

HMI, CAK NUR DAN GELOMBANG INTELEKTUALISME ISLAM INDONESIA JILID 2

Muhammad Sabri

Dosen Filsafat Islam Fakultas Syari'ah dan Hukum
Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar
Jl. Sultan Alauddin No. 36 Samata Kab. Gowa Sulawesi Selatan

Abstrak: Artikel ini menjawab pertanyaan bagaimana posisi Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) sebagai organisasi mahasiswa Islam tertua di Indonesia dan kaitannya dengan fenomena kegairahan intelektualisme Islam. Munculya gelombang baru intelektualisme Islam di Indonesia ditunjukan dengan yang disebut sebagai “kelompok pembaruan pemikiran Islam” di Indonesia. Gerakan ini muncul merupakan respons Islam terhadap gagasan modernisasi di tanah air. Atau fenomena tersebut merupakan respons intelektual kaum Muslim terhadap situasi sosio-historis yang melingkari kehidupan bangsa Indonesia saat itu. Dalam mencermati perjalanan sejarahnya yang telah melampaui usia setengah abad, dinamika HMI adalah sebuah catatan yang berkembang, dan diyakini sebagai salah institusi yang telah memainkan peran fungsional-historisnya dalam mozaik sejarah perjuangan Indonesia. Peran-peran historis yang telah secara inheren melekat dalam tubuh HMI semestinya menjadi energi gerak dalam satu misi besar: transformasi sosial menuju Indonesia baru dengan visi intelektualisme Islam yang kompatibel. Untuk mengantisipasi perubahan masyarakat yang cepat, maka upaya-upaya mengubah orientasi, cara-pandang, metode, paradigma, dan gerak juang HMI, dengan sendirinya menjadi sebuah kemestian sejarah, khususnya dalam “membayangkan” masa depan bangsanya.

This article answers the question of how the position of the Islamic Student Association (HMI) as an oldest Islamic student organization in Indonesia and its relevance to the phenomenon of Islamic intellectual excitement. The emergence of a new wave of Islamic intellectualism in Indonesia is marked by the so-called “group of Islamic thought reform”. Its presence is a response to the idea of modernization in Indonesian country. In other words, the phenomenon is a response of Muslim scholars to social and historical atmospheres encircling the Indonesian life at that time. By looking at its historical path that has exceeded the age of half a century, HMI's dynamics is a growing record and is believed as an institution which has played its functional and historical role in mosaic story of

Indonesian struggle. These historical roles that have been inherently embedded in the body of HMI should be the energy of motion in one tremendous mission; social transformation toward new Indonesia with compatible vision of Islamic intellectualism. To anticipate rapid social changes, HMI's efforts of changing orientations, perspectives, methods, paradigms, and also struggle moves become a historical necessity, particularly in "reflecting" the future of the nation.

Keywords: Intelektualisme, HMI, Nurcholish Madjid, Modernisasi

I. Pendahuluan

Sekitar 30 tahun silam, Aswab Mahasin menulis bahwa sebuah angkatan baru sementara merambah citra Islam yang inklusif, yang lebih *pradah* dan membiarkan jalan menuju penyempurnaan—*udkhulû fi al-silmi kâffah*—ditempuh dalam proses kesadaran tanpa hardikan dan hura-hura. Dengan begitu, sebenarnya angkatan ini sedang berusaha keluar dari kungkungan nasib sebagai minoritas politik menuju mayoritas budaya yang lebih besar.¹

Tak sedikit kalangan menilai jika esai di atas menyiratkan optimisme keberagaman di tanah air. Kutipan tersebut mencoba melukiskan 'bayang-bayang' angkatan baru Islam Indonesia yang, oleh Aswab Mahasin bahkan telah menyerukan "*marhaban*" (selamat datang) kepada angkatan baru itu. Satu angkatan, bagi Aswab, tidak lahir untuk menyudahi. Seperti dengan puitik Aswab menutup esainya: "laksana bait-bait azan dari menara, mereka justeru datang untuk memulai."²

Angkatan Baru yang dilansir Aswab, tak lain dari fenomena yang belakangan ini ditujukan kepada mereka yang disebut sebagai "kelompok pembaruan pemikiran Islam" di Indonesia. Gerakan ini muncul lebih merupakan respons Islam terhadap gagasan modernisasi di tanah air. Atau dalam maknanya yang paling sederhana, fenomena tersebut dapat dipandang sebagai respons intelektual kaum Muslim terhadap situasi sosio-historis yang melingkari kehidupan bangsa Indonesia saat itu.

Karena itu, tidak mengherankan jika pada dekade akhir 1960-an pemikiran Islam di Indonesia terfokus pada tema-tema modernisasi serta sejumlah implikasi yang ditimbulkannya. Dalam ungkapan Kuntowijoyo, pada saat itu telah berlangsung pergeseran orientasi keislaman dari periode sejarah Islam yang bersifat mitos dan ideologis, memasuki periode ide atau ilmu.³

Sejak itu sesungguhnya tengah berlangsung apa yang disebut Nurcholish Madjid sebagai "*gelombang intelektualisme Islam Indonesia Jilid 1*".⁴ Sebab, pada

¹ Aswab Mahasin, "Marhaban", *Prisma* No. Ekstra, 1984, p. 2.

² *Ibid.*

³ Lihat, *Pelita*, 28 Juli 1989.

⁴ Secara teknis, istilah "Gelombang Intelektualisme Islam Indonesia Jilid 1" untuk pertama kali dikenalkan Cak Nur—demikian panggilan populer Nurcholish Madjid—pada sebuah diskusi yang penulis hadiri di KKA Paramadina, "Kultur Politik Orde Baru: Ketegangan antara Kultur

saat itu, anak-anak Muslim, khususnya yang meraih kesarjanaan di sejumlah perguruan tinggi, kian sadar dengan permasalahan yang dihadapi bangsanya. Pikiran-pikiran Islam yang cerdas, solutif dan modern, dengan demikian menjadi sebuah keniscayaan. Itu pula sebabnya, mengapa sejak tahun 1970-an hingga dekade awal 1980-an, gerakan pembaruan pemikiran Islam di tanah air kian menemukan momentumnya.⁵

Tulisan ini mencoba memotret bagaimana posisi Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) sebagai organisasi mahasiswa Islam tertua di Indonesia dan kaitannya dengan fenomena kegairahan intelektualisme Islam. Untuk mengurai lebih detail, sedikitnya ada tiga pertanyaan mendasar yang mesti dikonstruksi: (1) bagaimana situasi sosio-historis yang mendorong HMI sebagai institusi yang berkiprah mengemban misi intelektualisme Islam di awal Orde Baru dan (2) seberapa jauh peran HMI dan tokoh-tokohnya, khususnya Nurcholish Madjid dalam gerakan intelektualisme Islam di tanah air (3) bagaimana

Pesisir dan Kultur Pedalaman”, pada 7 September 1996. Istilah itu sesungguhnya ingin memperlihatkan satu fenomena dari kebangkitan umat Islam Indonesia yang telah menanam “investasi” di bidang pendidikan sejak Kabinet Natsir (1950). Sudah sejak awal dasawarsa 1960-an putera-puteri kaum “santri” menyerbu berbagai perguruan tinggi dan menjadi anggota masyarakat akademik (*civitas akademika*) yang besar dan aktif. Karena itu mulai awal dasawarsa 1970-an umat Islam menyaksikan putera-puteri mereka tamat pendidikan tingkat tinggi atau universitas: menjadi sarjana. Fenomena ini oleh para peneliti sosial di Indonesia disebut pula sebagai *boom* sarjana Islam. Dan dari aktifitas serta gagasan pemikiran yang muncul sebagai respons mereka terutama terhadap ide-ide modernitas itulah, sehingga fenomena ini pun disebut sebagai “gelombang intelektualisme Islam Indonesia Jilid 1.”

⁵ Pertumbuhan dan geliat perkembangan pemikiran keislaman ‘baru’ di Indonesia, merupakan lahan kajian menarik para sarjana. Antara lain karena beberapa gagasan segar dan sekaligus menyulut polemik, gerakan pembaruan pemikiran Islam pun tergolong fenomena yang memperoleh publikasi besar-besaran dari media massa khususnya mingguan *Tempo* dan *Prisma*. Beberapa karya tulis serius mengenai gerakan pembaruan pemikiran tersebut kemudian lahir dalam bentuk buku, disertasi, maupun artikel. Sebut saja diantaranya B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982). Lihat pula makalah oleh penulis yang sama, “Discussion on Islam in Indonesia Today,” *Studies in Islam: A Symposium on Islamic Studies*, Amsterdam, 18-19 Oktober 1973 (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1974), pp. 37-50. Karya-karya lain: R. William Liddle, “Changing Political Culture: Three Indonesian Cases,” kertas kerja pada Konferensi tentang Indonesia Modern, Flinders University, Adelaide, South Australia, September 1991; Douglas Edward Ramage, “Ideological Discourse in the Indonesian New Order: State Ideology and the Belief of an Elite, 1985-1993,” Disertasi, International Studies, Department of Government and International Studies, University of South California, 1993; M. Rusli Karim, Responsi Cendekiawan Muslim terhadap Tuntutan Masyarakat Modern di Indonesia,” dalam M. Amin Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: Rajawali, 1986, pp.237-265; Moeslim Abdurrahman, “Bagaimana Indonesia dibaca Pemikir Islam: sebuah Resensi Pemikiran,” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Muni Saleh (ed.), *Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: Guna Aksara, 1989); Gregory J. Barton, “The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980,” Disertasi, Department of Asian Languages and Studies Monash University, 1995; Budhy Munawar-Rahman, “Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia,” *Ulumul Qur’an* No.3 Vol.VI, 1995; dan M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: HMI, 1995).

semestinya HMI merespons gejala dan ketegangan antara posmodernitas, ide-moral Islam universal, dan “rumah” keindonesiaan.

II. Fenomena *Boom* Sarjana Islam: Lahirnya sebuah lokomotif

Seperti disebutkan sebelumnya, salah satu pendorong munculnya gagasan pembaruan pemikiran Islam di tanah air pada dekade awal 1970-an adalah ide tentang modernitas. Dengan begitu, yang menjadi diskursus paling kental saat itu adalah: apa makna persis modernisasi bagi umat Islam. Sejumlah sarjana Muslim lalu mencoba merumuskan makna modernitas secara lebih dalam, sembari melihat kemungkinan pemanfaatan wacana ini bagi umat Islam dalam menatap masa depan bangsanya.

Cak Nur, sapaan akrab Nurcholish Madjid, misalnya—sebagai salah seorang tokoh terpenting dalam gerakan pembaruan pemikiran Islam saat itu—berpandangan jika “modernisasi berarti berfikir dan bekerja sesuai dengan hukum-hukum alam. Karena itu, modernisasi adalah suatu keharusan bahkan suatu kewajiban mutlak.... Modernisasi merupakan perintah dan ajaran Tuhan.”⁶

Pikiran yang berasal dari masa ketika ia menjadi Ketua Umum PB HMI 1966-1969 itu, bukanlah suatu “rasionalisme” tetapi—meminjam istilah Karl Popper, “rasional(isme) yang kirits.” Maksudnya, ia menganggap Kebenaran adalah sesuatu yang hanya dapat dicapai dalam proses. Kebenaran (dengan K besar) adalah tujuan, yang boleh dikatakan karena keterbatasan manusia tak akan dapat dicapai secara penuh, tapi harus terus menerus dicari. Pencarian (dan “penyerahan diri”) yang terus menerus tentang Kebenaran (*al-islâm*) itulah yang disebut sebagai “sikap yang modern.”

Disadari atau tidak, ketika Nurcholish dan kawan-kawan melontarkan gagasan pembaruan pemikiran Islam di tahun 1970-an itu, yang terjadi sebenarnya adalah sebuah respons intelektual terhadap kondisi sosio-politik umat Islam yang berada pada posisi perifer. Sebab, seperti diketahui, pada saat yang bersamaan, dicetuskannya satu keputusan penting oleh pemerintah Orde Baru mengenai dimulainya “era pembangunan” (*developmentalism*) yang berparadigma modernis. Kebijakan ini pada urutannya sangat menguntungkan ‘kelas menengah kota’ yang tergolong dalam apa yang disebut Syafi’i Anwar

⁶ Nurcholish Madjid, “Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi” dalam *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), p. 175. Dalam artikel ini, Cak Nur merumuskan modernisasi sebagai rasionalisasi. Pengertian Cak Nur tentang “modernisasi sebagai rasionalisasi,” pada saat itu kurang lebih tak berbeda dengan misalnya Prof. Harun Nasution, yang dikenal dengan “teologi rasionalnya” (neo-Mu’tazilah). Tapi dengan kata “rasional” di sini, Cak Nur tak boleh dikaitkan dengan Mu’tazilah, karena itu hanyalah salah satu bentuk saja dari kemungkinan teologi rasional. Pengaitan Nurcholish dengan Mu’tazilah akan membuat salah paham terhadap pengertiannya mengenai “rasionalnya” itu. Rasional seperti yang dimaksud Nurcholish, pada hakekatnya berkaitan dengan “penerapan ilmu pengetahuan,”—yang kemudian berarti penerjemahan *al-islam* dalam terma ilmu—yang menurutnya merupakan suatu keharusan, malah kewajiban mutlak, karena merupakan proses penemuan kebenaran-kebenaran mencapai Kebenaran Mutlak, yaitu Allah.

sebagai *secular modernizing intellectual*.⁷

Sementara itu kalangan Islam modernis, terutama tokoh seniornya, justeru bersikap ragu bahkan apologi dengan menolak modernisasi karena dinilai sebagai westernisasi, dan karena itu pula sekularisasi. Sikap seperti inilah yang tidak menguntungkan, akibatnya Islam dituduh sementara pihak sebagai tradisional, anti modernisasi, anti pembangunan dan konyolnya: anti Pancasila!

Kondisi itulah yang kemudian “memaksa” Nurcholish dan kawan-kawan melontarkan gagasan pembaruannya. Lewat pidatonya yang menyulut polemik dan mengundang badai kritik, “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat,” Nurcholish tiba pada satu kesimpulan: kaum Muslim Indonesia sekarang ini telah mengalami kejumudan kembali dalam pengembangan ajaran-ajaran Islam, dan kehilangan *psychological striking force* atau daya dobrak psikologis dalam perjuangannya.⁸

Untuk kasus di atas, Nurcholish mengajukan dua pilihan: *pembaruan*, dengan resiko merugikan integrasi umat; atau tetap mempertahankan *integrasi* dengan akibat mentolerir kebekuan pemikiran dan hilangnya kekuatan moral. Nurcholish sendiri, akhirnya, memilih yang pertama: pembaruan. Dalam retrospeksi, hemat saya, pilihan pada pembaruan dipandang sebagai pendekatan yang paling rasional dan realistis dalam merespons modernisasi; ketimbang persatuan umat yang belum jelas arah dan tujuannya. Karena modernisasi itu sendiri berkaitan dengan masalah persiapan mental, Nurcholish dan kawan-kawan seperti M. Dawam Rahardjo, Ekky Syahrudin, Utomo Danandjaya, Usep Fathuddin, dll – yang sebagian besarnya merupakan mantan aktivis HMI – tidak melakukan advokasi secara langsung terhadap strategi pembangunan. Perhatian mereka justeru lebih bersifat *inward looking* atau tertuju kepada persiapan mental umat Islam sendiri, dan tidak berbicara atau memberikan penilaian terhadap pembangunan. Dengan begitu, dapat dikatakan, salah satu ciri menonjol pembaruan Nurcholish dan kawan-kawannya pada tahun 1970-an adalah introspektif atau kritis ke dalam, terkadang malah menggunakan metode *shock therapy*.⁹

⁷ M. Syafi'i Anwar, “Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid” *Ulumul Qur'an*, No.1 Vol.IV, 1993, p. 50. Kelompok ini jelas sangat diuntungkan oleh kebijakan Orde Baru tentang *developmentalism*, sebab di samping mereka secara kultur akademik ‘lebih siap’ juga terutama karena sikap pragmatisme yang dianutnya. Karena itu, kelompok ini boleh dibilang tidak mengalami hambatan psikologis atau pun ideologis terhadap gemuruh modernisasi yang justeru menjadi paradigma dominan “pembangunan” saat itu.

⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan...*p. 204. Tulisan ini berasal dari kertas kerja yang dibacakan Nurcholish pada silaturahmi antara para aktivis, anggota dan keluarga besar empat organisasi: Persami, HMI, GPI, dan PII, yang diselenggarakan oleh PII Cabang Jakarta, di Jakarta, 3 Januari 1970.

⁹ Ungkapan-ungkapan Nurcholish seperti “sekularisasi”, “desakralisasi”, “demitologisasi”, “tiada tuhan selain Tuhan”, “Pancasila sebagai *kalimatun sawa*”, “melanggar *hukum keseimbangan* adalah dosa kosmik”, “keniscayaan penumbuhan etos kerja” dan lain-lain, adalah salah satu bentuk metode *shock therapy* yang dilancarkannya. Hal ini dilakukan Nurcholish antara lain untuk mempertanyakan dan menggugah kembali persepsi kaum Muslim Indonesia

Tak pelak, gagasan pembaruan Nurcholish dan kawan-kawannya mendapat respons dan kritik tajam dari sejumlah tokoh Islam saat itu. Polemik lalu meledak, dan tak jarang dibungkus oleh aroma kemarahan yang menyala-nyala.¹⁰ Dinamika pemikiran itu berlangsung hingga dasawarsa 1980an, dan sedikit menyusut terutama sesaat Nurcholish melanjutkan studi doktoralnya ke *University of Chicago* di Amerika Serikat, 1978-1984.

Meski demikian, tidak dengan sendirinya berarti kontroversi di sekitar pembaruan pemikiran Islam lalu hilang. Tahun-tahun itu, adalah Harun Nasution yang menjadi kontroversi, menyusul gagasannya membangun suatu teologi Islam yang rasional atas dasar pemikiran neo-Mu'tazilah Muhammad Abduh. Kontroversi Harun, berada di sekitar usahanya mengenalkan teologi Mu'tazilah, termasuk cara mengajarnya yang sangat liberal. Usaha Harun itu, telah "memaksa" intelektual *gaek* Prof. Rasjidi mengoreksi buku Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*.¹¹

Menjelang Nurcholish kembali (sekitar tahun 1982-1983), di Jakarta sekelompok alumni IAIN Syarif Hidayatullah, yang juga mantan aktivis HMI yang dipengaruhi rasionalisme Harun Nasution—berusia 30-an dan menyebut dirinya sebagai "pembaru"—membentuk sebuah *circle* yang bernama Kelompok Studi Agama "Proklamasi." Kelahiran kelompok ini diinspirasi oleh Djohan Effendi, dengan Mansour Fakih dan Jimly Ashiddieqy sebagai koordinator pelaksanaannya. Nama-nama anak muda seperti Fachry Ali, Azyumardi Azra, Achmad Zakiy Siradj, Komaruddin Hidayat, Hadimulyo, M.

terhadap konsep-konsep teologi, politik dan kemasyarakatan mereka terutama saat diperhadapkan dengan gelombang perubahan sosial yang sangat dahsyat dan kecenderungan perkembangan masa depan, sebagai bagian dari dinamika modernisasi.

¹⁰ Karena kesimpangsiuran pengertian istilah yang dikenalkan Nurcholish, maka tak kurang dari seratus tulisan pada tahun 1970-an telah terbit, menyusul gagasan-gagasan kontroversinya itu melalui surat kabar *Abadi*, *Kompas*, *Mercu Suar*, *Indonesia Raya*, majalah *Panji Masyarakat*, *Angkatan Baru*, *Mimbar Demokrasi*, *Forum*, *Tempo*, dan lain-lain. Reaksi emosional berkaitan dengan kerumitan soal terminologi itu muncul dalam pernyataan, "sekularisasi sebagai jembatan ke arah komunisme," atau "komunisme adalah anak sekularisme," dan sebagainya. Jika dirumuskan dalam perdebatan sekarang ini, tak sedikit orang awam menganggap, pemikiran Nurcholish cenderung sekuler, Barat-oriented, terjebak pemikiran Yahudi, berorientasi elitis, memberi angin kepada Kristenisasi, terjebak pada strategi Ali Murtopo, keterangannya membuat umat bingung, teologinya mengganggu keamanan iman dan lembaga keagamaan, banyak pengertian-pengertiannya yang kacau, *counter-productive* terhadap perjuangan umat, ikut merangsang reaksi fundamentalisme, menimbulkan skeptisisme terhadap agama, bahkan ada yang menuduh jika Nurcholish telah menyimpang dari ajaran Islam. Penjelasan lebih jauh, lihat Budhy Munawar-Rachman, "Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan," *Ulumul Qur'an*, no.1, Vol.IV, 1993, pp. 54-58.

¹¹ Buku Rasjidi dimaksud adalah *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Sementara itu, koreksi Prof. Rasjidi yang lain, ditulis menyangkut buku harian Ahmad Wahib—belakangan terbit dengan judul *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1985), yang diedit oleh Ismed Natsir dan diberi kata pengantar oleh "karibnya" A.Mukti Ali dan Djohan Effendi—yang dianggapnya berbahaya. Koreksi serupa pernah dilakukan Rasjidi terhadap Nurcholish Madjid dengan judul, *Sekularisme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972) dan *Suatu Koreksi Lagi bagi Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: DDII, 1973).

Syafi'i Anwar—untuk sekadar menyebut beberapa di antaranya—terlibat dalam diskusi-diskusi di kelompok ini. Sebagian di antara mereka bekerja di LP3ES, LSP atau PPA sebagai *social worker*.

Mereka mendiskusikan gagasan-gagasan pembaruan yang fundamental terhadap pembangunan di Indonesia. Maka soal-soal sekularisasi, rasionalisasi teologi, gagasan-gagasan progresif, liberalisasi pemikiran, penolakan terhadap finalitas pemikiran keagamaan, dan sebagainya kembali menjadi tema-tema diskusi mereka. Secara simplistis dapat dikatakan, mereka berusaha memberi substansi atas gagasan-gagasan pembaruan yang telah dirintis Nurcholish Madjid dan Harun Nasution. Karena itu, rencana kedatangan kembali Nurcholish ke tanah air setelah tujuh tahun di rantau dan di antara rimba beton di Chicago, sangat memberi spirit dan kekuatan pada kelompok ini untuk terus memikirkan reaktualisasi Islam. Apalagi belakangan Munawir Syadzali dan Abdurrahman Wahid kian “mematangkan” dan juga tak sedikit memberi substansi pemikiran pembaruan dalam 10 tahun terakhir.¹²

Setelah kembali, Nurcholish mencoba mengaktualkan kembali gagasan-gagasan pembaruan 1970-an itu dengan substansi yang lebih mendalam. Tulisan pertamanya yang sangat genial, terbit beberapa saat sebelum kedatangannya, yaitu wawancara tertulis yang diberi judul, “Cita-cita Politik Kita”.¹³ Dalam tulisan tersebut Nurcholish memberi substansi atas gagasan sekularisasi politiknya yang dulu dirumuskan dalam jargon Islam, *Yes, Partai Islam, No*. Dalam tulisan inilah Nurcholish terlihat menggunakan perspektif *neo-modernisme* dalam melihat persoalan kemodernan Islam. Karena itu, bagi Cak Nur, dalam membangun kemodernan Islam di masa sekarang, “yang paling diperlukan adalah pengkajian yang lebih sistematis akan sumber-sumber ajaran Islam, penghargaan yang lebih baik, namun tetap kritis terhadap warisan kultural umat, dan pemahaman yang lebih tepat akan tuntutan zaman yang semakin berkembang secara cepat.”¹⁴

Dalam tulisan tersebut ia menyebutkan tentang peranan Islam dalam membangun Indonesia modern. Intinya: Islam adalah agama kemanusiaan. Karena itu, secara hakiki watak Islam bersifat inklusif. Maksudnya, pikiran (sistem Islam) yang dikehendaki ialah sistem yang menguntungkan semua

¹² Kebangkitan kaum cendekiawan Muslim—sebagai salah satu efek positif *boom* sarjana Muslim tahun 1970-an—dalam merespons dinamika modernisasi, juga muncul dari kalangan Islam “revivalis” kota, yang basisnya adalah di perguruan tinggi umum seperti UI, IPB, UNPAD, ITB, dan UGM. Tokoh-tokoh Islam seperti ‘Imaduddin ‘Abdulrahim, Jalaluddin Rakhmat, A.M. Saefuddin, dan Amin Rais, (waktu itu) adalah figur mereka yang acapkali dikontraskan dengan Nurcholish Madjid dan Harun Nasution. Tapi belakangan figur-figur dimaksud, berkat terciptanya *meeting of mind* di antara mereka, menyebabkan satu sama lainnya melahirkan sikap “saling memahami” kendati tanpa kehilangan kritisisme masing-masing. Konferensi sejumlah corak pemikiran di antara figur-figur tersebut menciptakan fenomena yang tipikal, sehingga oleh sementara peneliti sosial memandang fenomena itu sebagai bangkitnya “neo-santri” di Indonesia.

¹³ Hasil wawancara tertulis itu belakangan termuat dalam *Aspirasi Umat Islam di Indonesia* (Jakarta: LEKNAS, 1985), pp. 1-36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

orang, karena cita-cita Islam identik dengan cita-cita kemanusiaan. Gagasan Nurcholish kemudian kian berkembang dan matang, khususnya setelah ia dan kawan-kawannya kelak mendirikan Yayasan Wakaf Paramadina, pada Juli 1986.

Bila ditelaah lebih jauh, perkembangan sosial-politik yang terjadi pada dekade 1980-an, sesungguhnya lebih merupakan kelanjutan dari pada dekade 1970-an. Namun demikian, dekade 1980-an ditandai dengan perubahan sosial-politik dan ekonomi yang mempunyai dampak sangat luas terhadap perkembangan pemikiran politik umat Islam di tanah air. Perubahan yang penting dalam dekade 1980-an adalah semakin menguatnya posisi negara dalam percaturan politik dan ekonomi. Menguatnya posisi negara ini dimungkinkan berkat kemajuan-kemajuan pembangunan yang, meskipun relatif, mempunyai dampak luas bagi terciptanya perubahan sosial (*social changes*) pada masyarakat Indonesia, termasuk umat Islam.

Di bidang politik, dalam usahanya untuk kian memperkuat posisi negara, Orde Baru pada awal dekade 1980-an memperlihatkan langkah-langkah yang sangat "ofensif," khususnya di bidang penataan ideologi. Kebijakan politik yang ofensif itu secara nyata tampak pada usaha pemerintah Soeharto yang menghendaki penerapan Pancasila sebagai satu-satunya asas kekuatan sosial-politik (Orsospol) dan organisasi kemasyarakatan (Ormas). Kebijakan ini merupakan kulminasi dari serangkaian kebijakan politik yang dilakukan pemerintah Orde Baru dalam kurun waktu 1966-1985.

Bermula dari pidato kenegaraan presiden Soeharto di hadapan Sidang Paripurna DPR-RI pada 16 Agustus 1982, gagasan penetapan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi Orsospol dan Ormas terus menggelinding dan memperoleh legitimasi lewat Ketetapan Sidang Umum MPR tahun 1983. Gagasan ini sesungguhnya merupakan "paket" yang tertunda dari upaya pemerintah melakukan pembenahan sistem politik yang menekankan pentingnya stabilitas politik dan keamanan (*security approach*), antara lain dengan menghapuskan "asas ciri" yang melekat pada kedua Orsospol: PPP dan PDI.¹⁵

Kendati pada awalnya kebijakan itu mendapat kritik dan kecaman yang tajam dari tokoh-tokoh politik dan Ormas baik dari kalangan Islam maupun lainnya, tapi tak lama setelah itu mereka seakan-akan berlomba menerima

¹⁵ Kebijakan pemerintah tentang keharusan menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas Orsospol maupun Ormas, belakangan melahirkan polemik berkepanjangan. Meskipun sebenarnya, kebijakan ini telah ditetapkan melalui UU No.3 Tahun 1975 tentang Parpol dan Golkar. Tapi UU tersebut masih memberi "peluang" kepada parpol untuk mencantumkan asas cirinya masing-masing selain menetapkan Pancasila sebagai asas partai. Karena itu, PPP misalnya masih mencantumkan asas ciri berupa "asas Islam" dan PDI dengan "asas Demokrasi Indonesia dan Keadilan Sosial". Namun dalam pandangan pemerintah kemudian, ternyata "asas ciri" yang masih melekat pada Orsospol bersangkutan justru menjadi sumber konflik dan pemicu sejumlah kerusuhan seperti yang terjadi saat kampanye pemilu. Karena itu, demi persatuan dan kesatuan nasional, pemerintah merasa berkepentingan meredam fanatisme ideologi dan golongan dengan cara menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi Orsospol dan Ormas tersebut.

Pancasila sebagai satu-satunya asas, sekalipun dengan berbagai improvisasi politik. Sikap responsif kalangan Ormas Islam itu semakin mantap ketika ada jaminan dari Presiden Soeharto yang disampaikan dalam pembukaan Mukhtar Muhammadiyah di Solo tahun 1985, yang menyatakan bahwa, "Pancasila bukan agama dan agama tidak akan di-Pancasila-kan."¹⁶ Ditambah lagi dengan fakta yang cukup kuat bahwa pemerintah Orde Baru menaruh perhatian serius terhadap peningkatan kualitas hidup dan kesejahteraan sosial lewat serangkaian program-program pembangunan di bidang agama.

Dengan menyatakan bahwa "Pancasila bukan agama dan agama tidak akan di-Pancasila-kan," Soeharto sesungguhnya telah melakukan rasionalisasi terhadap ideologi negara (*rationalization of state ideology*), sehingga mengakhiri ketegangan konseptual yang bersumber dari kekhawatiran adanya mitos penyejajaran (*juxtaposition*) antara agama dan Pancasila. Pada saat yang sama, rasionalisasi terhadap Pancasila telah mereduksi kekuatan-kekuatan politik yang melakukan ideologisasi dan politisasi agama sebagai "alternatif" terhadap ideologi negara. Akibatnya, seperti digambarkan Syafi'i Anwar, dalam dekade 1980-an terjadi kemerosotan pengaruh "kaum ideologis" Islam. Hal itu terlihat dengan ketidakberhasilan, jika bukannya kegagalan, dari usaha sementara tokoh dan aktivis Islam yang menyerukan penolakan terhadap penerapan Pancasila sebagai sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi massa.¹⁷

Sesungguhnya, kemerosotan pengaruh kaum "ideologis" Islam itu bukannya tanpa penyebab. Sejumlah argumen dapat dikemukakan di sini. *Pertama*, tidak saja karena penerapan Pancasila sebagai satu-satunya asas, tetapi juga adanya suatu rangkaian kemunduran—kalau tak hendak disebut kekalahan—di kalangan "politik Islam" dan "Islam politik" dalam Orde Baru. Sejumlah pengamat mengatakan, kemunduran itu, terutama sekali disebabkan oleh rekayasa dan ofensif politik Orde Baru sejak menggenggam kekuasaan. Kebijakan politik Orde Baru seperti restrukturisasi politik, depolitisasi, politik

¹⁶ Lihat M. Sirajuddin Sjamsuddin, "Religion and Politics in Islam: the Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order," *Disertasi Ph.D* pada University of California, Los Angeles, 1991, p. 249. Meski demikian, tidak dengan sendirinya berarti jika penetapan Pancasila sebagai satu-satunya asas Orsospol dan Ormas oleh pemerintah, diterima seluruh organisasi di Indonesia. Terutama di kalangan Ormas, perdebatan mengenai "asas tunggal" —demikian istilah ini secara pejoratif beredar di kalangan Ormas—masih tetap berlangsung, hingga pada akhirnya terjadi friksi bahkan mengakibatkan "hapusnya" eksistensi sebuah Ormas. Sebut saja misalnya HMI, PII dan Generasi Muda Marhaen. Untuk yang pertama, setelah melalui pergulatan cukup panjang—baik lewat Rapat Pimpinan HMI, Sidang MPK, maupun Kongres—akhirnya menemukan jalan buntu. Akibatnya organisasi ini terpecah dua: HMI yang menerima Pancasila dan HMI MPO yang menolak tegas Pancasila sebagai asasnya. Sementara dua Ormas yang disebutkan terakhir, secara tegas menolak pencantuman Pancasila sebagai asas Ormas mereka, sehingga oleh pemerintah melalui UU No. 8 tahun 1985, keduanya dianggap "menyatakan diri bubar."

¹⁷ Lihat M. Syafii Anwar, "Negara, Masyarakat dan Artikulasi Politik Islam dalam Orde Baru," *Republika*, 14-15 April 1993.

massa mengambang, dan sebagainya seringkali dianggap sebagai variabel sangat menentukan dalam menganalisis kemunduran “politik Islam” dan “Islam politik”.

Kedua, jika kita memperhatikan perkembangan politik dalam dekade 1980-an, tampak bahwa di kalangan umat Islam sendiri telah terjadi pergeseran paradigma pemikiran (*shifting paradigm*) yang cukup signifikan. Karena itu, kegagalan yang berulang-ulang dalam kancah politik Orde Baru, pembangunan bidang agama yang secara faktual barmanfaat bagi umat Islam, politik agama yang lebih akomodatif terhadap aspirasi Islam, dan sebagainya, adalah faktor-faktor yang ikut mendorong terjadinya pergeseran paradigma pemikiran Islam di Indonesia dalam dekade 1980-an. Dengan kata lain, pada dekade 1980-an umat Islam meredefinisikan keberadaan dan posisi politiknya menghadapi perkembangan-perkembangan baru yang berbeda dengan masa-masa sebelumnya.¹⁸

Pergeseran pemikiran itu berdampak pada melemahnya sisa-sisa kepemimpinan politik Islam di masa lalu, termasuk sikap mereka terhadap tokoh-tokoh Islam. “Pengaruh tokoh-tokoh Islam itu,” mengutip Fachry Ali, “kendati masih tetap dihormati, dengan sempurna telah terkosongkan dari ruang kesadaran politik umat, terutama di kalangan mereka yang telah terurbanisasikan.”¹⁹

Ketiga, dekade 1980-an juga ditandai dengan dinamika intelektual dan kesemarakan beragama yang intens. Hal itu ditandai antara lain dengan meningkatnya penerbitan buku-buku agama, ceramah-ceramah dan seminar ilmiah serta berbagai aktivitas keagamaan di kampus-kampus perguruan tinggi, padatnya jamaah masjid, semaraknya pengajian di kantor-kantor pemerintah maupun swasta, hingga meriahnya *fashion show* dan berbagai peragaan busana Muslim di hotel-hotel berbintang. Khususnya tentang dinamika intelektual, terdapat fenomena pesatnya penerbitan buku-buku Islam. Sehingga tak kurang dari Bidang Perpustakaan dan Dokumentasi majalah *Tempo* dalam surveinya menyimpulkan bahwa kecenderungan bacaan 1980-an adalah cerminan meningkatnya kajian keagamaan. Dari sejak 7.241 buah judul buku yang dihimpunnya sejak tahun 1980, buku-buku yang bertemakan agama jumlahnya 1.949 buah. Dari jumlah terakhir itu, terdapat 809 judul (70,5%) adalah buku bertemakan Islam, baik dari penulis-penulis Muslim Indonesia sendiri dan terutama sekali terjemahan atau saduran dari

¹⁸ Dalam pergulatan panjang dinamika politik Islam di tanah air, para aktivis Muslim sedikitnya telah mengalami tiga kali pergeseran paradigma pemikiran: (1) *Islam: ideological oriented* (1920-1940-an); (2) *Islam: political oriented* (1945-1966); (3) *Islam: programming and intellectualism oriented* (1970-an-1990-an). Kendati demikian, pengelompokan orientasi pemikiran ini tidaklah mutlak, melainkan bersifat entitas. Karena itu, penyebutan tahun dalam kategorisasi di atas bukanlah bermakna sebagai pembatasan ketat, tapi sekadar sebagai bentuk simplifikasi dari kecenderungan pemikiran Islam yang dominan saat itu.

¹⁹ Fachry Ali, “Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru,” *Prisma*, No.3 Tahun XX, Maret 1991, p. 194.

karya-karya penulis asing Muslim maupun non-Muslim.²⁰ Yang menarik, seperti ditulis dalam laporan utama majalah *Editor*, penerbitan buku-buku Islam tersebut mampu merangsang diskursus intelektual (*intellectual discourse*) dan penerbitannya pun dimotori penerbit-penerbit yang dirintis oleh kalangan muda. Ternyata hasilnya, bukan saja secara kuantitatif berkembang, tapi secara kualitatif juga dapat dibanggakan.²¹

Dekade 1980-an juga ditandai dengan maraknya diskusi dan seminar serta dialog-dialog pemikiran baik intra umat Islam maupun antar umat beragama, yang melibatkan pemikir-pemikir dan ilmuwan baik Muslim maupun non-Muslim di pusat-pusat pendidikan tinggi dan kota-kota universitas di Indonesia. Di kalangan intra umat Islam, dialog yang intens berlangsung antara Muhammadiyah dan NU – dua Ormas Islam terbesar di Indonesia – khususnya di lingkungan elit atau pun generasi mudanya. Dialog itu berdampak sangat luas terhadap “pergesekan pemikiran” di antara kedua belah pihak. Ditunjang dengan keterbukaan dan pesatnya memperoleh dan mengakses informasi baik dari khazanah tradisional maupun kontemporer, dialog dan diskursus berdampak pada semakin mencairnya dikotomi “tradisionalis-modernis” dalam pemikiran kaum Muslim.²²

Dalam konteks ini, perlu dicatat peran dari Abdurrahman Wahid yang mengkondisikan dan mendorong *the emerging intellectuals* di kalangan muda NU. Bahkan dengan keberaniannya yang luar biasa untuk sewaktu-waktu berbeda dengan *mainstream* pemikiran umat, Abdurrahman menerobos sekat-sekat ideologis dan psikologis bagi dialog dan kerjasama antara Muslim dan non-Muslim. Sementara di kalangan Muhammadiyah, M. Syafi’i Maarif adalah tokoh yang banyak mendorong kalangan muda organisasi ini untuk berfikir terbuka, kritis, dan dialogis dengan kelompok-kelompok lainnya. Kedekatan hubungan personal tokoh ini dengan elit NU di pusat maupun daerah, telah memungkinkan ia melakukan terobosan-terobosan bagi terciptanya saling pengertian dan persentuhan pemikiran keislaman di antara kedua ormas Islam tersebut.²³

Fenomena-fenomena kultural dekade 1980-an, seperti yang telah dikemukakan di atas, kelak sangat besar dampaknya bagi perkembangan dan masa depan Islam pada dekade 1990-an. Khusus dalam hal kebangkitan intelektualisme Islam yang ditandai dengan pesatnya penerbitan buku-buku

²⁰ Nico J. Tampi, “Trend Bacaan 1980-an: Cermin Meningkatnya Telaah Keagamaan,” *Diskusi Buku Agama*, Bagian Perpustakaan dan Dokumentasi Majalah *Tempo*, Jakarta, 1987.

²¹ Lihat *Editor*, 14 Mei 1987. Menyusul gemuruh penerbitan buku-buku Islam di tahun 1980-an itu, juga terbit sejumlah majalah, jurnal, tabloid atau buletin Islam yang baru, sekalipun tak semua penerbitan itu mengalami sukses. Majalah, jurnal, dan tabloid Islam yang terbit dekade 1980-an antara lain adalah *Risalah*, *Amanah*, *Pesantren*, *Ulumul Qur’an*, *Salman Kau*, *Islamika*, dll.

²² Masalah mencairnya dikotomi “tradisionalis-modernis” telah dikaji secara amat mengagumkan oleh Fachry Ali dan Bahtiar Effendy dalam buku mereka, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), pp. 167-170. Demikian juga M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: HMI, 1995), pp. 125-126.

²³ M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam...ibid.*

agama dan kajian keislaman, Nurcholish memprediksikan, “akan banyak mempengaruhi kehidupan bangsa secara amat menentukan.” Dari iklim intelektual itu, kelak akan melahirkan perjumpaan-perjumpaan wacana yang demikian intens di kalangan skolar dan cendekiawan Muslim di tanah air.

III. Islam Kemodernan dan Keindonesiaan: Refleksi Kritis

Inilah tema besar pemikiran Cak Nur, yang membingkai segenap gerakan pembaruannya. Islam dalam pandangan Cak Nur—sebagaimana diyakini setiap Muslim—bersifat universal. Tapi Islam-universal ketika berinteraksi dengan konteks “kedisini-kinian” Indonesia, akan melahirkan paras Islam yang khas dan tipikal: Islam Melayu-Nusantara. Itu sebab, Islam Indonesia, sebagaimana halnya Islam yang menyebar di sejumlah kawasan di tingkat mondial, membentang luas dengan sayap-sayap kebudayaannya masing-masing yang kuat. Sementara, modernitas, sebagai gejala paling berpengaruh terhadap kehidupan kontemporer dengan “cacat bawaan” yang direngkuhnya ibarat pisau bermata dua: membuka ruang adaptasi atau restrospeksi-kritis.

Untuk merespons tantangan tersebut, Nurcholish tampaknya dipengaruhi sejumlah teori transformasi sosial. Di antaranya teori Max Weber, terutama ketika Weber menghadirkan *Protestant's Ethic*, sebagai tawaran solutif bagi masyarakat Eropa dalam menerobos modernitas. Nurcholish, karena itu, mencoba menghadirkan “Islam” sebagai basis etik bagi masyarakat Indonesia dalam menaklukkan dan beradaptasi kritis terhadap fenomena kemodernan. Dengan kata lain, “trilogi” *Islam-Kemodernan-Keindonesiaan* yang dipopulerkan Cak Nur, lebih merupakan adopsi epistemik-teoretik yang diinspirasi trilogi Weber: *Etika-Protestan-Kemodernan-Eropa*. Teori lain yang memengaruhi Cak Nur adalah teori “Siklis” Mohamed Arkoun yang mengandaikan bahwa: setiap pemikiran yang lahir selalu terikat oleh semangat zamannya dan bahasa atau logos yang digunakannya (*Pemikiran-Sejarah-Bahasa*).

Perspektif di atas penting dikemukakan, sebab dalam mengawal perjalanan bangsa ke depan, kita kini tengah dihadapkan pada satu era baru yang disebut globalisasi yang berciri posmodernitas. Sebuah era di mana mobilitas dan alam pikiran manusia dari hari ke hari kian meruang-mewaktu ke dalam sistem global (*global system*). Globalisasi sebagai kenyataan kehidupan umat manusia pada abad baru ini lebih merupakan interkoneksi yang serba melintasi dan tanpa sekat (*borderless*) baik dalam hubungan-hubungan antar-bangsa, masyarakat, komunitas, hingga persilangan kepentingan antar bidang kehidupan seperti ekonomi, politik, budaya, agama, pendidikan dan sebagainya. Pendeknya, “kita kini berada pada dunia yang terlipat,” ungkap seorang penulis.

Hubungan antar bangsa di era global ini, menyusul kepentingan-kepentingan yang melingkarinya, tidak lagi dipasung oleh kerangka *nation-state* dan pola-pola relasi internasional yang konvensional, tetapi berubah menjadi tatanan baru yang disebut sistem global dalam bentuk *global society*. Sistem global juga makin memperlebar *global market* dengan jaringan transnasional dan multinasional yang kian bersifat mondial layaknya *octopus*. Pasar kini telah

tumbuh menjadi lengan-lengan raksasa yang mengangkangi setiap penjuru dunia dan sudut-sudut lingkungan kebudayaan di seantero jagad ini. Jaringan elektronik, dengan kecanggihannya yang tipikal juga kian mempermudah kehadiran pasar ke rumah-rumah setiap warga-dunia, melalui pesona dan aneka iklan yang menggoda. Lihat contoh yang paling kasat mata: anak-anak Indonesia dalam hal makanan saja misalnya, telah mengalami apa yang disebut “McDonalikasi” dan menjadi bagian dari gaya hidup mereka. Demikian pula dengan fenomena KFC dan *Hard Rock Café*, kian menambah kuat aroma makanan cepat saji standar internasional itu. Semetara dalam dunia *entertainment*, anak-anak itu telah berada di bawah bayang-bayang hipnotisme film-film produk Jepang dan Amerika, di mana gambar dan mainan dari figur tokoh-tokoh fiktifnya telah terpajang di *etalase* toko-toko mainan. Hubungan-hubungan sosial pun sedemikian rupa telah memasuki babak baru yang disebut ruang-maya (*cyber space*). Bahkan di Jakarta, tak lama lagi bakal dibangun *cyber city*, yang akan mempercepat dan melahirkan medan baru hubungan antarmanusia yang kian impersonal.

Kondisi kehidupan yang kian mondial seperti itu juga bakal melahirkan perubahan-perubahan baru dalam hal etika kehidupan, dalam kerangka etika global (*the global ethics*) yang boleh jadi sepenuhnya bersifat situasional. Hal ini jelas menjadi tantangan yang tidak kecil bagi agama-agama besar di dunia dan kearifan lokal yang otentik. Nilai-nilai baik-buruk, benar-salah, patut-tak patut tidak lagi lahir dari standar baku doktrin agama-agama besar dan tradisi otentik, tetapi dibangun di atas alas *pragmatism* dan *utilitarianism*. Kendati demikian, fenomena tersebut juga menerbitkan secercah harapan baru: bahwa etika global itu justeru “menantang” kontribusi semua agama atau tradisi otentik untuk membangun dunia ini secara makin beradab dan berdasarkan moralitas yang kukuh. Kecenderungan akan komitmen menghadirkan agama sebagai media pencerahan dan peningkatan kualitas moralitas manusia modern kian terasa kuat, menyusul jatuhnya kehidupan manusia modern ke lembah kegelapan. Dunia modern yang sejauh ini diandaikan sebagai “dewa penyelamat” umat manusia sejagat—dengan cerita-cerita agungnya (*grand narratives*)—kian lemas menghadapi penghacuran moral dan spiritual akibat nalar-rasional modernitas yang tumbuh dengan arogansinya yang pejoratif dan bagaikan “rantai emas” yang membelenggu bumi-manusia yang fitri.

Arah dan kecenderungan gerak global sebagaimana dipaparkan di atas mengandaikan betapa berat beban yang dipikul oleh manusia sejagat pada saat ini dan di masa depan. Tak pelak, globalisasi dengan sistem global yang menkonstruksinya lahir ibarat pisau bermata dua: menjadi harapan baru sekaligus ancaman baru bagi kemanusiaan. Dari titik kesadaran seperti itulah agaknya HMI—sebagai lapisan strategis masyarakat—sepatutnya memandang dan “membayangkan” masa depan bangsanya. Sebab, telah menjadi kemestian sejarah (*historical necessity*)—sejauh menilik secara cermat perjalanan panjang bangsa ini—jika pemuda-mahasiswa hadir untuk selalu memberi respons problem zamannya.

Dalam mencermati perjalanan sejarahnya yang telah melampaui usia

setengah abad, dinamika HMI adalah sebuah catatan yang berkembang, dan diyakini sebagai salah institusi yang telah memainkan peran fungsional-historisnya dalam mozaik sejarah perjuangan Indonesia. Karena itu, peran-peran historis yang telah secara inheren melekat dalam tubuh HMI semestinya menjadi energi gerak dalam satu misi besar: transformasi sosial menuju Indonesia baru dengan visi intelektualisme Islam yang kompatibel.

Namun, andai saja dunia tak berubah begitu cepat, dapat dipastikan jika HMI lebih dari setengah abad lalu masih tetaplah HMI yang sama. Sayangnya tidak demikian. Sebab, era global seperti dikemukakan sebelumnya, rupanya mengubah semuanya. Era kini telah memperlihatkan secara telanjang: lahirnya agen-agen “kebudayaan baru” yang sadar atau tidak telah mampu memanipulasi kesadaran dan identitas kita. Lahirnya generasi *facebook*, *twitter*, *MTV* atau pun *Coca Cola*, seolah menjadi “ikon” baru dalam dunia kaum muda. Maka, sebuah generasi yang terbelah (*split generation*) dengan sendirinya pun terlahir. Budaya populer (*mass culture*) lalu menjadi paradigma dominan. Kini, generasi kita benar-benar tercerabut dari akarnya: menghabiskan waktu di lantai diskotek, duduk di *café-café gaul*, pub, warkop, lalu membicarakan kondisi rupiah yang kian anjlok. Atau menertawakan gaya debat Capres belum lama ini yang membosankan di tv-tv. Atau menatap kritis keterbelahan paras sosial politik kita: mulai dari ormas, parpol hingga parlemen pun menampilkan wajah ganda yang menggelikan. Belum lagi jika jarum suntik dan pil setan *extacy* datang menghadang: menggoda kaum muda untuk “melayang” ke dunia-semu yang durjana. Generasi kini telah tidak karib lagi dengan tradisi “Timur”nya. Ia juga kikuk dan abai terhadap cerita heroik atau legenda *volk* nenek moyangnya. Sebab, televisi dan film-film Hollywood telah menyuguhkan pahlawan baru: mulai dari Spidermen hingga Rambo, James Bond, Matrix dan X-Man. Juga Superman, Xena, Ghoku hingga Doraemon. Dalam benak generasi kini, “Timur telah menjadi lebih jauh ketimbang Barat,” keluh seorang penulis. Barat kini telah menjadi alat-ukur realitas baru yang kita percaya. Barat telah menjadi “kiblat” bagi seluruh kesadaran kita. Kita begitu percaya, umpamanya, pada catatan-catatan Clifford Geertz dan Bill Liddle—yang tinggal justru ratusan ribu mil—untuk sekedar mengetahui apa yang sesungguhnya terjadi di sebelah rumah kita! Dan, kita pun terkulai ketika mendengar erangan suara Jim Morison dari VCD yang menjerit sinis: “*the West is the Best!*”.

Namun, sejatinya, kenyataan ini tidak berdiri sendiri. Bermula dari generasi tua yang membangun harapan besar atas dunia modern, tapi lepas tangan terhadap perubahan sosial. Di lain sisi, generasi muda menggaris bawah kata “kebebasan” dan membangun kerangkeng yang lebih besar pada dirinya sendiri, tanpa disadarinya. Kerangkeng-kerangkeng itu lalu mewujud: obral-syahwat di VCD porno, imajinasi-liar yang berhamburan di lantai diskotek, aroma makanan siap saji di KFC dan McDonald yang menggoda, minuman-minuman botol, dunia semu di ujung jarum suntik, di iklan-iklan mode, dan kekerasan yang muncrat di tawuran anak sekolah dan mahasiswa yang *amburadul*. Dan di atas semua itulah kontradiksi antar generasi dibangun.

Tampaknya, globalisasi dan modernitas telah menjadi penjara baru kita, lalu melekat kuat di benak masing-masing. Amerikanisasi dan westernisasi bukan cuma kecemasan negara-negara berkembang, tapi juga menjadi ketakutan baru justru di negara-negara maju. Ruang-ruang kultural yang telah dikapitalisasi, dikhawatirkan mereduksi nilai-nilai sosial secara sistematis; menciptakan realitas-palsu yang punya kekuatan luar biasa dalam mengendalikan pasar: mulai dari aneka mainan anak-anak yang lucu hingga alat telekomunikasi semisal telepon *cellular* terkini yang kita gunakan. Hingga di titik ini, *mass culture*—sebagai efek paling kongkret dari kebudayaan global—telah mengepung dan manusia pun tak lebih dari sekumpulan, tanpa otentisitas personal-individual.

Karena itu, ketika peran-peran fungsional-historis organisasi kaum muda—termasuk HMI—hendak ditajamkan dalam dinamika historis kebangsaannya, sebuah kesangsian tiba-tiba meletup: mau bicara peran siapa? Tentang apa? Tidakkah “rumusan” kaum muda Indonesia kontemporer sendiri menampilkan mozaik yang dihimpit hiperealitas yang demikian rancu? Wajah generasi kita adalah gambaran tentang sebuah tanda tanya besar. Di titik ini, kaum muda mengalami apa yang disebut dengan krisis kesadaran dan identitas diri.

Tapi mengapa mesti gelisah? Bukankah sejarah tidak selalu bergerak linear, dan acap kali meledakkan momentum yang amat sulit diurai justru oleh logikanya sendiri? Kita, memang, tidak selalu hadir dengan sebuah jawaban cerdas. Sebab, “hidup bukan sebidang teka-teki silang,” nasehat seorang arif, “dengan jawaban yang—kalau tak bisa kita tebak—akan terbit pekan depan di koran atau majalah.” Tiba-tiba terasa ada keyakinan yang menyelinap, berbisik: selalu saja akan hadir pikiran-pikiran baru, inovasi baru dan progresifitas dalam setiap generasi. Sekecil apapun getarannya. Karena itu, diperlukan sebuah gerakan “perimbangan” bagi fenomena kebudayaan massa yang gemuruh itu. Penyiasatan kebudayaan, dengan demikian, menjadi agenda yang mendesak.

Di sini, akselerasi kebudayaan global dan kebudayaan lokal adalah sesuatu yang tak terelakkan. Sebab itu, menyiapkan *setting* kebudayaan merupakan sebuah “jalan masuk” bagi terbangunnya ruang-ruang perjumpaan dan pengolahan wacana: untuk memperdebatkan kontradiksi-kontradiksi sosial-kultural, membangun jaringan lintas-komunitas, menawarkan pola kebudayaan “baru” di ruang-ruang publik, dan seterusnya. Mungkin patut pula kita pertimbangkan: keniscayaan menggeser pola juang HMI dari “berjuang melawan” (*fight against*) menjadi “berjuang untuk” (*fight for*). Sebab, pola terakhir, agaknya lebih relevan dengan perkembangan kekinian, di mana problema yang mengemuka justru lebih banyak menuntut kemampuan mengedepankan sikap-sikap “proaktif-positif-konsepsional” ketimbang “reaktif-anarkis-negatif-emosional.”

Demikianlah, untuk mengartikulasikan peran-peran sosio-historisnya, tak ada pilihan lain kecuali HMI niscaya melakukan semacam “tafsir sosial” baru secara terus menerus terhadap fenomena kontemporer, agar pikiran dan

tindakannya relevan dengan gerak evolusioner perubahan zaman. Karena itu, upaya-upaya mengubah orientasi, cara-pandang, metode, paradigma, dan gerak juang HMI, dengan sendirinya menjadi sebuah kemestian sejarah, khususnya dalam “membayangkan” masa depan bangsanya. Di sinilah konstataasi yang mengandaikan pentingnya sebuah generasi menorehkan nuktah-nuktah penting dalam sejarahnya menjadi kian relevan. Sebab, jika tidak, ia bakal dipermaklumkan sebagai “generasi yang hilang!”.

IV. Penutup

Perjalanan sejarah HMI yang telah melampaui usia setengah abad, merupakan sebuah catatan yang berkembang, dan diyakini sebagai salah institusi yang telah memainkan peran fungsional-historisnya dalam mozaik sejarah perjuangan Indonesia. Di titik inilah agaknya, HMI sepatutnya melakukan pemikiran ulang dan refleksi kritis atas trilogi *Islam-Komodernan-Keindonesiaan* yang fondasinya telah diletakkan oleh seniornya, Cak Nur. *Nilai Dasar Perjuangan* (NDP), yang sejauh ini merupakan “miniatur” pemikiran Islam dan basis nilai kejuangan HMI untuk merespons fenomena kehidupan kontemporer “rumah kebangsaan” Indonesia, dengan sendirinya membutuhkan reinterpretasi, reaktualisasi, dan reposisi khususnya terhadap *zeit geist* yang diembuskan posmodernitas. Dengan kata lain, HMI perlu merumuskan sebuah gagasan besar tentang “trilogi” yang berparadigma baru: *Islam Jilid II-Indonesia Jilid II-Posmodernitas*. Inilah yang oleh Thomas Kuhn disebut sebagai *paradigm shifting*. Tantangan ini—khususnya dalam “rumah tradisi pemikiran” HMI—semestinya menjadi genderang bagi bangkitnya kultur akademik dan intelektual organisasi mahasiswa Islam tertua di Indonesia ini. Setidaknya menjadi ruang refleksi dan otokritik untuk mendorong *Aku-ontologis*, khususnya para aktivis HMI dan mereka yang masih berharap tentang Indonesia Baru guna melakukan inovasi dan reaktualisasi pemikiran keislaman baru dalam konteks Indonesia kontemporer. Sebab, hanya dengan kesadaran ini, gelombang intelektualisme Islam Jilid II bergerak dan pada urutannya akan menentukan kecenderungan-kecenderungan masa depan bangsa ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim “Bagaimana Indonesia dibaca Pemikir Islam: sebuah Resensi Pemikiran,” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Muni Saleh (ed.), *Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: Guna Aksara, 1989).
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986).
- , “Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru,”

- Prisma*, No.3 Tahun XX, Maret 1991, p. 194.
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: PARAMADINA, 1995).
- , "Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid" *Ulumul Qur'an*, No.1 Vol.IV, 1993, p. 50.
- ."Negara, Masyarakat dan Artikulasi Politik Islam dalam Orde Baru," *Republika*, 14-15 April 1993.
- Barton, Gregory J., "The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980," Disertasi, Department of Asian Languages and Studies Monash University, 1995.
- Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982).
- , "Discussion on Islam in Indonesia Today," *Studies in Islam: A Symposium on Islamic Studies*, Amsterdam, 18-19 Oktober 1973 (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1974).
- Hidayat, Komaruddin "Studi Islam di PARAMADINA" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.) *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramdina, 1998).
- Karim, M. Rusli "Responsi Cendekiawan Muslim terhadap Tuntutan Masyarakat Modern di Indonesia," dalam M. Amin Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: Rajawali, 1986), pp 237-265.
- Liddle, R. William, "Changing Political Culture: Three Indonesian Cases," kertas kerja pada Konferensi tentang Indonesia Modern, Flinders University, Adelaide, South Australia, September 1991.
- "LAZIS PARAMADINA" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: PARAMADINA, 1994).
- Madjid, Nurcholish, "Keislaman dan Keindonesiaan: Menatap Masa Depan" *prelaminay draft Wawasan Asasi Yayasan Wakaf PARAMADINA*, [t.t].
- ,"Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi" dalam *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987).
- , "Cita-cita Politik Kita," dalam *Aspirasi Umat Islam di Indonesia* (Jakarta: LEKNAS, 1985).
- Mailing List PARAMADINA*, 1998
- Mahasin, Aswab, "Marhaban", *Prisma* No. Ekstra, 1984.
- Majalah Editor*, 14 Mei 1987.
- Majalah Ummat*, 27 April 1996.
- Munawar-Rachman, Budhy,"Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan," *Ulumul Qur'an*, no.1, Vol.IV, 1993.

-----, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia," *Ulumul Qur'an* No.3 Vol.VI, 1995.

Natsir, Ismed,(ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1985).

Pandangan Dasar Yayasan Wakaf PARAMADINA, 1986.

Pelita, 28 Juli 1989.

Ramage, Douglas Edward, "Ideological Discourse in the Indonesian New Order: State Ideology and the Belief of an Elite, 1985-1993," *Disertasi Ph.D.*, International Studeis, Department of Government and International Studies, University of South California, 1993.

Rasjidi, *Sekularisme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972).

-----, *Suatu Koreksi Lagi bagi Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: DDII, 1973).

Rencana Induk Pengembangan Universitas PARAMADINAMulya, [tidak diterbitkan, 1998].