 005, 19 Nopember 1998.

## BAB V PEMIKIRAN POLITIK ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS

Untuk mengetahui lebih jauh pemikiran pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, maka pada Bab V ini akan diuraikan pemikiran-pemikiran kedua cendekiawan terkemuka dimaksud, tentu saja dalam konteks hubungan agama dan negara. Adapaun aspek yang dikaji meliputi aspek ideologi, negara, demokrasi, dan *civil society*.

### Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid

Sebagai cendekiawan berlatar-belakang Muslim tradisional, pemikiran politik Abdurrahman Wahid banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran yang berkembang di kalangan NU. Sementara sebagai ormas, NU sangat sarat dan dekat dengan pemikiran faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (Sunni)*. Bahkan NU bisa dikatakan sebagai representasi dari faham *Sunni*.<sup>1</sup> Ormas Islam lainnya, seperti Muhammadiyah, Persis, Perti, dan Al-Washliyah, juga mengklaim sebagai penganut *Sunni*, namun mereka tidak secara konsisten mengamalkan faham *Sunni*. Muhammadiyah misalnya hanya menerima *skolastisisme al-Asy'ari* sebagai landasan ke-*Sunni*-annya,<sup>2</sup> tanpa banyak mengambil-alih kritik dari para pemikir Islam Modernis, katakanlah seperti Muhammad Abduh atau pemikir reformis, Ibnu Taimiyyah, dan apalagi Muhammad

---

<sup>1</sup>*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (Sunni)* menurut versi NU adalah faham yang dalam bidang aqidah mengikuti Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Dalam bidang *fiqh* mengikuti salah satu madzhab empat, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Namun dalam frakteknya lebih dekat pada Madzhab Syafi'i. Dalam bidang tasawuf mengikuti Imam Junaid al-Baghdadi dan Imam al-Ghozali. Lihat berturut-turut dalam Khoirul Fathoni, Muhammad Zen, *NU Pasca Khittah: Prospek Ukhrawah dengan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Media Widya Mendala, 1992), hal. 11-12; Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1992), hal. 21-22.

<sup>2</sup>Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", dalam *Prisma*, Nomor 4, April 1984, hal. 33.

ibn al-Wahhab, terhadap beberapa segi faham al-Asy'ari.<sup>3</sup> Begitu juga Al-Washliyah hanya mengkhususkan diri pada madzhab as-Syafi'i saja. Sama halnya dengan Perti yang menggunakan madzhab Syafi'i, namun hanya terbatas pada lingkungan *thariqat*-nya saja.<sup>4</sup>

Sebagaimana disebutkan dalam sejarah (*tarikh*) politik Islam, kelahiran *manhaj Sunni* lebih banyak dipengaruhi oleh konstelasi politik yang berkembang dan terjadi pada masa selepas wafatnya Rasulullah Muhammad.<sup>5</sup> Sebagai faham yang lahir paling belakangan, *Sunni* mencoba untuk mencari sintesis, dan formula baru atas pemikiran politik yang berkembang saat itu. Selain itu *Sunni* juga mencoba melihat secara jernih, menengahi berbagai perbedaan pandangan di antara faham-faham yang

<sup>3</sup>Lihat dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hal. 270.

<sup>4</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Peranan Umat Islam dalam Berbagai Pendekatan", dalam Abdurrahman Wahid, et. al., *Kontraversi Pemikiran Islam Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), hal. 191-210.

<sup>5</sup>Di kalangan ulama *Sunni*, ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa *Sunni* sebenarnya sudah lahir semenjak masa Rasulullah Muhammad. Ini bila merujuk pada Hadits Rasulullah, "*Iftaraqat-i al-Yahudu 'alaa ikhdaa autsintanaini wasab'iina firqatan watafarrati an-Nashara 'alaa ikhdaa autsintanaini wasab'iina firqatan wataffariqu ummat. 'alaa tsalaasi wasab'iina firqatan. Kulluhum fi an-naar illa millatan wakhidat. Ma'anaa 'alaih wa askhabi*" Umat Yahudi terpecah menjadi 71 atau 72 golongan dan Nashara terpecah sejauh itu. Umatku (akan) terpecah menjadi 73 golongan. Semua masuk neraka. Kecuali yang mengikuti aku dan para sahabatnya (*Ma'anaa 'alaih wa askhabi*). Hadits ini dapat digolongkan sebagai *Hasan*, karena dalam *sanad*-nya ada Abu Hurairah, Abdullah bin Amr, "Auf bin Malik. Sementara Hakim menganggapnya sebagai Hadits *Shakhikh*. Ini apabila merujuk pada *syarah* Imam Buchori dan Imam Muslim. Ada juga sebagian Ulama *Sunni* yang berpendapat bahwa *Sunni* telah lahir sejak abad ke-3 atau ke-4 Hijriyah. Pendapat ini merujuk pada konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang dirumuskan Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi. Tapi ada juga sebagian ulama yang berpendapat bahwa *Sunni* telah lahir semenjak munculnya sekelompok *thabi'in* yang berpikiran moderat yang dipimpin Abu Sa'id Hasan bin Abi Hasan al-Bashri (Hasan al-Basri, punya *basic Mu'tazilah*). Pemikiran kelompok ini tidak *a-priori* terhadap akal (*ar-ra'yu*) dalam menafsirkan al-Qur'an, tetapi juga tidak menerima ayat tanpa *reserve*. Kelompok ini kemudian direduksi sebagai embrio lahirnya faham *Sunni*. Berdasar akan hal ini, kelompok Ulama ini berpendapat bahwa *Sunni* telah lahir semenjak masa Hasan al-Bashri. Lebih jauh tentang kelahiran *Sunni* bisa dilacak berturut-turut dalam Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam Indonesia: Pendekatan Fiqih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1994), hal. 62-70; A. Muchith Muzadi, *NU dan Fiqih Kontekstual*, (Yogyakarta: LKP3M, 1995), hal. 25-29; Ma'ruf Amin, "Kerangka Berfikir Ahlussunah Waljama'ah", dalam *Aulu*, Oktober 1996, hal. 76-81.

telah lahir sebelumnya.<sup>6</sup> *Sunni* termasuk faham yang relatif demokratis, berwatak terbuka (*inklusif*), moderat (*tawassuth, i'tidal*), *tasamuh*, dan *tawazun*.<sup>7</sup> Ini tercermin dari sikap *Sunni* dalam menyikapi berbagai persoalan sosial-politik yang berkembang saat itu.

Pandangan *Sunni* mengenai politik di antaranya bisa dilihat dari pemahamannya tentang berdirinya negara, *khilafah* atau *imamah*. *Sunni* berpandangan bahwa berdirinya *khilafah* atau *imamah* merupakan suatu keharusan dalam suatu komunitas umat (Islam).<sup>8</sup> Berdirinya negara ini tidak lain untuk mengayomi umat, melayani dan menjaga kemaslahatan bersama (*masalahah musytarakah*). Keharusan ini bagi *Sunni* hanya sebatas kewajiban yang bersifat fakultatif (*fardlu kifayah*),<sup>9</sup> dan untuk menghindari

---

<sup>6</sup>Faham-faham yang lahir sebelumnya adalah *Khawarij* dan *Syi'ah*. *Khawarij* pada mulanya adalah pengikut Ali ibn Abi Thalib. Namun lantaran Ali berdamai dengan Mu'awiyah dalam Perang Shiffin (nama suatu tempat di tepi Sungai Efrat, dekat al-Riqah, Irak), yaitu perang antara Ali ibn Abi Thalib (Bani Hasyim) dengan Mu'awiyah (Bani Umayyah), mereka kemudian membelot dari Ali dan membentuk sekte yang kemudian mereka namakan *Khawarij*. Faham ini bahkan kemudian memvonis Uthman, Ali, dan Mu'awiyah, dan orang-orang yang berbuat dosa besar sebagai "kafir". Sementara *Syi'ah* adalah kelompok yang tetap setia pada Ali. Berikutnya adalah *Jabariyah* yang cenderung fatalistik. Sebagai counter atas faham ini, muncul *Qadariyah* yang tingkat rasionalnya sangat ekstrim. Faham ini kemudian menjadi embrio lahirnya Faham *Mu'tazilah* yang juga begitu mengedepankan rasio. Berikutnya *Murji'ah* yang menolak semua bentuk pemikiran *Khawarij*, yang merasa dirinya paling benar.

<sup>7</sup>Sikap *tawassuth, i'tidal*, yaitu sikap tengah yang menjunjung tinggi keadilan dan berusaha menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat *tatharruf* (ekstrim). *Tasamuh*, yaitu sikap torelan terhadap perbedaan pendapat, pandangan, dan pemikiran. Dan *tawazun*, yaitu seimbang dalam berkhittmat, baik dalam konteks vertikal maupun horisontal, ketiganya bahkan diputuskan sebagai sikap kemasyarakatan NU dalam Mukhtamar Situbondo, 1984. Lihat dalam PBNU, *Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*, (Bandung: Risalah, 1985), hal. 118-119; Said Agiel Siradj, "Ahlussunah Wal Jama'ah di Awal Abad XXI", dalam *Aula*, Nomor 08, Tahun XVIII, Agustus 1996, hal. 46, 55-57.

<sup>8</sup>Lihat misalnya dalam Abu Hasan al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1978), hal. 5.

<sup>9</sup>Pandangan *Sunni* ini kontras dengan *Syi'ah*, *Khawarij*, dan *Mu'tazilah*. *Syi'ah* menjadikan *khilafah* atau mereka menyebutnya *imamah* sebagai salah satu pilar, rukun Islam. Sementara *Khawarij* dan *Mu'tazilah* memandang bahwa *khilafah*, termasuk pengangkatan seorang *khalifah* atau *imam* bukan merupakan suatu keharusan (*wajib syar'i*). Hal ini bergantung pada kehendak umat, apakah *khilafah* perlu dibentuk atau tidak. Bagi *Khawarij* dan *Mu'tazilah* yang terpenting adalah adanya kesadaran tiap individu terhadap hak dan kewajiban mereka masing-masing. Namun bila ini tidak dapat direalisasikan dengan baik, maka umat diperbolehkan memilih atau mengangkat seorang *imam*. Lihat J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: Rajawali - LSIK, 1995), hal. 195-201, 209-212. Lihat juga Amir Al-Najjar, *Aliran Khawarij: Mengungkap Akar Perselisihan Umat*, (Jakarta: Lentera, 1993).

terjadinya kekosongan atau kevakuman kekuasaan. Karenanya di kalangan *Sunni* ada suatu ungkapan yang mengatakan bahwa "kepemimpinan yang *dholim* sekalipun masih lebih baik dari pada negara tanpa adanya suatu kepemimpinan".

Dalam soal bentuk negara, *Sunni* tidak mempunyai patokan yang baku. Hal ini bergantung negara bersangkutan apakah mau menggunakan model demokrasi, teokrasi, atau monarki. Hal yang terpenting bagi *Sunni* adalah terpenuhinya kriteria-kriteria, seperti *pertama*, mengedepankan prinsip-prinsip permusyawaratan (*syura*).<sup>10</sup> *Kedua*, ditegakkannya keadilan (*al-adl*). Ini merupakan suatu keharusan dalam Islam, terlebih bagi para penguasa terhadap rakyat yang dipimpinnya.

*Ketiga*, adanya jaminan kebebasan (*al-huriyyah*). Kebebasan ini dalam *Sunni* dikemas dalam *al-ushul al-khams*, yaitu *hifzhu al-nafs*, jaminan atas jiwa (kehidupan) yang dimiliki warga negara (rakyat), *hifzhu al-din*, jaminan kepada warga negara untuk memeluk agama sesuai dengan keyakinannya,<sup>11</sup> *hifzdu al-mal*, jaminan terhadap keselamatan harta benda yang dimiliki warga negara, *hifzdu al-nasl*, jaminan terhadap asal usul, identitas, dan garis keturunan setiap warga negara, *hifzdu al-irdh*, jaminan terhadap harga diri, kehormatan, profesi, pekerjaan atau kedudukan setiap warga negara.<sup>12</sup> *Keempat*, adanya kesetaraan derajat (*al-musawah*). Dalam

<sup>10</sup>Pembenarannya adalah Q.S. 42: 38, yang artinya, "Dan bagi orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka".

<sup>11</sup>*Hifzhu al-Din* ini sebagaimana dimengerti Sayyid Jawad Mustafavi, dalam *Huquq al-Ihsan fi al-Islam*, meliputi *hurriyat ikhtiyar al-aqidah* (kebebasan memilih agama), *hurriyat itinaq al-aqidah* (kebebasan memeluk agama), *hurriyat idlmar al-aqidah* (kebebasan menyembunyikan agama), *hurriyat izhar al-aqidah* (kebebasan menampakkan agama). Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Hak-Hak Rakyat: Perspektif Agama", dalam Masdar Farid Mas'udi, *Agama dan Hak Rakyat*, (Jakarta: P3M, 1993), hal. 110.

<sup>12</sup>Lihat berturut-turut dalam Sa'id Aqiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM-NU, 1997), hal. 74-79; Syekh Syaikat Hussain, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, (Jakarta: Cema Insani Pers, 1996), hal. 59-75; Masdar Farid Mas'udi, "Islam dan Demokrasi di Indonesia", dalam *Taswirul Afkar*, Edisi Nomor 3, Tahun 1998, hal. 11-17. *Al-Ushul wa al-Khams* ini menjadi salah satu keputusan pada Munas Alim Ulama dan Kemas NU di Lombok, NTB, 17-21 Nopember 1997.

konteks ini, maka semua warga negara harus mendapat perlakuan yang sama. Semua warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama pula. Sistem kasta atau pemihakan terhadap suatu suku, golongan atau sekelompok masyarakat tertentu tidak dibenarkan dalam Islam.<sup>13</sup>

Mengenai pengangkatan *khalifah* atau *imam*, *Sunni* cenderung menggunakan model pemilihan,<sup>14</sup> apakah itu lewat *Bay'at*<sup>15</sup> atau dalam bentuk *ahl al-hall wa al-aqd*.<sup>16</sup> Baik bai'ath maupun *ahl al-hall wa al-aqd*, keduanya merujuk pada praktek politik yang berlangsung semasa kepemimpinan *Khulafa-u al-Rasyiddin*, Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali. Selama kurun waktu ini empat model suksesi kepemimpinan pernah

<sup>13</sup>Said Aqiel Siradj, *Ibid*.

<sup>14</sup>Ini berbeda dengan *Sy'ah (Imamiyah)* yang berpandangan bahwa pengangkatan *khalifah* atau *imam* berlangsung secara turun-temurun. Pandangan ini tidak terlepas dari kepercayaan di kalangan *Sy'ah* (khususnya *Sy'ah Imamiyah*) bahwa yang berhak menjadi *khalifah* atau *imam* selepas wafatnya Rasulullah Muhammad adalah Ali bin Abi Thalib beserta sebelas keturunannya.

<sup>15</sup>Menurut asal katanya, kata kerja *bay'ah* merupakan tindakan yang dilakukan oleh dua belah pihak yang menghasilkan kewajiban timbal-balik. Karenanya, *bay'ah* sebenarnya bukan hanya sekedar kewajiban rakyat untuk mematuhi penguasa (*khalifah*, *imam*), melainkan juga syarat-syarat rakyat untuk patuh terhadap penguasa (*khalifah*, *imam*). Ibnu Khaldun menganggap *bay'ah* sebagai sumpah kepatuhan rakyat kepada penguasa. Lihat Fathi Osman, "Bay'ah al-Imam: Kesepakatan Pengangkatan Kepala negara Islam", dalam Mumtaz Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 75-116.

<sup>16</sup>Dalam *fiqh siyasah* sering disebut dengan *ahl al-hall wa al-aqd*, yang berarti orang yang mempunyai wewenang dalam urusan umat atas kepercayaan masyarakat. Definisi ini memang terkesan kabur, mengingat dalam prakteknya akan sangat sulit untuk menentukan siapa yang bisa digolongkan sebagai *ahl al-hall wa al-aqd*. Atas kekaburan ini Muhammad Abduh mencoba memberikan definisi yang lebih kongkrit bahwa yang dimaksud *ahl al-hall wa al-aqd* adalah para *amir* (penguasa militer daerah), para hakim, ulama, komandan-komandan militer, dan semua penguasa dan pemimpin umat yang dijadikan rujukan oleh umat dalam masalah kebutuhan dan urusan publik mereka. Namun pemberian definisi ini juga tetap mengundang persoalan. Apalagi kalau rezim yang berkuasa cenderung bersikap otoriter, maka penentuan siapa yang duduk dalam lembaga *ahl al-hall wa al-aqd* tentunya akan disesuaikan dengan kepentingan politik rezim. Bila ditilik dari sisi demokrasi, penentuan model Muhammad Abduh juga cenderung bertentangan. Memang, bisa jadi definisi yang ditawarkan Muhammad Abduh cukup representatif, namun prosesnya cenderung bertentangan dengan demokrasi, di mana penentuan *ahl al-hall wa al-aqd* tidak melalui proses "pemilihan" melainkan lewat "pengangkatan", yang cenderung bertentangan dengan demokrasi. Tentang hal ini ini, lihat berturut-turut dalam Muhammad Yusuf Musa, *Nizam al-Hukm fi al-Islam*. (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1963), hal. 128; Dien Syamsuddin, "Hak-Hak Rakyat Warga Negara dalam Perspektif Sejarah Kekuasaan Negara Agama", dalam Masdar Farid Mas'udi, *Agama dan Hak Rakyat*. (Jakarta: P3M, 1993), hal. 22-24.