ISLAM DAN DEMOKRASI

(Studi Analitis Konsep Perjuangan Muhammadiyah dan NU 1945-1998)

SKRIPSI

DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT GUNA MEMPEROLEH
GELAR SARJANA DALAM ILMU HUKUM ISLAM

OLEH:

MAFTUKHIN
NIM. 9536 2438

SKRIPSI INI SUDAH BISA DIAJUKAN
KE SIDANG MUNAQASYAH
KETUA JURUSAN P.M.H.
( )

DI BAWAH BIMBINGAN:

DISETUJUI PEMBIMBING
( )

Drs. AKH. MINHAJI, M.A., Ph.D.

PERBANDINGAN MAZHAB DAN HUKUM
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
AL-JĀMI'AH AL-ISLĀMIYYAH AL-ḤUKŪMIYYAH
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2001

ABSTRAK

Perjalanan NU dan Muhammadiyah semakin menarik dengan munculnya generasi Gus Dur dan Amin Rais. Gus Dur menurut Adam Schwart merupakan figure neo-modernis karena Gus Dur memperlihatkan gejala yang anomalis dari tradisi perpolitikan NU yang dikenal akomodatif. Bagi Gus Dur yang paling utama adalah bagaimana membuka akal fikiran tanpa meninggalkan tradisi fiqh. Kalu itu sudah terjadi maka masalah duniawi akan sendirinya teratasi. Sedang Amin Rais termasuk kategori Modernis, walaupun tidak menunjukkan posisi yang antagonistic menyinggung masalah suksesi bahwa sangatlah demokratis jika orang Islam yang harus menjadi pemimpin karenakenyataannya muslim adalah mayoritas di republic ini.

Penelitian ini adalah penelitian pustaka (library research) dan sifat penelitiannya adalah deskriptif-analitis-komparatif. Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan analisis deduktif – induktif dan komparatif Sedang pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normative dan pendekatan histories-sosiologis.

Bagi kaum Muslim, pemahaman bahwa Islam disamping mengajarkan yang berhubungan dengan rohiah (eskatologis esoteris), juga mengajarkan kehidupan lahiriah (eksoteris), sedang pada aspek sosialnya Islam mengatur hokum-hukum, muamalah. Preferensi ini menunjukan adanya hubungan antara Islam dan demokrasi, setidaknya hal ini didasarkan pada paradigma umum bahwa Islam mengatur tentang kehidupan manusia. Pembenaran teologis-sosiologis yang digunakan kaum muslim dalam menerima gagasan demokrasi yaitu dengan perenungan intelektual dan kreatifitas berfikir (ijtihad) yang dilakukan secara terbuka, bebas rasa rendah diri dan prasangkaburuk yang berlebihan terhadap nilai-nilai di luar Islam. Islam dianggap kompatibel dengan demokrasi karena adanya koherensi nilai yang ada di dalamnya.

Key word: **Islam, demokrasi, Gus Dur, Amin Rais, NU., Muhammadiyah**

Drs. AKH. MINHAJI, M.A., Ph.D
DOSEN FAKULTAS SYARI'AH
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Sdr. Maftukhin
Lamp.: 4 Eksemplar

Kepada
Yth. Bapak Dekan
Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.,

Setelah kami membaca dan mengadakan koreksi seperlunya terhadap skripsi saudara **Maftukhin** yang berjudul **ISLAM DAN DEMOKRASI (Studi Analitis Konsep Perjuangan Muhammadiyah dan NU 1945-1998),** maka kami berpendapat bahwa skripsi tersebut telah dapat diterima dan selanjutnya dapat diajukan dalam sidang munaqasyah.

Demikian nota dinas ini kami buat, kepada yang bersangkutan hendaknya menjadi periksa dan maklum adanya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 20 Januari 2001 M
25 Syawwal 1421 H

Pembimbing I

Drs. AKH. MINHAJI, M.A, Ph.D
NIP : 150 227 715

PENGESAHAN

SKRIPSI BERJUDUL

ISLAM DAN DEMOKRASI

(Studi Analitis Konsep Perjuangan Muhammadiyah dan NU 1945-1998)

Yang disusun oleh

MAFTUKHIN
NIM: 9536 2438

Telah dimunaqasyahkan di depan Sidang Munaqasyah
Pada tanggal 30 Januari 2001 M/5 Zulqo`dah 1421 H
dan dinyatakan telah dapat diterima sebagai
salah satu syarat guna memperoleh gelar
sarjana dalam Hukum Islam

Dekan Fakultas Syari`ah
IAIN Sunan Kalijaga

Drs. Syamsul Anwar, M.A.
NIP: 150 215 881

Panitia Munaqasyah

Ketua Sidang

Prof. Drs. H. Zarkasyi Assalam
NIP: 150 146 306

Sekretaris Sidang

Fatma Amilia, S.Ag.
NIP: 150 277 618

Pembimbing

Drs. Akh. Minhaji, MA., Ph.D.
NIP: 150 227 715

Penguji I

Drs. Akh. Minhaji, MA., Ph.D.
NIP: 150 227 715

Penguji II

Drs. Khalid Zulfa, M.Si.
NIP: 150 266 740

PERSEMBAHAN

Skripsi ini saya persembahkan kepada:

- Pa`e serta Bu`e

- Kakak serta Adik

- Para pecinta Demokrasi dan Perdamaian

SISTEM TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 Nomor: 157/1987 dan 0593b/1987

I. Konsonan Tunggal

ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sad	s	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	d	de (dengan titik di bawah)
ط	ta'	t	te (dengan titik di bawah)
ظ	za'	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

II. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	ditulis	*muta'addidah*
عدة	ditulis	*'iddah*

III. *Ta' marbuṭah* di akhir kata

a. Bila dimatikan ditulis *h*

حكمة	ditulis	*hikmah*
جزية	ditulis	*jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

b. Bila diikuti dengan kata sandang 'al' serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كرامة الأولياء	ditulis	*karamah al-auliya'*

c. Bila *ta' marbuṭah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زكاة الفطر	ditulis	*zakatul fitrah*

IV. Vokal Pendek

ـَ	faṭhah	ditulis	a
ـِ	kasrah	ditulis	i
ـُ	dammah	ditulis	u

V. Vokal Panjang

1	Fathah + alif	ditulis	a
	جاهلية	ditulis	*jahiliyyah*
2	fathah + ya' mati	ditulis	a
	تنسى	ditulis	*tansa*
3	kasrah + ya' mati	ditulis	i
	كريم	ditulis	*karim*
4	dammah + wawu mati	ditulis	u
	فروض	ditulis	*furud*

VI. Vokal Rangkap

1	fathah + ya' mati	ditulis	ai
	بينكم	ditulis	*bainakum*
2	fathah + wawu mati	ditulis	au
	قول	ditulis	*qaul*

VII. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أأنتم	ditulis	*a'antum*
أعدت	ditulis	*u'iddat*
لئن شكرتم	ditulis	*la'in syakartum*

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf *Qomariyyah*

القرآن	ditulis	*al-Qur'an*
القياس	ditulis	*al-Qiyas*

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya.

السماء	ditulis	*as-Sama'*
الشمس	ditulis	*asy-Syams*

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan menurut penulisannya.

ذوي الفروض	ditulis	*zawil furud* atau *zawi al-furud*
أهل السنة	ditulis	*ahlussunnah* atau *ahl as-sunnah*

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . وبه نستعين على امور الدنيا والدين . اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله . اللهم صلى وسلم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين . أما بعد .

Islam dan demokrasi adalah dua konsep dari entitas kultur yang berbeda. Maka ketika keduanya bertemu, betapapun nilai-nilai yang terkandung di dalamnya secara relatif bersesuaian, tak pelak menimbulkan gesekan-gesekan yang cukup tajam.

Kalimat introduksi di atas memudahkan kita dalam memahami Islam dan demokrasi dalam upaya memahami konsep perjuangan Muhammadiyah dan NU. Akan tetapi penelitian ini terlalu sederhana untuk dikategorisasikan sebagai upaya "rekonsiliasi perjuangan" antara Muhammadiyah dan NU menyangkut perjuangan demokrasi. Kita tidak bisa menafikan bahwa Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi massa Islam terbesar di Indonesia, sejak permulaan munculnya gerakan kemerdekaan bangsa telah memberikan sumbangan besar, baik berupa pemikiran atau tenaga bagi tercapainya cita-cita bangsa yang terwujud dalam proklamasi kemerdekaam RI sampai pada saat pengisian kemerdekaan dengan pembangunan nasional sebagai pengamalan Pancasila.

Dipilihnya konsep perjuangan Muhammadiyah dan NU sebagai obyek penelitian, karena merupakan organisasi massa Islam terbesar di Indonesia, yang merupakan sebuah fenomena menarik untuk dikaji dan pengaruhnya sangat signifikan dalam perjuangan bangsa Indonesia. Karena itu, penelitian ini diharapkan mempunyai nilai pertisipatif dalam "meramaikan" diskursus itu

dengan tidak melupakan aspek-aspek substantif yang dilupakan dari arus utama diskursus yang ada.

Saya mengucapkan terima kasih yang tulus kepada Drs. Akh. Minhaji, MA., Ph.D., yang dengan teliti, sabar dan penuh kearifan telah memberikan bimbingan dalam penulisan skripsi ini. Ketelitian, kesabaran, dan kearifan itu mempunyai makna yang tidak ternilai harganya.

Terima kasih yang sama, juga saya sampaikan kepada Dekan Fakultas Syari`ah, Ketua dan Sekretaris Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum serta semua staf pengajar di lingkungan fakultas Syari`ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah membantu saya dalam berbagai hal dan kesempatan untuk bisa belajar dengan tenang di fakultas ini.

Kepada bapak, ibu, kakak, dan adik tercinta, saya mengucapkan terima kasih yang dalam atas dorongan psikologis spirituil yang telah diberikan secara tulus, sehingga studi dan tugas akhir saya bisa terselesaikan dengan baik.

Pada akhirnya, saya senantiasa mengharapkan kritik dan koreksi dari semua pihak, karena bagaimanapun skripsi ini masih jauh dari sempurna. Dan tidak lupa, dengan segala kerendahan hati dan keterbukaan nurani, saya mohon maaf yang dalam kepada semua pihak yang terkait, apabila dalam penelitian ini banyak hal yang tidak berkenan. Hanya kepada Allah lah saya memohon ampun, dan hanya kepada-Nya saya memohon petunjuk.

Yogyakarta, 15 Januari 2001 M.
20 Syawwal 1421 H.

Maftukhin

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL ---------- i

HALAMAN NOTA DINAS ---------- ii

HALAMAN PENGESAHAN ---------- iii

HALAMAN PERSEMBAHAN ---------- iv

HALAMAN TRANSLITERASI ---------- v

KATA PENGANTAR ---------- viii

DAFTAR ISI ---------- x

BAB I : PENDAHULUAN ---------- 1

A. Latar Belakang Masalah ---------- 1

B. Pokok Masalah ---------- 10

C. Tujuan Dan Kegunaan ---------- 10

D. Telaah Pustaka ---------- 11

E. Kerangka Teoretik ---------- 14

F. Metode Penelitian ---------- 20

G. Sistematika Pembahasan ---------- 22

BAB II : WACANA ISLAM DAN DEMOKRASI ---------- 24

A. Genealogi Demokrasi ---------- 24

B. Relasi Islam dan Demokrasi ---------- 29

1. Musyawarah (Syūrā) ---------- 32

2. Persamaan (Musāwah) ---------- 36

3. Kebebasan (Hisbah) ---------- 38

4. Keadilan ('Adl) ---------- 40

C. Lintasan Sejarah Demokrasi di Indonesia ---------- 43

1. Periode Orde Lama ---------- 45

2. Periode Orde Baru ---------- 47

BAB III: IMPLEMENTASI PERJUANGAN MUHAMMADIYAH ----- 51

A. Latar Belakang Muhammadiyah Berdiri ---------- 51

B. Landasan Perjuangan ---------- 54

C. Aktualisasi Perjuangan ---------- 58

1. Pembaharuan Islam (*Tajdid*) ---------- 59
2. Ideologi dan Politik Islam ---------- 60
3. High Politics dan Konsep Amar Ma`ruf Nahi Munkar --- 65

BAB IV : IMPLEMENTASI PERJUANGAN NU ---------- 69

A. Latar Belakang Nahdatul Ulama Berdiri ---------- 69

B. Landasan Perjuangan ---------- 74

C. Aktualisasi Perjuangan ---------- 78

1. Peran Politik ---------- 79
2. Ideologi Islam ---------- 83
3. Penguatan Civil Society ---------- 87

BAB V : PERBANDINGAN : PERSAMAAN DAN PERBEDAAN ---- 91

A. Landasan Perjuangan ---------- 91

B. Idiologi Islam dan Demokrasi ---------- 98

C. Demokrasi Atas Bawah ---------- 103

BAB VI : PENUTUP ---------- 110

Kesimpulan ---------- 110

Saran-saran ---------- 115

DAFTAR PUSTAKA ---------- 116

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Suatu fenomena menarik yang mewarnai transformasi dunia global mengenai gagasan tentang demokrasi yang telah mengakar di seluruh dunia, adalah menguatnya tuntutan demokratisasi, karena demokrasi dianggap sebagai suatu sistem yang bisa menjamin keteraturan publik yang manusiawi, adil dan egaliter. Kebanyakan rezim berusaha mengatakan dirinya *"demokrasi"*[1] dan rezim yang tidak demokratis seringkali bersikeras menyatakan bahwa keadaan khusus mereka yang tidak demokratis itu merupakan suatu tahap yang penting untuk akhirnya sampai pada "*demokrasi*".

Demokrasi tidak hanya berarti hak memilih pemerintah meskipun ini juga hal yang sangat penting.[2] Demokrasi merupakan keseluruhan bentuk hak yang harus dimiliki warga negara apabila suatu pemerintahan itu terbuka, dapat dipercaya dan partisipatif. Hak-hak ini meliputi kebebasan mengeluarkan pendapat, kebebasan pers, berserikat dan berkumpul serta kebebasan dari segala

---

[1] Istilah ini sudah ada sejak pertengahan abad ke lima SM. yang berasal dari istilah Yunani *"democratia"*. Demos artinya rakyat, dan kratia berarti pemerintahan atau kekuasaan. Dan pada abad itu pula ketika "rakyat" (*demos*) semakin mantap diterima sebagai satu-satunya kekuasaan yang sah dalam memerintah, maka kata "demokrasi" --pemerintahan oleh rakyat -- tampaknya juga semakin mendapat tempat sebagai nama yang paling tepat bagi tatanan atau sistem yang baru. Lihat Robert A. Dahl, *Demokrasi Dan Para Pengritiknya*, Pen. A. Rahman Zainuddin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992), I: 5.

[2] Mengenai pengangkatan pejabat untuk mengurusi perkara umat ini mutlak harus dilaksanakan. Lihat Ibnu Taimiyah, *Siyāsah Syar'iyyah: Etika Politik Islam*, Pen. Rafi' Munawwar (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 4-10.

bentuk diskriminasi, baik berdasar jenis kelamin atau agama.[3] Kuatnya tuntutan demokratisasi dan munculnya diskursus tentang demokrasi tidak lain karena adanya anggapan bahwa demokrasi merupakan suatu sistem yang bisa menjamin keteraturan publik dan sekaligus mendorong transformasi masyarakat menuju suatu struktur sosial, politik, ekonomi, dan kebudayaan yang lebih ideal. Ideal dalam arti manusiawi egaliter dan berkeadilan. Demokrasi telah diyakini sebagai sistem yang paling realistik dan rasional untuk mencegah suatu struktur masyarakat yang dominatif, represif dan otoritarian.[4]

Selanjutnya bagaimana tuntutan demokratisasi dan diskursus demokrasi di negara-negara Islam, termasuk Indonesia? Rupanya, tuntutan demokratisasi dan maraknya diskursus demokrasi juga terjadi di beberapa negara Islam yang membentang dari Maroko di Afrika sampai di ujung Asia Tenggara.

Tapi sudah merupakan kebiasaan sekelompok orang tertentu untuk menyamakan Islam dengan salah satu sistem kehidupan lainnya yang dewasa ini tengah dominan. Ada yang mengatakan bahwa Islam adalah sebuah demokrasi, dan yang dimaksudkan di sini adalah bahwa tidak ada perbedaan antara Islam dengan demokrasi yang kini tengah naik daun di Barat. Sebagian lagi menyatakan bahwa komunisme tidak lain merupakan versi lain dari Islam yang telah direvisi dan sangatlah cocok bagi kaum muslim untuk meniru eksperimen-eksperimen komunis Sovyet Rusia. Sedangkan di pihak lain ada yang membisikkan bahwa Islam mengandung unsur-unsur kediktatoran dan bangunan

---

[3]John Clark, *NGO Dan Pembangunan Demokrasi*, Pen. Godril DibyoYuwono (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1995), hlm. 18.

[4]Mengenai hal ini lihat Erich Fromm, *Masyarakat Yang Sehat*, Pen. Thomas Bambang Martianto (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), hlm. 206, bahwa tidak ada seorang panguasa atau kelompok elit manapun, tetapi masyarakat sebagai keseluruhan yang menentukan nasib mereka sendiri.

adat keharusan untuk "*taat kepada Amir*".[5] Islam telah didiskreditkan dalam dua hal. *Pertama*, ketika Islam dibandingkan dengan demokrasi. *Kedua*, ketika dikatakan bahwa Islam bertentangan dengan demokrasi. Membandingkan antara keduanya merupakan suatu hal yang keliru, karena Islam merupakan Agama dan risalah yang mengatur asas-asas yang mengatur ibadah, akhlak dan muamalah manusia.[6] Sedangkan demokrasi hanya sebuah sistem pemerintahan dan mekanisme kerjasama antara anggota masyarakat serta simbol yang membawa banyak nilai-nilai positif[7] khususnya toleransi --sebagai prinsip dan praktik-- yang berarti humanisme yang memungkinkan berkembangnya masyarakat sipil (*civil society*), atau dengan kata lain gagasan-gagasan yang humanistik -- kebebasan berpikir, kedaulatan individu dan kebebasan untuk bertindak.[8]

Benar, bahwa dalam konsep demokrasi banyak terdapat masalah yang dapat dijadikan perbandingan, tetapi dimensi peradaban bagi aqidah harus benar-benar jelas, dengan pertimbangan bahwa Islam memiliki konsep peradaban yang spesifik, sedangkan demokrasi hanya merupakan bagian dari konsep peradaban yang inkonsisten. Perbedaan ini tidak sepatutnya diartikan sebagai perlawanan atau permusuhan, karena masih terdapat beberapa keserasian pada sebagian nilai-

---

[5] Abu al-A`la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Pen. Asep Hikmat, Cet. IV (Bandung: Mizan 1995), hlm. 144.

[6] Posisi relasi antar manusia, baik individu maupun sosial menjadi begitu penting, mengingat tatanan keharusan komunikasi internal menjadi penentu dari gerak kebudayaan manusia. Lihat Musa Asy`arie, *Filsafat Islam, Sunah Nabi dalam berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999), hlm. 113-116.

[7] Fahmi Huwaydi, *Demokrasi Oposisi Dan Masyarakat Madani*, Pen. Muhammmad Abdul Ghaffar EM. (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 151.

[8] Fatima Mernissi, *Islam Dan Demokrasi*, Pen. Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 51. Demokrasi sebagi proses pembebasan dalam catatan Frans Magnis Suseno, S.J.-- sebagai seorang rohaniawan– ia memahami sebagai dimensi etis dari cita-cita demokrasi. Dasar etis demokrasi, --mengutip Rousseau— adalah bahwa kedaulatan berada di tangan rakyat. Lihat Soetjipto Wirosardjono, *Dialog Dengan Kekuasaan* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 183.

nilai pokok dan ideal, tetapi hal itu harus dipahami dalam sudut variasi dan diferensiasi.[9)]

Jadi sasaran dari apa yang dikemukakan adalah usaha penjernihan masalah dan pembatasan lingkup yang memutuskan suatu pendapat dalam berinteraksi dengan demokrasi, baik sebagai simbol maupun sebagai aturan. Dengan demikian klasifikasi masalah ini merupakan untuk mengatur jalannya dialog lebih jauh.

Persoalan yang menarik dalam kaitan ini adalah kenyataan bahwa kaum intelektual itu secara terbuka menerima gagasan demokrasi modern. Fenomena ini menjadi menarik karena setelah beberapa abad sikap ini tidak terlihat karena anti Barat yang sangat berlebihan.[10)] Ada beberapa konsep dan pembenaran teologis-sosiologis dalam menerima gagasan demokrasi.

Pertama, demokrasi adalah sistem pemerintahan yang bertolak belakang dengan kediktatoran, maka bisa dikatakan Islam sesuai dengan demokrasi, karena di dalam Islam tidak ada tempat bagi pemerintahan semau sendiri oleh satu orang atau sekelompok orang. Dasar dari semua keputusan dan tindakan dari suatu negara Islam bukanlah keinginan atau kehendak individu tetapi merupakan Syari`at[11)] yang merupakan kumpulan aturan-aturan yang digali dari al-Qur`an dan al-Hadis.

[9)] Fahmi Huwaydi, *Demokrasi*, hlm. 152.

[10)] Fatima Mernissi, *Islam*, hlm.51.

[11)] Lihat Abdullah Ahmed an-Na`im, *Dekontruksi Syari`ah*, Pen. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 148, bahwa otoritas pemimpin berasal dari dukungan rakyat tanpa prinsip dan mekanisme apapun dan dengan itu rakyat dapat dengan bebas memberikan, membatasi dan menarik kembali dukungannya.

Dengan alasan yang sama beberapa penulis berpendapat bahwa negara Islam yang benar haruslah disebut nomokrasi bukan teokrasi. Perbedaan antara kedua istilah ini mungkin tidak banyak, artinya jika apa yang dianggap sakral atau mengikat dalam Islam karena itu merupakan wahyu Ilahi. Islam menguatkan perlunya pemerintahan yang didasarkan pada norma-norma dan pedoman yang pasti, bukannya kehendak pribadi. Pemakaian berbagai istilah yang tidak sama dalam al-Qur`an untuk mendefinisikan sifat sifat normatif dari hikmah Ilahi ini -- *sunnatullah* (tradisi Allah), *mizān* (timbangan), *syarī'ah*[12], dan *`adl*[13] (keadilan),-- merupakan cara yang digunakan Islam untuk menanamkan sifat normatif bagi pemeluknya.

Kebijakan pemerintah (*goverment policy*) --menurut Islam juga harus dipantau-- dalam hal mengerjakan sesuatu atau tidak mengerjakan sesuatu (***whatever goverment choose to do or not to do***), hal ini penting untuk mengontrol pemerintah dan masyarakat yang akan menilai apa yang dilakukannya, untuk menghindari pemerintahan yang tirani-otoritarian diktatorik.[14] Sebagaimana

---

[12] Syari`at menurut Yusuf Qardawi adalah berbeda dengan fiqh. Syari`at berasal dari Allah sedang fiqh adalah produk manusia. Maka bila mujtahid ingin menetapkan suatu keputusan atau perubahan fatwa harus berpegang pada *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan Syari`at), yaitu menciptakan kemaslahatan dan kedamaian seluruh makhluk Allah di muka bumi. Untuk lebih jelasnya lihat Yusuf al-Qardawi, *Membumikan Syari`at Islam*, Pen. M. Zakki dan Yasir Tajdid (Surabaya: Dunia Ilmu, 1417).

[13] Penyelamatan Islam berarti menegakkan ketertiban, tatanan dan keselarasan yang di dalamnya standar keadilan Ilahiah yang dimengerti secara obyektif dan universal. Lihat Abdul Aziz A. Sachedina, "Penciptaaan tatanan Sosial Yang Adil Dalam Islam", dalam *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Pen. Ena Hadi, Cet. II (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 149-167; Qamaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, Pen. Taufik Adnan Amal (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 41-44; Muhammmad Abdul Qadir Abu Faris, *Hakikat Sistem Politik Islam*, Pen. Heri Noer Aly (Yogyakarta: PLP2M, 1987), hlm. 41-80.

[14] H. Inu Kencana Syafi`ie, *Ilmu Pemerintahan dan al-Qur`an* (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 155.

telah dicontohkan Abu Bakar ash-Shidiq ra. waktu dilantik jadi khalifah dalam pidatonya ia mengatakan:

> Aku telah jadi pemimpin kalian, namun sesungguhnya aku bukanlah yang terbaik diantara kalian, kalau aku berbuat baik maka dukunglah aku, tetapi jika aku berbuat salah maka luruskanlah aku. Taatlah kepadaku selagi aku masih taat kepada Allah dan jika aku durhaka kepada-Nya maka tidak ada keharusan sama sekali bagi kalian untuk menaatiku.[15)]

Kedua, Suatu pemerintahan yang segala keputusannya harus memperhitungkan kehendak rakyat yang diperintah, begitu juga dalam menentukan pemimpin, yaitu harus melalui mekanisme pemilihan yang merupakan aktualisasi dari nilai-nilai kebebasan yang dilembagakan dalam institusi yang bernama pemilihan umum. Pemilihan pemimpin bukan hanya merupakan wujud dari adanya kebebasan untuk memilih dan dipilih yang inhern dalam sistem demokrasi tetapi juga merefleksikan tegaknya kedaulatan rakyat, yang ini sesuai dengan prinsip *syūrā* (musyawarah) dan *ijmā'* (mufakat)[16)] yang digali dari al-Qur`an dan Hadis.

Demokrasi mempunyai dimensi makna dan persoalan yang cukup kompleks, tidak hanya menyangkut elemen-elemen substansial, tetapi juga formal prosedural. Demokrasi tidak hanya menunjukkan kapasitasnya sebagai sistem yang di dalamnya dapat direalisasikan ke tingkat kesejahteraan, sehingga memerlukan konsep atau penciptaan rumusan-rumusan dan patokan hukum agama

---

[15)] Muhammad Husein Heikal, *al-Ḥukūmāt al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983), hlm. 36.

[16)] Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni Dan Syi`ah*, Pen. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988), hlm. 201; Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 95.

yang fundamental tentang pengaturan kehidupan publik yang berorientasi pada pembangunan peradaban kemanusiaan yang demokratis.

Penelitian ini diproyeksikan secara khusus untuk mengkaji pola strategi atau konsep dan aktualisasi perjuangan Muhammadiyah dan NU dalam membumikan Islam dan Demokrasi. Keduanya merupakan organisasi massa Islam terbesar di Indonesia yang secara kultural memang sangat berbeda. Kalau NU merupakan tradisionalis-pedesaan sedang Muhammadiyah adalah modernis-perkotaan.

NU secara umum dikenal sebagai organisasi "*tradisionalis*", bahkan kelahirannya merupakan reaksi atas perkembangan Muhammadiyah yang sering dikategorisasikan sebagai oraganisasi muslim "*modernis*". Tradisionalisme NU terletak pada kenyataan bahwa ia pada hakikatnya bertujuan untuk meneruskan dan memelihara tradisi "**Aswaja**" --*Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* "-- dalam lingkup keempat mazhab fiqh sunni dan aliran teologi/kalam *Asy'ārī*. Dalam kerangka tradisi Aswaja ini NU lebih bersikap inklusif ketimbang bersikap eksklusif.[17)]

Bisa kita lihat misalnya, pada zaman Orde Lama, ketika banyak kalangan mempertanyakan kepemimpinan Soekarno, tatkala itu NU membuat orang terkesima dengan mengangkat dan memberikan tauliyah kepada PBR (Pemimpin Besar Revolusi) sebagai "*waliy al-amri aḍ-ḍarūrī bi asy-syaukah*". Dengan merujuk berbagai kitab kuning dan pendapat ulama serta melihat relevansi dengan realitas politik yang nota bene bukan negara Islam, NU berkesimpulan bahwa

---

[17)] Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani* (Bandung: Rosdakarya, 1999), hlm. 141.

Soekarno adalah *waliy al-amri* umat atas dasar kondisi darurat.[18] Hal ini bagi sementara pihak, sama "*radikalnya*" dengan sikap dalam penerimaan asas tunggal Pancasila. Atas alasan ini, kalangan pengamat Barat menjuluki NU sebagai golongan "*radikal tradisionalis*" (**tradisionalisme radical**), yang mengesankan semacam anakronisme.

Di lain pihak, Muhammadiyah jauh lebih belakangan dari NU dalam menerima asas Pancasila. Secara formal organisatoris, pencantuman Pancasila sebagai asas, dan Islam sebagai akidah organisasi baru dilakukan pada muktamar XLI pada tahun 1985 di Solo. Meskipun Muhammadiyah sering mengklaim diri sebagai organisasi modernis tetapi ia terkesan tidak cukup progresif untuk segera merespon kebijakan asas tunggal. Kenyataan ini berkaitan dengan watak dan sifat Muhammadiyah sendiri sebagai konsekuensi logis dari gagasan-gagasan keagamaan yang dipeganginya sejak didirikan oleh Ahmad Dahlan pada 1912, yaitu bahwa politik Muhammadiyah adalah politik yang dilandasi dengan akhlak mulia dan moral yang tinggi (*high politics*)[19], ini merupakan bagian dari dakwah Muhammadiyah yang bertujuan untuk menyelamatkan bangsa dan kepentingan orang banyak.

---

[18] Keputusan ini ditetapkan pada muktamar XV pada bulan Juni 1940, suatu rapat tertutup yang dihadiri oleh sebelas ulama yang dipimpin Mahfudz Shiddiq membicarakan calon yang pantas untuk dijadikan presiden pertama Indonesia. Lihat Andree Feilard, *NU vis a vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Pengantar, Robert W. Hefner (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 19-20.

[19] A. Syafi'i Ma'arif, *Independensi Muhammadiyah: di Tengah Pergumulan Islam dan Politik* (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000), hlm. 95. Menurut Amin Rais *high politics* diartikan sebagai politik yang luhur, adiluhung dan berdimensi moral etis. Bila organisasi menunjukkan sikap yang tegas terhadap korupsi, memerangi ketidakadilan serta menggelindingkan proses demokratisasi dan keterbukaan maka organisasi itu sedang memainkan high politics. Lihat Amin Rais, *Moralitas Politik Muhammadiyah* (Yogyakarta: Dinamika, 1995), hlm. 43-45.

Peran politis-normatif kelompok Islam di Indonesia akan sangat bergantung dari posisi sosial-struktural dari masing-masing kelompok, dalam struktur sosial karena posisi itulah yang menentukan bagaimana masing-masing kelompok mendefinisikan situasi politik-ekonomi yang dihadapi. Perkembangan peranan politik dari gerakan Islam termasuk Muhammadiyah dan NU, harus diletakkan dalam konteks kekuatan politik. Kalau persoalan itu sudah bisa didudukkan maka barulah bisa dipikirkan tentang bagaimana antara kekuatan politik dengan lembaga politik dapat diadakan proses saling mengambil atau saling mendukung atau bahkan juga saling menolak.[20)]

Perjalannan NU dan Muhammadiyah semakin menarik dengan munculnya generasi Gus Dur dan Amin Rais. Gus Dur menurut Adam Schwart merupakan figur neo-modernis karena Gus Dur memperlihatkan gejala yang anomalis dari tradisi perpolitikan NU yang dikenal akomodatif. Bagi Gus Dur yang paling utma adalah bagaimana membuka akal dan fikiran dengan tanpa meninggalkan tradisi fiqh. Kalau itu sudah terjadi maka masalah duniawi akan sendirinya teratasi. Sedangkan Amin Rais termasuk kategori Modernis, walaupun tidak menunjukkan posisi yang antagonistik menyinggung masalah suksesi bahwa sangatlah lumrah dan demokratis jika orang Islam yang harus menjadi pemimpin karena kita tidak bisa menafikan kenyataan bahwa muslim adalah mayoritas di Republik ini. Bahwa

---

[20)] Abdur Rahman Wahid, "Reorientasi Wawasan Kebangsaan" dalam, *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan Keilslaman,* Pengantar A. Syai`i Ma`arif (Yogyakarta: Aditya Media, 1993), hlm.92-93.

logika demokrasi tidak akan memungkinkan orang non muslim untuk menjadi presiden karena jumlahnya sangat kecil.[21)]

Penelitian ini dimaksudkan untuk mengetahui konsep serta aktualisasi perjuangan Muhammadiyah dan NU dalam memberi corak dan warna keislaman dan memperjuangkan demokratisasi mulai masa kemerdekaan, masa Orde Lama dan Orde Baru.

B. Pokok Masalah

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan dari latar belakang masalah di atas, maka permasalahan dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep dan aktualisasi perjuangan Muhammadiyah dan NU dalam upaya membumikan Islam dan demokrasi di Indonesia.
2. Apa persamaan dan perbedaan dari konsep dan aktualisasi perjuangan dari Muhammadiyah dan NU tersebut.

C. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan ide-ide yang telah dikemukakan, maka ada beberapa tujuan yang ingin dicapai dalam penulisan ini.

[21)] Afan Ghaffar, "Dua Tokoh: Dua visi Satu Kepedulian", dalam, *Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur Dan Amin Rais*, Penyunting Arief Afandi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 9-10.

a. Mendiskripsikan pola-pola perjuangan Muhammadiyah dan NU yang berkaitan dengan masalah-masalah Islam dan demokrasi.

b. Menjelaskan peranan Muhammadiyah dan NU dalam membangun masyarakat Indonesia seperti yang dicita-citakan yaitu terbentuknya masyarakat madani (*civil society*).

2. Kegunaan

a. Sebagai kontribusi pemikiran bagi yang berminat pada masalah-masalah keislaman dan proses demokratisasi di Indonesia.

b. Memberikan setitik gambaran kiprah Muhammadiyah dan NU dalam pemberdayaan umat.

c. Memberikan sumbangan pemikiran bagi ilmu pengetahuan terutama strategi politik Muhammadiyah dan NU.

D. Telaah Pustaka

Penelitian mengenai Muhammadiyah dan NU akhir-akhir ini mulai mendapat banyak perhatian dari berbagai kalangan intelektual dan peneliti baik dari dalam maupun luar negeri untuk bahan kajian dan analisa yang dituangkan dalam bentuk makalah, kolom, buku, skripsi, tesis maupun desertasi.

Buku yang mengkaji agak detil tentang perjalanan sejarah perpolitikan NU adalah *NU vis a vis Negara,* buku ini merupakan hasil penelitian dari Andree Feilard. Buku ini membahas masalah politik keagamaan konvensional, juga lebih dalam lagi buku ini mengkaji sejumlah *stereotipe* Islam tradisionalis, dengan menunjukkan komitmen terhadap nilai-nilai kebangsaan, keterbukaan dan

pembaruan sosial. Namun buku ini lebih banyak bersifat deskriptif bukan preskriptif.

Sedang yang mengkaji Muhammadiyah adalah *Independensi Muhammmadiyah: di Tengah Pergumulan Islam dan Politik* karya Dr. A. Syafii Maarif. Dalam buku tersebut mengkaji bahwa Muhammadiyah adalah gerakan dakwah amar ma`ruf nahi munkar. Namun bukan berarti hanya mencegah judi dan lokalisasi saja. Namun ma`ruf dan munkar ada di semua dimensi atau sendi kehidupan, baik sosial, ekonomi, politik dan budaya. Namun dalam buku tersebut hanya merupakan tulisan datar dan tidak mengupas secara dalam.

Buku *NU dan Islam di Indonesia* karya M. Ali Haidar agak lebih rinci dalam mengkaji tentang peran organisasi NU dalam pergulatannya di panggung politik. Dalam buku tersebut memberi gambaran pula NU dalam menyikapi masalah yang dihadapi dengan kaidah-kaidah fiqh sehingga memberi kelenturan intepretasi.

Dalam buku *Moralitas Politik Muhammadiyah* yang ditulis oleh H. M. Amin Rais, mengkaji tentang moral politik Muhammadiyah yang mengambil sikap politik tinggi *(high politics)*. Namun dalam buku tersebut belum mengkaji secara detail pergumulannya dengan kekuasaan.

Namun buku-buku yang telah disebutkan di atas hanya memfokuskan kajiannya pada salah satu institusi tertentu tanpa mengkomparasikan antara keduanya yaitu antara Muhammadiyah dan NU.

Buku *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan ke-Islaman*, dengan pengantar A. Syafi`i Ma`arif hanya berisi tulisan-tulisan datar yang lebih banyak mengkaji pergerakan Muhammadiyah dan NU dalam bidang sosial kemasyarakatan secara umum. Hanya sebagian kecil saja yang membahas persoalan persinggungannya dengan kekuasaan. Manurut Mochtar Mas`ud dalam kedua organisasi tersebut ada yang menganut faham *normatif/idealis*, yaitu lebih optimis pada pengembangan kekuatan rakyat melalui pembentukan *civil society*. Namun ada yang menganut faham *positif/idealis*, yaitu membangun inti kekuasaan negara.

Sedang buku *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais*, merupakan buku yang membahas secara datar tentang perbedaan strategi antara Amin Rais dan Abdurrahman Wahid dalam mewujudkan demokrasi di Indonesia. Buku *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, yang merupakan skripsi dari Umaruddin Masdar yang telah terbit, memuat rinci pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang demokrasi. Namun Gus Dur bukanlah NU, akan tetapi hanyalah bagian dari NU, dan Amin Rais bukanlah Muhammadiyah tapi hanya bagian dari Muhammadiyah.

Penelitian ini akan menelusuri dan mengkaji tentang konsep perjuangan Muhammadiyah dan NU dalam usaha pencapaian sebuah negara yang manusiawi, adil dan egaliter, yang belum dikaji dalam buku di atas. Penelitian ini akan di fokuskan untuk mengetahui konsep dan aktualisasi perjuangan Muhammadiyah dan NU dalam upaya pencapaiannya menegakkan demokrasi dengan tetap menggunakan kaidah fiqh dalam menjawab persoalan dan menyikapi situasi yang

sedang berkembang serta sebagai intepretasi terhadap kejadian-kejadian yang lagi aktual dan faktual di Indonesia dalam kapasitasnya sebagai representasi umat Islam dan sebagai organisasi massa sosial keagamaan terbesar di Indonesia.

E. Kerangka Teoretik

Setiap agama pada dasarnya mengandung konsep kemanusiaan sebagai cermin atas pengakuan secara apresiatif dan konstruktif terhadap manusia, terutama adalah agama Islam. Islam sangat memperhatikan masalah kemanusiaan (humanisme) disamping masalah yang bersifat teologis dan kosmologis.[22)] Dalam al-Qur'an sendiri –sebagai sumber autentik ajaran Islam– menerangkan tentang nuktah-nuktah kemanusiaan yang apresiatif dan konstruktif. Islam adalah agama yang komprehenship, disamping membicarakan masalah ibadah juga mengatur masalah sosial, ekonomi dan sistem politik.[23)]

Dilihat dari tataran etis ideologis Islam sesungguhnya merupakan agama yang mendukung pelaksanaan demokrasi. Dalam al-Quran tidak saja terkandung nilai etik demokrasi tapi juga nilai instrumental agar nilai etik demokrasi dapat diaktualisasikan.

Dalam perspektif teori *as-siyāsah asy-syar'iyyah*, demokrasi sebagai sistem politik yang menempatkan kedaulatan rakyat sebagai sentrum utama sistem pengambilan keputusan publik suatu negara, yaitu sistem yang mengutamakan

---

[22)] Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikian* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), hlm. 31.

[23)] J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 1

kebebasan manusia dan menjamin hak-hak dasar kemanusiaan yang meliputi: 1) hak dan kebebasan dalam beragama (*ḥifẓ ad-dīn*), 2) memelihara jiwa (*ḥifẓ an-nafs*), 3) memelihara akal (*ḥifẓ al-'aql*), 4) memelihara keturunan (*ḥifẓ an-nasl*), 5) memelihara harta (*ḥifẓ al-māl*).[24] Kelima pokok prinsip tersebut adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umum, seperti yang dicita-idealkan dalam Islam.

Demokrasi merupakan satu-satunya sistem politik yang paling diminati dan dipercaya secara positif oleh hampir semua kelompok masyarakat di seluruh dunia. Minat dan kepercayaan itu muncul bukan saja telah melewati uji verifikasi sejarah yang cukup kompleks dan panjang, tetapi secara faktual demokrasi juga telah menunjukkan kemampuannya untuk mendorong tumbuhnya masyarakat atau negara yang adil, egaliter, dan menusiawi.[25]

Sistem politik sebagai suatu aktifitas tidak dapat dipisahkan dari aspek konstitusional. Itulah sebabnya dalam hukum Islam, sekalipun akal mendapat tempat, tetapi kerangka syari'at yang bersumber dari wahyu tetap menjadi ukuran. Karena konstitusi merupakan hukum dasar, --baik tertulis ataupun tidak-- yang menjadi landasan atau hukum dasar dan menjadi norma sekaligus sumber hukum yang juga berfungsi sebagai struktural bagi sistem politik. Di sisi lain konstitusi

---

[24] Asy-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, (ttp.: Dār al-Fikr, 1341 H), II, hlm. 4; Abadurrahman Taj, *as-Siyāsah asy-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī*, (ttp.: Maṭba'ah Dār at-Taklīf, 1953), hlm. 48; Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), I, hlm. 128-131.

[25] Umaruddin Masdar, *Membaca Pemikiran Dus Dur dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, Cet. 2, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 14-15.

memuat juga tujuan yang hendak dicapai oleh masyarakat melalui sistem politiknya. Tujuan-tujuan politik itu kemudian menjadi ideologi negara.[26)]

Ideologi negara atau cita-cita politik dapat ditelusuri dari nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat. Meskipun begitu, tidak semua nilai yang hidup dalam masyarakat dapat diserap dan ditingkatkan menjadi cita-cita politik.

Menurut Fahmi Huwaydi dan Muhamad Ḍiyā' ad-Dīn Rāis ada beberapa ciri dasar politik Islam: 1) kekuasaan dipegang penuh oleh umat, 2) keadilan dan musyawarah, 3) kebebasan adalah hak bagi semua orang, 4) persamaan di antara sesama manusia, 5) kelompok yang berbeda juga memiliki legalitas, 6) amar ma`ruf nahi munkar, dan 7) undang-undang di atas segalanya.[27)]

Pemikir Islam Muhammed Arkoun menyatakan, Islam akan meraih kejayaan jika umat Islam membuka diri terhadap pluralisme pemikiran, seperti pada masa awal Islam hingga abad pertengahan. Pluralisme bisa dicapai bila pemahaman agama yang dilandasi paham kemanusiaan, dengan tetap mempertahankan kebebasan bagi setiap muslim untuk berpartisipasi dalam ijtihad. Pemahaman ini penting untuk membangun demokrasi di negara-negara Islam.[28)]

Secara historis cita-cita demokrasi dalam bentuk kebebasan untuk mengemukakan pendapat, untuk berbicara, berserikat dan berkumpul telah

---

[26)] Jeje Abdul Rajak, *Politik Kenegaraan Pemikiran-pemikiran al-Gazali dan Ibnu Taimiyyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1999), hlm. 45-46.

[27)] Fahmi Huwaydi, *Demokrasi*, hlm. 160-177; Lihat juga Muhammad Ḍiyā' ad-Dīn Rāis, *an-Naẓriyyāt as-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Angelo al Miṣriyyah, 1954), II: 255-266.

[28)] Muhammad Arkoun, "Kejayaan Islam Melalui Pluralisme Pemikiran", dalam *Kompas*, 11 April, 2000, hlm. 1, disampaikan dalam seminar internasional yang diselenggarakan oleh yayasan 2020 bekerja sama dengan Goethe Institute, Friedrich Naumann Stiftung, British Council dan Depag, dengan tema "Konsep Islam dan Barat Tentang Demokrasi dan Pemerintahan".

mengesan dalam pikiran kaum muslimin sebagai akibat wajar dari tujuan kemerdekaan. Mengikuti jalur yang sama menurut al-Fanjari sebagaimana dilansir oleh Hamid Enayat mengatakan bahwa setiap zaman mempunyai terminologi sendiri untuk merumuskan konsep demokrasi dan kebebasan. Menurutnya, padanan kemerdekaan dalam Islam adalah kebaikan budi dan kasih sayang (*raḥmah*) dan padanan demokrasi adalah saling mengasihi dan kasih sayang (*tarāḥum*).[29)]

Dasar etis demokrasi adalah bahwa kedaulatan berada di tangan rakyat.[30)] Maka demokrasi merupakan bentuk kenegaraan yang secara konsekuen mengakui persamaan hakiki manusia sebagaimana dilansir dalam al-Qur' an surat al-Hujurat ayat 13.

ياايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عندالله اتقاكم إن الله عليم

خبير

Selain tataran etis, demokrasi harus memiliki pijakan operasional, maka diperlukan norma-norma yang bersandar kepada landasan etis tersebut untuk dipatuhi.[31)] Menurut Kuntowijoyo ada beberapa kaidah demokrasi: 1) *taʿāruf* (saling mengenal), 2) s*yūrā* (musyawarah), 3) *taʿāwun* (kerja sama), 4) *maṣlaḥah*

[29)] Hamid Enayat, *Reaksi Politik*, hlm. 204-205.

[30)] Sebagaimana dikemukakan seorang tokoh negarawan Abraham Lincoln, "**Democracy is a goverment of the people, for the people, and by the people**", lihat Abdul Aleem Hilal, *Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal* (India: Espee Computer Services, 1995), hlm. 217.

[31)] Fahmi Huwaydi, *Demokrasi*, hlm. 199-200.

(menguntungkan masyarakat), 5) *'adl* (keadilan), yang yang terakhir adalah konsep *tagyīr* (perubahan).[32)]

Beberapa intelektual Muslim merumuskan konsep demokrasi berdasarkan prinsip-prinsip atau nilai dasar tentang pengaturan kehidupan, yang berasal dari sumber ajaran Islam yaitu adanya prinsip persamaan (*al-musāwah*), kebebasan (*al-ḥurriyyah*), pertanggungjawaban publik (*al-mas'ūliyyah*), dan kedaulatan rakyat atau musyawarah (*syūrā*).

Musyawarah sangat penting dalam menciptakan peraturan di dalam masyarakat manapun. Setiap negara maju yang menginginkan keamanan, perdamaian, ketentraman dan kebahagiaan mereka tetap memegang prinsip musyawarah ini, sebab *syūrā*[33)] (musyawarah) merupakan media yang sehat sebagai solusi alternatif terbaik, guna merealisasikan masalah-masalah individu, jamaah dan negara.

Relevan dengan teori ini menarik apa yang ditekankan oleh Fazlur Rahman, --seorang tokoh neomodernisme Islam dari Pakistan-- bahwa musyawarah harus diputuskan melalui diskusi dan konsultasi bersama --bukan diputuskan oleh seorang individu atau golongan elit tertentu--, karena Islam mengajarkan masyarakat yang egaliterian, efektif dan persaudaraan yang

---

[32)] Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 91-105.

[33)] Secara bahasa, ***asy-syūrā*** diambil dari kata kerja *Syawara* dan pengambilannya mempunyai banyak makna: "***syawaratuhu fī każa wa is tasyartuhu***": *aku berdialog dengannya untuk mengetahui pendapatnya mengenai perkara itu.* "***asyāraṇ 'alayya bi każa***": *memperlihatkan kepadaku mengenai pendapatnya yang mempunyai maslahat tentang itu.* Maka musyawarah adalah pemutar balikan berbagai pendapat dan arah pandangan yang terlempar tentang suatu masalah, sehingga mendapat gagasan yang benar dan dapat mencerminkan konklusi yang terbaik. Lihat Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, *Hakikat Sistem Politik Islam*, Pen. Hery Noer Aly (Yogyakarta: PLP2M, 1987), hlm. 97-105.

sederajat.[34] Demikian juga menurut Qamaruddin Khan musyawarah dipandang sebagai basis utama demokrasi dalam Islam.[35]

Dalam konteks ke-Indonesiaan pada waktu perumusan bentuk negara, para wakil Islam dalam majlis konstituante memilih demokrasi yang dapat dipakai bagi cita-cita politik Islam.[36] Tema lain yang dibahas dalam majlis konstituante adalah mengenai bentuk pemerintahan yang sesuai dengan realitas politik Indonesia. K.H.M. Sjukri berpendapat bahwa bentuk pemerintahan tidak terlalu penting dalam Islam. Tapi karena Islam ingin melihat prinsip demokrasi dipatuhi dan dilaksanakan masyarakat, maka Republiklah yang lebih baik daripada sistem monarkhi.[37]

Islam mengakui adanya kebebasan, akan tetapi kebebasan tersebut dijalankan dalam rangka mencari ridha Allah, sehingga kebebasan itu dipagari oleh sistem nilai Islam. Dengan demikian demokratisasi bukan hal yang mustahil di negara-negara yang mayoritas penduduk beragama Islam. Karena agama Islam mampu memberikan sumbangan untuk proses demokratisasi sepanjang yang dianut adalah Islam sebagai "*pembebas*".[38]

---

[34] Lihat Fazlur Rahman, "Prinsip Syura dan Peranan Umat Dalam Islam", dalam *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Editor Mumtaz ahmad (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 117-128.

[35] Qamaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, Pen. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 59-65.

[36] A. Syafii Maarif, *Islam Dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*, Cet. III (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 164.

[37] *Ibid.*, hlm. 166.

[38] Abdurrahman Wahid, "Agama Dan Dunia", *Spiritualitas Baru Agama Dan Aspirasi Rakyat*, Seri Dian II tahun I (Yogyakarta: Dian, 1994), sebagaimana dikutip oleh Abdul Azis Thaha, *Islam Dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, Pengantar Afan Ghaffar (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 45.

Dilihat dari idiologi politik, umat Islam Indonesia tidak dapat ditandai oleh afiliasi politiknya sebab jumlah penduduk muslimnya tidak berbanding lurus dengan pendukung partai politik yang beridiologi Islam. Dan sejak diberlakukannya asas tunggal 1985, secara formal tidak ada lagi partai politik Islam, karena Islam telah menjadi gerakan kultural yang menyelusup ke berbagai sektor kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

   Studi ini merupakan penelitian pustaka (*library reseach*), yaitu menjadikan bahan pustaka yang berhubungan dengan kajian Muhammadiyah dan NU sebagai sumber (data) utama, maupun buku-buku atau tulisan-tulisan yang lain yang mendukung dalam penelitian sebagai sumber sekunder.

2. Sifat Penelitian

   Sifat atau tipe penelitian ini adalah deskriptif-analitis-komparatif. Penelitian ini akan berusaha memaparkan atau memberi gambaran kejelasan suatu objek dan dianalisa, misalnya tentang situasi yang dialami, suatu hubungan, kegiatan, kelainan yang sedang muncul, pertentangan dan sebagainya,[39)] yang kemudian dikomparasikan antara Muhammadiyah dan NU.

3. Pengumpulan Data

[39)] Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Tehnik* (Bandung: Tarsito, 1995), hlm. 139.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data yang digunakan adalah dengan menelusuri dan me-recover buku-buku yang mengkaji tentang Muhammadiyah dan NU serta buku-buku maupun tulisan-tulisan --dalam jurnal maupun majalah-- yang mendukung untuk pendalaman analisis, dalam melakukan komparasi antara Muhammadiyah dan NU.

4. Analisis Data

Data-data yang sudah terkumpul kemudian dianalisis dengan menggunakan instrumen analisis deduktif-induktif dan komparatif. Deduksi merupakan langkah analisis data dengan cara menerangkan beberapa data yang bersifat khusus untuk membentuk suatu generalisasi.[40)]

Metode komparatif menjelaskan hubungan atau relasi dari dua fenomena yang terjadi. Perbandingan ini untuk menentukan persamaan dan perbedaan, sehingga akan diketahui secara jelas konsep perjuangan Muhammadiyah dan NU.

5. Pendekatan

a. Pendekatan normatif

Pendekatan ini dimaksudkan sebagai pendekatan yang menggunakan kaidah fiqh. Karena bagaimanapun Muhammadiyah dan NU adalah organisasi massa Islam yang tidak bisa terlepas dari aturan-aturan atau norma fiqh, dalam menjawab persoalan yang dihadapi dalam rangka merealisasikan kemashlahatan umat.

[40)] *Ibid.*, hlm. 42.

b. Pendekatan historis-sosiologis.

Pendekatan ini digunakan untuk menelusuri sejarah kelahiran dan perkembangan pergerakan Muhammadiyah dan NU dalam konteks sosio-politik yang mempengaruhinya sehingga diketahui beberapa karakteristik yang dominan.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memberikan gambaran pembahasan secara menyeluruh dan sistematis dalam skripsi ini, maka sistematika pembahasannya sebagai berikut.

Bab pertama merupakan pendahuluan yang menguraikan tentang latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian dan sistimatika pembahasan. Bab pertama ini kemudian menjadi *entry point* untuk mengkaji lebih dalam lagi tentang konsep dan aktualisasi perjuangan Muhammadiyah dan NU.

Selanjutnya pada bab dua berisi pemaparan tentang diskursus mengenai Islam dan demokrasi yang meliputi genealogi demokrasi, relasi Islam dan demokrasi yang didukung dengan prinsip *syūrā* (musyawarah), *musāwah* (persamaan), *hisbah* (kebebasan), *'adl* (keadilan), dan kemudian akan dilihat juga lintasan sejarah demokrasi di Indonesia. Pada bab dua ini diharapkan mampu menguak tentang gagasan Islam dan demokrasi sehingga lebih memudahkan pembahasan pada bab selanjutnya.

Bab tiga mengkaji perjuangan Muhammadiyah yang meliputi latar belakang berdirinya, landasan perjuangan dan aktualisasi perjuangan yang

meliputi pembaharuan, pemikiran politik Islam dan *high politics* sebagai konsep amar ma`ruf nahi munkar.

Pada bab empat mengkaji perjuangan NU yang meliputi latar belakang sosiologis, landasan perjuangan dan aktualisasi perjuangan yang meliputi partai pilitik, idiologi Islam dan pnguatan *civil society.*

Pembahasan mengenai bab perjuangan Muhammadiyah dan NU memang sengaja dijadikan dua bab, karena dimaksudkan untuk mengetahui lebih dalam masing-masing institusi, sehingga lebih memudahkan dalam melakukan penilaian.

Kemudian pada bab lima sesuai dengan sifat penelitian yaitu komparatif, maka menjelaskan persamaan dan perbedaan tentang konsep dan aktualisasi perjuangan yang dipakai kedua institusi tersebut dalam memperjuangkan demokrasi di Indonesia.

Dan bab enam merupakan penutup, dengan memberikan jawaban-jawaban atau konklusi dari hasil penelitian yang telah dilakukan, dan saran-saran yang dirasa perlu terhadap masalah-masalah sosial politik menuju terciptanya tatanan masyarakat yang demokratis.

BAB II

WACANA ISLAM DAN DEMOKRASI

A. Genealogi Demokrasi

Demokrasi (Inggris: *Democracy*) berasal dari bahasa Yunani *Demokratia. Demos*, yang berarti rakyat (*people*) dan *cratos* berarti pemerintahan/kekuasaan (*rule*). Maka demokrasi dimaknai sebagai suatu sistem dimana rakyat memegang kekuasaan tertinggi,[1] bukan kekuasaan oleh raja atau bangsawan, bahkan rakyat berhak menguasai sumber daya dan lembaga yang diperlukan untuk melaksanakannya.[2] Maka kemudian demokrasi sering dikatakan sebagai **"rule by the people"**.

Konsep demokrasi sepanjang sejarah pemikiran politik selalu berada pada situasi yang *ambigous. Ambiguitas* tersebut terletak pada apakah demokrasi itu baik atau tidak dan bagaimana cara mengimplementasikan demokrasi. [3]

Pada zaman Yunani kuno demokrasi sebagai ide dan tatanan politik menurut Aristoteles dan Plato bukan merupakan sistem pemerintahan yang terbaik karena dapat menimbulkan anarchi. Bagi Plato yang terbaik adalah sistem

---

[1] Sidney Hook, "Demokrasi", dalam *The Encyclopedia Americana*, Edisi Internasional (New York: Americana Coorporation, 1975), VIII:684.

[2] Robert A. Dahl, *Demokrasi dan para pengritiknya* (Jakarta:YOI, 1992), I:3-4.

[3] Metode demokrasi kadang dipandang kurang efisien, dibanding sisten otoritarian, karena demokrasi dianggap inefisien, tindakan-tindakan yang rumit. Sedang otoritarian identik dengan pemikiran yang cemerlang, multiguna dan *firm dedication*. Maka semua kekurangan dan kelemahan dijadikan standart dalam *performencenya* yang dijadikan bukti komitmen terhadap metode demokrasi. Nicolus Teguh Budi Harjanto, *Memajukan Demokrasi Menecegah Disintegrasi* (Yogyakarta:Tiara Wacana, 1998), hlm. 110.

monarchi.[4] Sementara Aristoteles mengatakan bahwa bukan demokrasilah yang terbaik. Plato dapat menerima demokrasi jika sebuah negara belum memiliki UUD. Sedangkan Aristoteles menerimanya dalam format negara *politeia,* yakni demokrasi dengan UUD atau demokrasi yang bersifat moderat.

Demokrasi memang tidak sepenuhnya baik. Sejarah telah menunjukkan seperti yang dialami di negara–kota masa Yunani kuno atau Amerika Serikat, terjadi diskriminasi ras yang sangat meyengsarakan lapisan masyarakat tertentu. Walaupun demikian, bila dibandingkan dengan sistem politik yang lain, demokrasi relatif lebih sedikit tingkat keburukannya. Dengan demokrasi rakyat dimungkinkan dapat mempengaruhi proses kekuasaan suatu negara, dan dengan tatanan demokrasi hak-hak dasar kemanusiaan dapat berkembang.[5]

Dalam konteks ini, gagasan-gagasan demokrasi akan kita telusuri, karena bagaimanapun demokrasi di negara-kota pada masa Yunani kuno di Athena telah memiliki prinsip operasional yang cukup representatif bagi masyarakat. *Pertama,* warga negara terlibat langsung dalam keputusan negara, dan bukan mementingkan kelompok elit penguasa.[6] Menurut kaum radikal, kesetaraan (antar kelas dan/atau jenis kelamin) dipandang sebagai prasyarat sistem demokrasi. Demokrasi berarti juga adanya kesetaraan di bidang politik tanpa menafikan juga kesetaraan di bidang sosiso-ekonomi. Demokrasi tidak boleh dibatasi pada wilayah politik yang didefinisikan secara sempit. Bentuk demokrasi harus bersifat partisipatoris,

---

[4] Muhammad Mahfud MD., *Pergulatan Politik Dan Hukum di Indonesia,* Cet.I (Yogyakarta:Gama Media, 1999), hlm. 48-49.

[5] Heidar Nashir, "Gagasan dan Gelombang Baru Demokrasi" dalam *Wacana Politik Hukum, dan Demokrasi di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 80-81.

[6] *Ibid.*, Hlm. 82.

aspiratif serta melibatkan kelas bawah. Kebijakan-kebijakan belum bisa dikatakan demokrasi kalau tidak mengarah pada unsur kesetaraan dan emensipasi yang lebih mementingkan kepentingan masyarakat secara umum.[7)]

Demokrasi juga harus bisa melibatkan masalah-masalah sampai sejauh mana struktur sosial diartikulasikan secara luas dengan kelas-kelas sosial, kelompok profesi, kelompok etnis, dan kelompok agama yang relatif otonom. Dengan berbagai macam kelompok tersebut, mampu menjadi dasar untuk membatasi kekuasaan negara oleh masyarakat.[8)]

Demikian juga menurut Marxis, kesetaraan sosial dan ekonomi dipandang sebagai prasyarat bagi demokrasi. Partisipasi masyarakat, melibatkan tidak hanya kelas menengah tapi juga kelas bawah termasuk hal yang penting. Untuk mencapai pada demokratisasi Marxis, kurang toleran dalam berkompromi dengan elit penguasa karena harus ada transportasi yang mendalam terhadap masyarakat secara keseluruhan.[9)]

Kedua, Jaminan kebebasan politik kewarganegaraan secara penuh. Kebebasan di sini mempunyai banyak makna. Salah satu di antaranya yaitu memberikan kesempatan pada setiap warga negara untuk melibatkan diri dalam aktifitas politik tanpa ada paksaan dari pihak masyarakat atau pemerintah.[10)]

[7)] Anders Uhlin, *Oposisi Berserak: Arus Deras Gelombang Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 136.

[8)] Sammuel P. Huntington, dalam Roy C. Macridis, Bernard E. Brown, *Perbandingan Politik* (Jakarta: Erlangga, 1996), hlm. 87.

[9)] Anders Uhlin, *Oposisi*, hlm. 137.

[10)] Dalam semua sistem politik –"kebebasan aksi politik"—adalah sebagaimana halnya dengan semua kebebasan, yang dibatasi oleh pemeritah dan masyarakat; akan tetapi justru batas-batas inilah yang membedakan sistem yang bersifat otoriter. Lihat Robert A,. Dahl, "Oposisi Politik di Negara-negara Demokrasi Barat: Suatu Epilog," dalam *Partisipasi dan Partai Politik,* Cet. III (Jakarta: YOI, 1998), hlm. 150.

Dasar etis demokrasi yaitu kedaulatan rakyat (Rousseau). Faham itu meyakini dasar manusia adalah bebas, dan pada hakikatnya semua orang sama, harkat dan hak dasarnya. Kebebasan tidak dalam arti bahwa manusia tidak boleh dituntut ketaatannya terhadap tatanan masyarakat, melainkan dalam bentuk otonomi yang modern. Demokrasi sebagai *"kekuasaan oleh rakyat dan untuk rakyat"*, berarti bila rakyat tunduk pada kekuasaan negara berarti tunduk pada dirinya sendiri. Demokrasi merupakan bentuk kenegaraan yang mengakui kesamaan hakiki manusia. Dan demokrasi tidak berarti bahwa tidak ada elit yang berkuasa, tapi elit yang berkuasa tersebut harus mempertanggungjawabkannya pada masyarakat. [11)]

Sedangkan inti dari demokrasi menurut Dawey adalah pilihan manusia menjadi hal terpenting dalam pengambilan suatu keputusan yang harus didasarkan pada rasa kebebasan,[12)] persamaan dan partisipasi politik.[13)] Partisipasi merupakan hal yang vital bagi pemilihan kebijakan, karena konsensus atau mayoritas itu sendiri merupakan landasan yang perlu bagi keputusan sosial dan tindakan partisipasi, meski kebebasan itu tidak sepenuhnya bersifat egosentris.

[11)] Frans Magnis Suseno SJ., "Demokrasi sebagai Proses Pembebasan: Tinjauan Filosofis dan Historis," dalam *Agama dan Demokrasi* (Jakarta: P3M, 1992), hlm. 5.

[12)] Dawey membedakan antara "kebebasan untuk bertindak" yang kadangkala bersifat anti-sosial dengan "kebebasan berfikir" yang tumbuh dari tipe pendidikan yang benar yang bisa merangsang keharmonisan sosisal dan juga kepentingan bersama. S.P. Varma, *Teori Politik Modern* (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), hlm. 220. dikutip dari John Dawey, *The Public and its Problem*, Denver, 1954.

[13)] Menurut Sammuel P. Huntington dan Joan M. Nelson Partisipasi politik merupakan kegiatan warga negara yang bertindak sebagai pribadi-pribadi yang dimaksud untuk mempengaruhi pembuatan keputusan oleh pemerintah. Partisipasi bisa bersifat individual atau kolektif, terorganisir atau spontan, damai atau dengan kekerasan, legal atau ilegal, efektif atau tidak efektif. Sammuel P. Huntington dan Joan M. Nelson, *No Easy Choise: Political Partisipation in Developing Counttries* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1977), hlm. 3, sebagaimana dikutip Miriam Budiarjo, "Partisipasi dan Partai Politik: Suatu Pengantar" dalam *Partisipasi dan Partai Politik* (Jakarta: YOI, 1998), hlm. 3.

Di Barat sejak zaman pencerahan pada abad ke-17 dan ke-18, pemikiran-pemikiran demokrasi makin berkembang. **John Locke, JJ. Rousseau, Montesquieu, John Stuart Mill** dan yang lainnya dengan radikal menolak sistem pemerintahan absolutisme. Tema-tema politik pada zaman pencerahan itu berkisar pada masalah dan tuntutan kebebasan, keadilan, hak asasi manusia (***human right***) pembatasan kekuasaan pemerintahan dan penegakan nilai-nilai kamanusiaan (***human being***).[14)]

Demokrasi termsuk tema penting dalam perkembangan pemikiran di era pencerahan. Gagasan demokrasi tersebut kemudian meluas ke segenap penjuru dunia dan sejak pasca Perang Dunia II diadopsi oleh negara-negara baru bekas jajahan seperti di Afrika dan Amerika Latin. Gagasan ini merupakan sebuah transformasi besar, bahwa demokrasi tidak hanya menjadi tatanan negara-kota, -- sebagaimana era Yunani dan Romawi kuno— tapi telah menjadi tatanan negara bangsa (***nation state***).[15)] Praktik yang dipilih, bisa berupa demokrasi liberal ala Anglo Saxon seperti di Inggris dan Amerika Serikat, demokrasi sosial dengan pola Eropa kontinental, maupun yang memiliki gabungan.

Analisis tentang demokrasi memang menjadi sangat jelas dan bersifat empirik manakala dikaitkan dengan kondisi dan sistem politik yang berada diseberangnya, yakni sistem politik yang otoriter.[16)] Kadang penguasa yang

---

[14)] Heidar Nashir, *Gagasan*, hlm. 83.

[15)] Yang dimaksud dengan **"bangsa"** adalah suatu pembagian teritorial yang terdiri dari sejumlah orang yang terdiri dari satu atau lebih kesukuan yang biasanya mempunyai ciri khas dengan status yang lebih besar ukurannya dan merdeka.

[16)] Heidar Nashir, *Gagasan*, hlm. 86. Tetapi negara-negara yang totaliter pun tidak jarang mengklaim dirinya sebagai negara demokrasi. Bagi mereka demokrasi lebih terletak pada substansi untuk membangun kesejahteraan rakyatnya dan bukan pada mekanisme yang plural-kompetitif dalam penentuan kebijaksanaan publik. Jika negara telah berusaha meletakkan kepentingan rakyat sebagai hal yang utama meskipun ia diperintah secara sangat otoriter, menurut mereka itu telah dinamakan demokratis.

otoriter seringkali bersembunyi dengan menggunakan embel-embel demokrasi untuk mengebiri tegaknya kedaulatan rakyat.

B. Relasi Islam dan Demokrasi

Diskursus yang selalu menarik minat kalangan intelektual maupun pemikir adalah diskursus tentang Islam dan demokrasi. Karena ada sebagian orang yang beranggapan bahwa antara Islam dan demokrasi tidak dapat dipertemukan. Di kalangan kaum Muslim –bukan Islam— yang menganggap demokrasi penuh dengan kerancuan, karena mereka sebenarnya memikul beban sejarah yang sangat berat, sehingga rasa trauma ini malahirkan berbagai keraguan dan kebimbangan bahkan mungkin penolakan.

Sebenarnya mereka memandang demokrasi bukan sebagai tatanan sosial – sistem pemerintahan yang berlandaskan pada kebebasan kedaulatan rakyat— tetapi memandangnya sebagai konsep Barat yang memperburuk citra kaum Muslim. Paling tidak media informasi Barat menunjukkan permusuhan kepada Islam.[17] Maka tidak diakuinya demokrasi versi Barat ini bukan berarti bahwa penolakan terhadap demokrasi itu sendiri, tetapi pada konsep, karena kaum Muslim tahu Islam selain mengatur tentang ubudiyah juga mengatur masalah-masalah sosial politik.

Bagi kaum muslim, tidak syak lagi pemahaman bahwa Islam di samping mengajarkan yang berhubungan dengan rohaniah (*eskatologis esoteris*) yaitu pola hubungan manusia dengan Tuhan (*ḥabl min al-Allāh*), juga mengajarkan

---

[17] Fahmui Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani*, Pen. M. Abdul Ghaffar E.M. (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 152.

kehidupan lahiriah (*eksoteris*) yaitu hubungan manusia dengan manusia (*ḥabl min an-nās*).[18] Islam telah menggariskan hukum-hukum yang bersifat ubudiyah, sedang pada aspek sosialnya Islam mengatur hukum-hukum muamalah.

Dalil-dalil ubudiyah tersebut sudah bersifat absolut (*qaṭ'i*)seperti hukum shalat, puasa, zakat dan sebagainya. Tapi dalam aspek muamalah masih multi interpretatif dalam mengimplementasikannya yang tujuannya adalah untuk menegakkan hukum Islam dalam kerangka sosialnya untuk menjaga kemaslahatan umat.[19] Yang termasuk di sini hukum tentang pemerintahan (*al-aḥkām ad-daulah*) yang di dalamnya sistem tatanan demokrasi.

Preferensi ini menunjukkan adanya hubungan antara Islam dan demokrasi, setidaknya hal ini disandarkan pada paradigma umum bahwa Islam mengatur tentang kehidupan manusia. Demikian juga seperti yang ditulis oleh para fuqaha ternama seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Iqbal[20] hingga Syeikh Mahmud Syaltut, tentang sistem pemerintahan, semua ruang lingkupnya tidak ada yang bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi.

---

[18] Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan,* Cet. II (Jakarta: Paramadina, 1992),hlm. xiii.

[19] Dalam ilmu al-Quran dikenal dua kategorisasi penafsiran, yakni ayat yang *Muḥkamāt* dan *Mutasyābihāt*. Ayat Muhkamat yaitu ayat yang menerangkan lafadz dan maknanya menunjuk pada makna yang kuat dan mudah dipahami. Sedang ayat Mutasyabihat yakni masih bersifat global (*mujmāl*), memerlukan takwil (*mu'awwal*) dan sukar untuk difahami (*musykīl*). Lihat Abdul Wahab Khalaf, *'Ilm Uṣul al-Fiqh* (Kairo: Maktabah ad-Dahwān al-Islāmiyyah, 1990), hlm. 33-34. Bandingkan dengan Subhi Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Quran*, Tim Penerjemah Firdaus, Cet. III (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm 372.

[20] Dalam sebuah essai yang berjudul **"Islam as a Moral and Political Ideal"**, Iqbal jelas membela demokrasi: "Demokrasi ...merupakan aspek terpenting Islam, dipandang sebagai suatu cita-cita politik. Lihat A. Syafii Maarif, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan*, Cet. III (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 46.

Mengomentari masalah di atas yang tidak bisa dibedakan dengan pergerakan Islam, Hasan al-Banna menyatakan:

> Dalam kaidah-kaidah sistem parlementer tidak ada yang bertentangan dengan kaidah-kaidah yang telah diletakkan Islam bagi sistem pemerintahan. Dengan demikian kaidah-kaidah sistem parlementer tidak jauh berbeda dengan sistem Islam dan bukan suatu hal yang asing baginya. Dengan asumsi ini kita katakan dengan penuh ketenangan bahwa kaidah-kaidah pokok yang dijadikan landasan bagi undang-undang tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah Islam dan tidak jauh berbeda dengan sistem Islam.[21)]

Kita harus mencatat pada pokok pembicaraan ini bahwa tidak ada bentuk pemerintahan, apapun dasar-dasar ideologis atau konfigurasi sosial ekonominya yang dapat disebut demokratis dengan pengertian yang kita fahami sekarang ini tanpa didasarkan pada sejumlah prinsip yang tersirat dalam sikap dan nilai-nilai sosial rakyatnya, atau tersurat secara resmi dalam undang-undangnya.[22)] Yang terpenting dari prinsip-prinsip ini adalah pengakuan akan martabat setiap manusia, pengakuan atas perlunya hukum, yaitu himpunan norma-norma yang pasti atau rasional, untuk mengatur semua hubungan sosial; kesamaan semua warga negara di depan hukum, tanpa memandang ras, suku, kelompok dan dapat dibenarkannya keputusan-keputusan negara atas persetujuan rakyat.

Dari paparan di atas maka kita bisa menarik benang merah bahwa hubungan Islam dengan eksperimen demokrasi adalah bersandar pada rekonsiliasi. Jika yang dimaksud demokrasi itu adalah adanya dasar-dasar politik atau sosial tertentu, misal asas persamaan, kebebasan, keadilan sosial, kedaulatan

---

[21)] Fahmi Huwaydi, *Demokrasi*, hlm. 194.

[22)] Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Modern Menghadapi Abad ke-20*, Pen. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988), hlm. 196.

rakyat, maka kesemua hal tersebut dijamin dalam Islam. Adapun prinsip dasar pemerintahan yang digali dari sumber-sumber Islam yaitu:

1. *Musyawarah* (*Syūrā*).

Bahasa umum ketetapan Qurani yang mengarah pada kesimpulan bahwa *syūrā* merupakan bagian integral dari Islam dan pada prinsipnya *syūrā* mencakup semua lingkungan kehidupan umum, dan sekaligus pribadi kaum muslim. Di samping itu dalam al-Quran ayat tentang perlunya bermusyawarah disejajarkan dengan pilar-pilar Islam seperti iman, shalat dan zakat. Landasan doktrinal tentang hal ini tercantum dalam al-Quran:

[23] والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شوري بينهم ومما رزقناهم ينفقون

Hal ini membuktikan bahwa *syūrā* harus diperlakukan dengan dasar yang serupa dan diberi tempat yang sama pentingnya dalam pengaturan masalah-masalah sosial dan politik, serta aspek kehidupan yang dianggap bermanfaat bagi masyarakat.[24]

Ini menggambarkan betapa pentingnya musyawarah. Perintah bermusyawarah itu demikian menyeluruh, sehingga tidak ada bagian dari kehidupan politik yang terbebas darinya. Lebih jauh lagi perintah ini merupakan deskripsi yang unik tentang pengalaman nyata pada masyarakat Islam permulaan.

---

[23] As-Syūrā, (42):38. Paradigma pemikiran bahwa Islam adalah agama yang lengkap yang di dalamnya terdapat berbagai sistem kehidupan seperti sistem ketatanegaraan, tentang ayat-ayat yang dikategorikan sebagai dasar-dasar dan prinsip-prinsip ajaran Islam tentang hidup bermasyarakat dan bernegara lihat Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 7.

[24] Al-Bahi, *Ad-Dīn wa ad-Daulah*, hlm. 389 sebagaimana dikutip Muhammad Hasyim Kamali, *Kehebasan Berpendapat dalam Islam*, Pen. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 61.

Nabi sendiri selalu bermusyawarah dengan para sahabatnya mengenai masalah-masalah kenegaraan, politik, peperangan maupun tentang hubungan internasional. Satu contoh misalnya, ketika umat Islam harus berperang menghadapi musuh, Nabi menyarankan agar bertahan di dalam kota Madinah saja. Namun para sahabat mengusulkan agar menyambut dan memerangi musuh. Nabi mendengarkan pendapat bagian terbesar yang muncul dalam musyawarah dan akhirnya diputuskan untuk menyambut musuh di luar kota. Hasilnya memang mengecewakan dan umat Islam mengalami kerugian besar. Nabi menerangkan bahwa musyawarah lebih penting daripada hasil. Maka untuk menenangkan hati para sahabat, kemudian turunlah ayat :

فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في

الامر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين [25]

Musyawarah juga merupakan cara efektif untuk membatasi kekuasaan eksekutif dan menutup celah bagi kemunculan diktator sebagai penguasa. Abdullah Yusuf Ali dalam tafsirnya menyatakan hal itu adalah satu tanda bahwa Islam adalah *"rahmat untuk alam semesta"*. Adanya perintah lemah lembut, memaafkan, memohonkan ampun dan musyawarah malah diwajibkan pada waktu orang Islam mendendam setelah dibantai dalam perang uhud.[26]

---

[25] QS. Ali 'Imrān, (3): 159.

[26] Meskipun dalam pertempuran itu kaum muslim ternyata kalah, musyawarah juga yang menentukan. Ini berarti dalam musyawarah suatu proses lebih penting daripada hasil. Ini berarti juga bahwa suara minoritas betapapun kuat klaimnya atas kebenaran harus tunduk pada suara mayoritas. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 96.

Untuk menghindari terjadinya pemerintahan yang diktator maka peran serta rakyat dalam mencapai keputusan-keputusan politik merupakan prinsip dasar negara dan masyarakat Muslim. Prinsip inilah yang dipakai dalam perjanjian (kontrak) imamah atau *bai`ah* pada masa lampau,[27] sehingga diterapkan dalam pemungutan suara dimasa kini.

Menyikapi hal tersebut Allah telah memperingatkan kaum Muslim untuk memilih seorang pemimpin yang dapat dipercaya dan bertanggung jawab. Hal ini termaktub dalam ayat :

ياايها الذين امنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لا يأ لونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفى صدورهم اكبر قد بينالكم الأيات إن كنتم تعقلون [28]

Juga dalam ayat :

فاتقوا الله واطيعون. ولا تطيعوا امر المسرفين. الذين يفسدون في الارض ولا يصلحون [29]

Islam juga mewajibkan adanya pengangkatan kepala negara dan kewajiban untuk mentaatinya.

---

[27] Fathi Osman, "Bay`ah al-Imam: Kesepakatan Pengangkatan Kepala Negara Islam", dalam Mumtaz ahmad (Ed.), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 104.

[28] Alī 'Imrān (3): 118.

[29] As-Syūrā (26): 150-152.

يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم [30]

Dari teks ayat tersebut para faqih memandang bahwa pemilihan imam merupakan suatu kewajiban sosial atau bersama (fardhu kifayah).[31] Demikian juga halnya Ahlus Sunnah, berpendapat seorang imam dipilih melalui konsensus masyarakat, tapi konsensus ini pada hakikatnya hanya terdiri dari para ulama yang karena pengetahuan dan kesalahan mereka merasa berkewajiban untuk memilih imam.[32] Dengan kata lain bahwa kewajiban memilih imam adalah tanggung jawab orang-orang yang mempunyai kekuatan untuk "mengikat" dan melepaskan (*Ahl al-Ḥalli wa al-Aqdi*)[33]

Al-Ghazali menerangkan bahwa salah seorang dari kalangan *Ahl al-Ḥalli wa al-Aqdi* yang *bai`ah*nya untuk imam dapat dianggap mengikat, adalah orang yang berwenang (*syaukah*) dan memperoleh dukungan dari rakyat. *Bai`ah* dari

---

[30] An-Nisā' (4): 59. Pengangkatan kepala negara adalah wajib menurut ijma. Tetapi dasar kewajiban itu masih ikhtilaf. Sebagian ulama mengatakan hal itu wajib berdasarkan rasio, karena rasio memiliki kecenderungan untuk menyerahkan kepemimpinan kepada pemimpin yang dapat menghalangi terjadinya kedzaliman yang menimpa, dan menyelesaikan perselisihan di antara mereka. Sedang ulama lain berpendapat wajibnya berdasar Syari`ah, karena kepala negara menjalankan tugas-tugas agama untuk menjalankannya. Lihat Imam al-Mawardi, *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt ad-Dīniyyah*, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), 1996), hlm. 5.

[31] *Ibid.*, hlm. 6,. kewajiban mengangkat atau memilih imam setara dengan kewajiban untuk berijtihad dan mencari ilmu pengetahuan, jika sudah ada yang menjalankan, maka kewajiban itu gugur atas orang lain

[32] Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Pen. Anas Mahyudin, Cet. II (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 227.

[33] Muhammad Abduh mencoba menggambarkan berbagai komponen *Ahl al-Ḥalli wa al-Aqdi*. Syura sebagai suatu badan, adalah perkataan Abduh, terdiri dari: penguasa tertinggi (*al-Umārā*); penguasa-penguasa (*al-hukāmā'*) –suatu istilah yang mencakup juga penguasa pusat dan lokal, otoritas administratif dan yudikatif dan sebagainya; ulama, pemimpin militer, dan *"semua pemimpin lainnya yang kepada merekalah rakyat meminta pertolongan dan dukungan apabila memerlukan sesuatu"*. Lihat Muhammad Abduh, *Tafsīr al-Manār*, (Cairo: ttp.,tt.), V:181-183; Bandingkan dengan Fazlurrahman, "Prinsip Syura dan Peranan Umat dalam Islam", dalam Mumtaz Ahmad (Ed.), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 123-124; Salim Ali al-Bahnasawi, *Wawasan Sistem Politik Islam*, Pen. Mustolah Maufur (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1996), hlm. 116.

orang semacam itu akan efektif selama diikuti dan dipatuhi[34] rakyat, dan otoritasnya tidak mungkin ditolak oleh mereka, yang mungkin berbeda dengan dirinya, karena mereka kurang memiliki bobot politik dan sosial yang sebanding. Walaupun sistem demikian merupakan konsep modern namun masalah ini telah dipikirkan pada zaman klasik dan pertengahan. Ekuivalen yang paling dekat di dalam perbendaharaan Ibnu Taimiyah adalah perkataan *sulṭān* atau *kedaulatan.*

Menurut Ibnu Taimiyah, negara tercipta melalui kerjasama di antara anggota-anggota masyarakat: dan penguasa tertinggi yang dipilih oleh rakyat memiliki kekuatan atau otoritas yang sesungguhnya di dalam masyarakat. Dalam hal ini Ibnu Taimiyah mencontohkan: Abu Bakar yang berhak menjadi imam karena adanya sumpah setia (*mubāya'ah*) kepadanya oleh orang-orang yang memiliki kekuatan (*Ahl as-Syaukah*). Demikian juga Umar menjadi imam setelah diangkat oleh Abu Bakar dan rakyat mengikrarkan kesetiaan mereka kepadanya.[35] Tapi seandainya rakyat tidak menyetujui dan tidak menyatakan kesetiaan pada Umar maka beliau tidak bisa menjadi imam.

Dengan demikian jelaslah bahwa prinsip musyawarah (*syūrā*) harus diputuskan melalui diskusi dan konsultasi bersama –bukan diputuskan oleh seorang individu atau golongan elit yang tidak mereka pilih atau setujui.

2. *Persamaan* (*Musāwah*)

Pada dasarnya manusia adalah satu karena diciptakan dari diri yang satu (*min nafs wāḥidah*),

---

[34] Fathi Usman, *Bai'ah*, hlm. 89.

[35] Qamaruddin Khan, *Pemikiran*, hlm. 231-232.

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء [36]

Kemudian berkembang dan semuanya mendapatkan perlindungan dan penghormatan seperti yang ditetapkan dalam al-Quran tanpa membedakan agama, suku dan ras.

يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عندالله اتقاكم إن الله عليم خبير [37]

Secara lahiriah, ayat tersebut ditujukan kepada seluruh umat manusia, dan dimaksudkan sebagai ketetapan tidak adanya perbedaan di antara umat manusia, satu-satunya kriteria yang sah dalam Islam untuk mengunggulkan seorang individu di atas individu lainnya hanyalah taqwa.[38]

Sedangkan taqwa seperti yang diisyaratkan di atas sebagai suatu keutamaan sebagian manusia atas yang lainnya tidak mempunyai pengaruh terhadap dasar persamaan dalam kehidupan manusia di dunia, karena pengutamaan dengan taqwa tersebut akan diperhitungkan di akhirat dan bukan di dunia. Yang demikian itu tidak dapat digambarkan bahwasanya hal itu memiliki dampak terhadap aplikasi kaidah-kaidah Syariah dalam kehidupan seluruh manusia. Dengan kata lain, hal itu tidak akan berpengaruh terhadap penerapan

---

[36] An-Nisā' (4:1).

[37] Al-Ḥujūrāt (49:13).

[38] Hamid Enayat, *Reaksi*, hlm. 198.

dasar-dasar persamaan di hadapan hukum yang telah ditetapkan oleh nas-nas Syariah.[39)]

Bagi Iqbal, prinsip persamaan merupakan salah satu manifestasi dari tauhid sebagai satu gagasan kerja (*a working idea*) dalam kehidupan sosio-politik umat Islam:

> Hakikat "tauhid" sebagai satu gagasan kerja ialah persamaan, solidaritas dan kebebasan. Negara dari sisi pandang Islam adalah suatu upaya untuk merubah prinsip-prinsip ideal ini ke dalam kekuatan ruang dan waktu, suatu inspirasi buat merealisasikannya dalam organisasi manusia yang jelas dan pasti.[40)]

Dalam teori politik menurut Iqbal, ada dua prinsip yang perlu mendapat perhatian:

1. Hukum Allah adalah yang paling tinggi otoritas, kecuali sebagai penafsir hukum, tidak punya tempat dalam struktur sosial Islam. Islam tidak menyukai otoritas perorangan.
2. Persamaan mutlak antara seluruh anggota komunitas...prinsip persamaan antara seluruh orang beriman ini telah menyebabkan umat Islam periode awal menjadi terbesar di dunia.[41)]

3. *Kebebasan* (*Ḥisbah*)

Sangat jelas hukum Islam menjamin kebebasan bagi setiap manusia, baik dia muslim atau tidak. Akan tetapi kebebasan itu juga ada batas-batasnya[42)] yaitu digunakan sesuai dengan tuntunan Islam.

[39)] Fahmi Huwaydi, *Demokrasi*, hlm. 170.

[40)] A. Syafii Maarif, *Studi*, hlm. 47.

[41)] *Ibid.*

[42)] Batas-batas kebebasan yaitu bila kebebasan tersebut bisa menyebabkan pelanggaran terhadap hak-hak orang lain, pencorengan terhadap kemuliaan dan kehormatan serta menuduh orang lain dengan tuduhan palsu. Lihat Muhammad al-Mubarak, *Sistem Pemerintahan dalam Perspektif Islam*, Pen. Firman Harianto (Solo: CV. Pustaka Mantiq, 1995), hlm. 132.

Bukti Syariah tentang kebebasan berekspresi terdapat berbagai topik, termasuk dalam pembahasan prinsip al-Quran tentang *hisbah* (menganjurkan berbuat kebajikan dan mencegah kemunkaran) yang sudah menerima begitu saja kebebasan dasar individu untuk merumuskan dan mengemukakan pendapat. Subjek lain yaitu *nasīḥah* (nasihat yang baik). Nasihat bisa diberikan kepada siapapun termasuk para ulama dan pemimpin pemerintah.[43)]

Prinsip hisbah ini merupakan tujuan tertinggi dari Syariah dan merupakan inti etika kekuasaan politik pemerintah. Maka rakyat, sepanjang kondisi dan kemampuannya memungkinkan, berhak untuk berbicara dan bertindak untuk memenuhi apa yang menurut penilaian sudut pandang mereka baik dan benar. Prinsip ini sebagaimana diamanatkan dalam al-Quran yang sering dikutip ulama sebagai sumber Qurani prinsip tentang hisbah.

[44)] ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون

Al-Ghazali mengamati ayat di atas sebagai suatu kewajiban yang bersifat kolektif bagi seluruh umat, untuk membawa kepada kemenangan (*falāḥ*) baik di dunia maupun di akhirat.

Kita mengakui bahwa dalam syariat kebebasan untuk mengajukan kritik dan memantau kegiatan pemerintah (*ḥurriyyah al-muʿāraḍah*) juga dikenal sebagai *ḥurriyyah naqd al-ḥākim*, melalui nasihat yang baik, kritik membangun

---

[43)] Muhammad Hasyim Kamali, *Kebebasan*, hlm. 43, sebagaimana doktrin ijtihad, akan halnya hak warga untuk mengkritik pemimpin-pemimpin pemerintah (*haq al-muʿāraḍah*), merupakan premis pengakuan Syariah akan kebebasan fundamental untuk berbicara dan berekspresi.

[44)] Alī ʻImrān (3:104).

dan akhirnya dengan menolak mematuhi pemerintah yang melanggar hukum. Inilah dampak logis dari prinsip Qurani *amr bi al-maʿrūf wa nahī an al-munkar*.[45]

Satu contoh bentuk kebebasan berekspresi seperti yang terjadi pada masa Khulafaur Rasyidin yaitu ketika Umar berpidato pada pengukuhannya sebagai Khalifah: "tegurlah aku apabila engkau dapati aku melakukan kesalahan". Maka salah seorang yang hadir kemudian menjawab: "Demi Tuhan apabila kami menemukanmu melakukan kesalahan, maka pedangku inilah yang akan meluruskanmu", dan orang itu sambil mengacungkan pedangnya.[46]

Dari contoh di atas menunjukkan dengan jelas bahwa rakyat memiliki kebebasan untuk mengkritik pemimpin, dan membuktikan bahwa Islam memberi hak kepada rakyat untuk memantau kegiatan seorang pemimpin terhadap apa yang dilakukan dan yang diabaikan.

4. *Keadilan* (*`Adl*).

Kata ini sering digunakan dalam al-Quran dan telah dimanfaatkan secara terus menerus untuk membangun teori kenegaraan Islam. Secara harfiah *`adl* berarti kesamarataan (*equality*) dan darinya terambil arti-arti "persamaan" (*equality*) dan "keadilan".[47]

Islam mengharuskan keadilan secara mutlak sebagaimana tersebut dalam

---

[45] M. Hasyim Kamali, *Kebebasan*, hlm. 74.

[46] Muhammmad al-Burey, *Landasan*, hlm. 85.

[47] Qamarudin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, Pen. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 41.

إن الله يأمركم ان تؤدالامنت الى اهلها وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان

سميعا بصيرا [48]

Ayat di atas menerangkan bahwa keadilan yang ditagakkan oleh sistem Islam dan dipandang sebagai salah satu dasarnya yang kuat adalah keadilan yang utama bagi semua orang, dan rasa keadilan ini tidak terpengaruh oleh rasa benci atau permusuhan.[49] ✓

Ayat di atas juga sering dikutip dalam rangka mengembangkan prinsip-prinsip peradilan Islam dan dengan implikasi teori politik Islam. Maka jika kaum Muslim memegang otoritas politik atau hakim yang duduk dalam pengadilan, maka harus bertindak dengan adil sebagaimana dicontohkan Khalifah Umar untuk melaksanakan keadilan[50] yang tidak membedakan antara penguasa dengan rakyat yaitu pada waktu beliau menghukum gubernurnya karena bersalah kepada rakyat.

✓Islam mewajibkan kepada para penguasa untuk menegakkan keadilan di antara manusia, tanpa memandang bahasa, negara atau kondisi sosial mereka. Islam mengadili dan menghukumi orang dengan benar tanpa memandang apakah yang diadili teman atau musuh. Sebagaimana disebutkan dalam

---

[48] An-Nisa (4: 58)

[49] M. Yusuf Musa, *Polittik dan Negara dalam Islam*, Pen. M. Thalib (Surabaya; al-Ikhlas, tt.), hlm. 185.

[50] *Ibid*,. hlm. 187.

فلذالك فادع واستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم وقل امنت بما انزل الله من كتاب وامرت لاعدل بينكم الله ربنا

وربكم لنا اعمالنا ولكم اعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا واليه المصير [51]

Mengenai ayat di atas dengan tegas Abu al-A`la al-Maududi mengatakan:

> Yakni aku diperintah berlaku adil tanpa permusuhan. Tidak termasuk urusanku di dalam bersikap fanatik, apakah pro atau kontra terhadap seseorang. Hubunganku dengan manusia pada dasarnya adalah sama, yaitu hubungan keadilan dan kelurusan. Aku adalah penolong orang yang berada di fihak yang benar dan musuh orang yang bertentangan dengan kebenaran. Tidak ada kelebihan bagi seseorang pun di dalam agamaku. Tidaklah bagi kaum kerabat sesuatu hak, sedangkan bagi orang-orang asing terhadap hak-hak lain dariku. Tiada keutamaan bagi orang-orang kecil. Orang-orang mulia dan hina di hadapanku adalah sama. Kebenaran adalah hak seluruh manusia, begitupun dosa. Yang haram adalah haram bagi seluruh manusia, dan yang halal adalah halal bagi seluruh manusia. Yang wajib adalah wajib bagi seluruh manusia, termasuk diriku sendiri. Aku tidak dikecualikan dari kekuasaan perundang-undangan Ilahi.[52] ✓

Perintah untuk berbuat adil juga kepada orang-orang yang ada rasa benci dan permusuhan. Adanya perasaan ini tidak patut memalingkan dari keadilan[53] yang merupakan salah satu prinsip masyarakat yang sehat dan pemerintahan yang benar.

Dari uraian di atas maka dapat disimpulkan bahwa jika yang dimaksud dengan demokrasi adalah adanya dasar-dasar politik atau sosial tertentu: persamaan di depan hukum, kebebasan berekspresi dan keadilan sosial maka Islam sangat menjamin kesemuanya itu. Maka antara Islam dan demokrasi terjadi

---

[51] As-Syūrā (42:15).

[52] *Ibid.*, hlm. 60.

[53] M. Yusuf Musa, *Politik dan Negara*, hlm. 186.

relasi yang sama dan tidak bisa dipertentangkan. Bahkan Islam lebih demokratis di banding dengan sistem demokrasi modern yang ada.

C. Lintasan Sejarah Demokrasi di Indonesia

Gagasan demokrasi pada mulanya lahir malalui penghadapan antara cita-cita dengan realitas. Ia tidak lahir sebagai kata dalam arti harfiah, tetapi merupakan struktur makna dari suatu prilaku atau perbuatan. Gagasan demokrasi bertolak dari kesadaran akan perlunya masyarakat yang "wajar" bagi bumiputera. Karena itu dalam periode awal pergerakan, perilaku demokratis, dalam arti tindakan yang di latarbelekangi keinginan mengangkat harkat dan martabat manusia lebih muncul dari penggunaan istilah demokrasi itu sendiri.[54)]

Misalnya dapat kita lihat dalam usaha Sarekat Islam Semarang yang mendirikan sekolah rakyat. Yang pada hakikatnya merupakan bagian dari praktik atas cita-cita persamaan derajat dan pemenuhan hak-hak dasar seperti yang dikehendaki di dalam ide demokrasi. Juga dengan berdirinya organisasi Budi Utomo (1908), dan *Indishe Vereniging* yang berdiri secara bersamaan, merupakan cermin dari kesadaran akan persatuan yang kemudian berkembang menjadi kesadaran tentang kebebasan dan persamaan yang merupakan substansi demokrasi. Kesadaran ini tumbuh setelah datangnya tiga tokoh Indische Partij yaitu E.F.E. Douwes Dekker, Dr. Tjipto Mangunkusumo dan RM. Suwardi Suryoningrat.[55)]

[54)] Syamsudin Haris, *Demokrasi di Indonesia, Gagasan dan Pengalaman* (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm. 27.

[55)] *Ibid.*, hlm. 33.

Keterlibatan Islam dalam usaha pencapaian hak-hak dasar (*demokrasi*), tidak bisa diabaikan begitu saja. Dengan lahirnya Sarekat Islam (SI) yang merupakan transformasi dari Sarekat Dagang Islam (SDI) yang berdiri tahun 1911[56] merupakan awal bangkitnya gerakan Islam dalam pengertiannya yang terorganisir secara struktural.

Akan tetapi dalam perkembangannya SI kian terdesak dengan munculnya kelompok-kelompok nasionalis yang disebabkan terjadinya perpecahan di tubuh SI sendiri. Di satu kubu terdapat aliran isolasionis, yang menjadikan SI sebagai gerakan Islam secara khusus.[57] Pada perkembangannya SI kemudian berubah menjadi pertai yaitu Partai Sarekat Islam (PSI) dan kemudian berganti menjadi Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) pada tahun 1930.

Pada masa-masa mendekati kemerdekaan, antara kaum nasionalis dan Islam terjalin suatu kerjasama yang erat. Hal ini bisa difahami karena dalam rangka membangun integritas seluruh elemen bangsa. Namun demikian, dilihat dari segi kepemimpinan nasional, kalangan Islam tampaknya tidak dapat menandingi popularitas Soekarno dan Hatta. Meskipun begitu keberadaan Kiai Haji Mas Mansur dari Muhammadiyah dalam pimpinan empat serangkai pusat tenaga rakyat, cukup membuktikan keterlibatan Islam tersebut.[58] Bahkan keberadaan organisasi-organisasi Islam kian memperoleh ruang gerak (*acting*

---

[56] A. Syafii Maarif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965* (Jakarta: Gema Insani Press), hlm. 16.

[57] Corak gerakan Islam pada SI dikatakan integrasionis, karena ia menyatu dengan perjuangan bangsa; sistematik, karena Sarekat Islam mendekati kepada masalah-masalah kemasyarakatan sebagai sebuah sistem. Lihat M. Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik* (Yogyakarta: PT. Hanindita, 1985), hlm. 174.

[58] *Ibid.*, hlm. 175.

space) yang menguntungkan, yaitu terbukti melalui adanya Majlis Islam A'laa Indonesia yang dapat hidup kembali yang kemudian pada perkembangannya menjelma menjadi Masyumi.[59)]

Tetapi menjelang hari kemerdekaan 17 Agustus 1945 antara kubu nasionalis-Islam dan nasionalis-sekuler terjadi pertentangan keras mengenai masalah penting tentang ideologi negara.[60)] Realisasi janji Jepang untuk memberikan kemerdekaan kepada rakyat Indonesia dengan pembentukan Badan Penyelidik Usaha-usaha Kemerdekaan (BPUPKI), kian mempergenting kepentingan bangsa Indonesia tentang ideologi tersebut. Namun setelah terjadi perdebatan panjang akhirnya berhasil mencapai "kompromi ideologis" dalam suatu kesepakatan yang oleh Muhammad Yamin disebut sebagai "Piagam Jakarta" (*Jakarta Charter*).[61)]

1. Periode Orde Lama

Periode Orde Lama dengan faham nasionalis-sekuler yang dimotori oleh Soekarno, sangat membatasi gerakan Islam nasionalis sehingga Islam tidak bisa diejawentahkan dalam struktur yang independen. Dalam masa demokrasi liberal/parlementer, sering terjadi pertentangan pendapat tentang berbagai masalah

---

[59)] *Ibid.*, hlm. 176. Masyumi berdiri pada tanggal 17 November 1945 yaitu sebagi satu-satunya partai politik bagi umat Islam Indonesia. Dalam Anggaran Dasarnya dinyatakan partai ini bertujuan menegakkan kedaulatan rakyat Indonesia dan agama Islam, dan melaksanakan cita-cita Islam dalam urusan kenegaraan. Munawir Sjadzali, *Islam*, hlm. 16.

[60)] Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 190.

[61)] *Ibid.*, hlm. 45.

politik mengenai dasar negara.[62] Dari kalangan Masyumi menghendaki Islam sebagai dasar negara Indonesia. Keinginan keras dari tokoh Masyumi untuk meletakkan Islam sebagai dasar negara dapat dilihat dalam tulisan M. Isa Anshari sebagai berikut:

> Dan bagi umat muslim Indonesia belumlah cukup keraguan, dan kebesaran, kebahagiaan dan kemakmuran negara Republik Indonesia ini, selama belum didasarkan dan diatur menurut dasar-dasar susunan hukum kenegaraan Islam, sekalipun yang memegang kekuasaan dan pucuk pimpinan pemerintah itu sudah sebangsa, setanah air dan seagama.[63]

Dilihat dari perspektif Islam kenyataan tersebut merupakan perjuangan yang diangap benar pada waktu itu sebagai manifestasi dari tanggung jawab mereka dalam mengemban aspirasi rakyat. Tapi bersamaan dengan itu, Masyumi dapat dipojokkan oleh golongan komunis dan mengakibatkan Masyumi keluar dari dalam kabinet.

Berawal dari sinilah, Islam mengalami kelumpuhan dalam percaturan politik Indonesia, hal ini diperparah pula dengan keluarnya NU dari Masyumi tahun 1952 yang selanjutnya menjadi saingan Masyumi yang dalam "momentum" tertentu justru bersikap kompromistis,[64] sehingga perpecahan umat Islam semakin parah.

Situasi ini menjadi semakin kacau ketika label Islam dicetuskan dalam bentuk ekstrimisme, yaitu adanya pemberontakan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia/Perjuangan Semesta Alam (PRRI/Permesta) yang banyak

---

[62] Untuk uraian lebih lengkapnya lihat M. Rusli Karim, *Perjalanan Partai Politik di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hlm. 131.

[63] M. Rusli Karim, *Dinamika*, hlm. 178.

[64] *Ibid.*, hlm. 181.

melibatkan tokoh-tokoh elit Masyumi. Kendati pemberontakan ini –menurut pakar sejarah— adalah bentuk protes terhadap pemerintah karena dianggap menyimpang dari konstitusi yang berlaku,[65] kecondongan pemerintah pada PKI, tiadanya kemajuan yang memenuhi harapan rakyat dalam pemerintahan sosial dan ekonomi, serta praktek demokrasi terpimpin yang diterminologikan sebagai demokrasi kekeluargaan dan bahkan dengan dibentuknya *Nasakom* (Nasionalis-Agama-Komunis) sebagai semangat demokrasi terpimpinnya.[66]

Tidak hanya sampai disitu dengan kekuasaannya Soekarno memenjarakan pemimpin Masyumi dengan tuduhan terlibat pemberontakan PRRI, seperti M. Natsir, Ratu Prawiranegara, dan Burhanuddin Harahap dan dianggap oposisi yang tak berkesudahan.[67]

Kepemimpinan Soekarno berakhir dengan adanya kudeta dari PKI pada tanggal 30 September 1965 atau biasa disebut dengan G30S/PKI. Akan tetapi pemberontakan ini gagal, sehingga menimbulkan respon keras dari rakyat Indonesia, khususnya umat Islam dalam ikut menumpas antek-antek PKI.

2. Periode Orde Baru

Kegagalan usaha kudeta PKI mengakibatkan jatuhnya rezim Soekarno dengan "Demokrasi Terpimpinnya" dan bersamaan dengan itu Soekarno mengeluarkan surat perintah 11 Maret 1966 (Supersemar) yang memberi mandat kepada Let. Jend. Soeharto untuk mengambil langkah-langakah yang diperlukan

---

[65] Thahir Luth, *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani Press), hlm. 52. 1993

[66] Faisal Ismail, *Ideologi*, hlm. 96.

[67] Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 111.

bagi keamanan dan stabilitas negara dan pemerintah. Pada bulan Maret 1967 Soeharto dipilih menjadi presiden oleh MPRS,[68] hingga pada bulan Maret 1968, ketika dipilih sepenuhnya sebagai presiden Republik Indonesia.

Banyak pemimpin Muslim berpikir bahwa dengan hancurnya komunis berarti merupakan kemenangan bagi umat Islam, dan selanjutnya akan memperoleh peran penting dalam masyarakat dan menjadi kekuatan politik dimasa Orde Baru. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya kaum abangan yang pergi ke Masjid dan belajar ajaran-ajaran Islam serta al-Quran.[69] Merupakan sebuah kecenderungan baru yang tidak pernah terlihat sebelumnya.

Melihat kondisi yang demikian maka pemerintah yang sebagian besar dan para anggota militer berasal dari kelompok *abangan* dan *priyayi*[70] --aristokrat dan birokrat Jawa— yang didukung para intelektual sekuler dan non muslim merasa khawatir akan kekuatan kaum santri. Sama halnya dengan pemerintah Orde Baru menghawatirkan politisasi atau gerakan (*move*) Islam dalam kemampuannya menggerakkan massa untuk melawan pemerintah.

---

[68] Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim terhadap Konsep Demokrasi 1900-1993* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999), hlm. 38-39. Penggunaan kata *"Sementara"* dalam kalimat Majlis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS), ini karena anggota-anggotanya tidak dipilih melalui pemilu, melainkan ditunjuk oleh presiden, mewakili partai-partai politik dan kelompok-kelompok sosial lainnya. Baru setelah pemilu 1971, nama "MPRS" diganti dengan "MPR" sebagaimana diatur dalam UUD 1945.

[69] *Ibid.*, hlm. 40.

[70] Sejarah masyarakat Indonesia khususnya di Jawa, pernah dihiasi oleh adanya kristalisasi kelompok-kelompok sosial dan kultural. Pengelompokan ini berdasarkan pengaruh kekuasaan –vertikal— juga pengaruh kualitas ketaatan dalam beragama –horizontal--, secara vertikal membentuk kelompok *priyayi* (elit) dan *"wong cilik"* (rakyat) dan horizontal membentuk adanya kelompok *"santri"* yang teguh memegangi ajaran agama dan "*abangan*" yang relatif kurang teguh memegangi ajaran agama. Kuntowijoyo, "Konvergensi Sosial dan Alternatif Gerakan Kultural" dalam *Pesantren*, No.3, Vol. 3, 1986, hlm. 3.

Maka, kemudian pemerintah menciptakan ide-ide tandingan seperti, "pragmatisme", "deideologisasi", "depolitisasi"[71] Islam yang secara futuristik diorientasikan untuk menjauhkan Islam sebagai agama dengan Islam sebagai ideologi dan politik.

Pembangunan Nasional yang menjadi *grand interest* rezim Orba, dengan konsentrasi total pada doktrin Pancasila, mendorong pemerintah untuk bersikap responsif dan reaktif terhadap segala aktifitas yang bersinggungan dengan eksistensi Pancasila, terutama dari kelompok Islam yang masih mengidealkan ideologi Islam secara legal formal. Akumulasi klimaks dari intervensi pemerintah yaitu dengan adanya usulan Presiden Soeharto pada bulan Agustus 1982 yang kemudian dukukuhkan dengan Undang-undang No. 3 dan 8 tahun 1985[72] bahwa semua organisasi politik dan organisasi massa harus mengganti asasnya dengan Pancasila.

Tanggapan korektif berdatangan dari umat Islam karena menganggap asas tunggal bertentangan dengan doktrin al-Quran yang tidak memisahkan kehidupan akhirat dan dunia. Namun setelah pemerintah menjamin bahwa asas tunggal ini tidak berarti memperkenalkan negara sekular,[73] umat Islam akhirnya bisa menerima asas tunggal tersebut.

---

[71] Masykuri Abdillah, *Demokrasi*, hlm. 45

[72] *Ibid.*, hlm. 48.. Usulan ini diajukan dalam sidang MPR tahun 1983 untuk mendeklarasikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua organisasi politik di Indonesia, dan pada tahun 1985 DPR mengesahkan Undang-undang keormasan yang memutuskan Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua organisasi massa.

[73] Negara Pancasila bukanlah *negara sekular*, karena negara sekular menolak untuk mencampuri urusan agama yang dianut rakyat serta keterlibatan para pemimpin dan lembaga keagamaan dalam negara atau politik, sementara negara Indonesia mengurusi masalah-masalah keagamaan rakyat untuk meningkatkan kehidupan beragama dan toleransi beragama di kalangan rakyat. Lihat Munawir Sjadzali, "Negara Pancasila Bukan Negara Agama dan Bukan Negara Sekular", dalam *Islam: Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan* (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 80-85.

Memasuki era 90-an, pemerintah tampak mulai melemahkan kontrol dan keterlibatannya dalam berbagai aspek kehidupan umat Islam. Pemerintah tampak lebih akomodatif, apresiatif dan simpatik terhadap eksistensi umat Islam sebagai *single mayority* secara kuantitatif di negeri ini.

Fenomena relasi harmonis antara Islam dengan pemerintah yang secara kausalistik menghapuskan ketegangan timbal balik (*mutual animocity*) pada tahun-tahun sebelumnya, yaitu bisa dilihat dengan disahkannya Undang-undang Pendidikan Anak (UUPA) penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI), Bank Muamalat Indonesia dan dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).[74)]

Perubahan ini disebabkan pula oleh perubahan internal dalam umat Islam sendiri yang memandang Indonesia sebagi *empirisme* plural yang secara struktural-konstitusional telah menjadikan Pancasila sebagai dasar negara. Juga adanya sikap yang *fragmentoris* bergeser ke sikap *transformatif*, juga dengan munculnya gerakan *rekonseptualisasi* Islam yang lebih realistis, yaitu Islam substansial seperti tegaknya keadilan, persaudaraan dan musyawarah. Dan dengan dikonsepsikannya Islam dalam kerangka kultural, bukan struktural, walaupun fakta telah menunjukkan tidak sedikit umat Islam yang terlibat secara struktural, akan tetapi dalam arti individual (*personal*).

[74)] Bahtiar Efendi, "ICMI dan Artikulasi Islam yang Melebar", dalam Zuli Qadir dan Lalu M. Iqbal Songell (Ed.), *ICMI, Negara dan Demokratisasi: Catatan Kritis Kaum Muda* (Yogyakarta: Kelompok Studi LINGKARAN, 1995), hlm. ix-x.

BAB III

IMPLEMENTASI PERJUANGAN MUHAMMADIYAH

A. Latar Belakang Muhammadiyah Berdiri

Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharuan Islam di Indonesia lahir atas dorongan kondisi-kondisi yang hadir dan mengitari dunia Islam di Indonesia pada permulaan abad ke-20, yaitu kondisi sosial politik, kultural dan keagamaan. Sebelum resmi menjadi organisasi, embrio Muhammadiyah merupakan gerakan atau bentuk kegiatan dalam rangka melaksanakan agama Islam, yang diprakarsai oleh Kiai Haji A. Dahlan.[1)]

Kemudian pada tanggal 8 Dzulhijjah 1330 H bertepatan dengan 18 November 1912 M, Muhammadiyah resmi menjadi organisasi perserikatan yang bertempat di Yogyakarta dengan ketua K.H. A. Dahlan sendiri.[2)] Jadi organisasi yang didirikannya merupakan penyempurnaan dari gerakan yang dilakukan sebelumnya.

Menurut sejarawan, gerakan Muhammadiyah bangkit bukan semata-mata sebagai reaksi terhadap misi kristen yang terjadi di Jawa tetapi ada faktor lain yang menurut Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) –salah seorang

---

[1)] Kiai Haji A. Dahlan yang pada waktu kecilnya bernama Muhammad Darwis, lahir pada tahun 1868 dari pernikahan Kiai Haji Abu Bakar dengan Siti Aminah. Kiai Haji Abu Bakar adalah Khatib di Masjid Agung Kesultanan Yogyakarta, sedangkan ayah Siti Aminah adalah penghulu besar di Yogyakarta. Lihat M. Yusron Asrofie, *K.H.A. Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya* (Yogyakarta: Yogyakarta Offset, 1983), hlm. 21.

[2)] M. Djindar Tamimi, "Latar Belakang Berdirinya Muhammadiyah", dalam Tim Pembina al-Islam, dan Kemuhammadiyahan UMM (Ed.), *Muhammadiyah: Sejarah, Pemikian dan Amal Usaha* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana dan UMM Press, 1990), hlm. 3.

pemimpin Muhammadiyah– ada faktor yang mendorong lahirnya gerakan ini: *Pertama,* keterbelakangan dan kebodohan umat Islam Indonesia, dalam hampir semua bidang kehidupan. *Kedua,* suasana kemiskinan yang parah yang diderita umat. *Ketiga,* kondisi pendidikan Islam yang sudah kuno seperti pada pesantren.[3)]

Menyadari sepenuhnya keadaan yang mengitari umat Islam periode kolonial, K.H. A. Dahlan melihat sistem pendidikan Islam yang ada, tidak mampu menjawab tantangan baru misi kristen yang ditopang kekuasaan kolonial. Diilhami dan dicerahkan oleh gagasan-gagasan modernis al-Afghani dan Abduh,[4)] yang menekankan ijtihad, penolakan terhadap taqlid, dan menjadikan para Rasul dan para Sahabat sebagai contoh dalam mengajarkan ibadah, Ahmad Dahlan menjadi gelisah[5)] dan tidak sabar untuk memulai gerakan yang lebih segar untuk memerangi keterbelakangan umat Islam.

Maka usaha yang dilakukan A. Dahlan adalah memperioritaskan dalam lapangan pendidikan dengan mengubah bangunan mental pendidikan seperti dikatakannya:

[3)] A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Cet. III (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 66-67.

[4)] Mengenai proses transformasi gagasan pemikiran pembaharuan Timur Tengah ke Indonesia khususnya yang diadopsi oleh K.H. A. Dahlan. Lihat Weinata Sairin, Sambutan oleh Menag Tarmidzi Taher, *Gerakan Pembaharuan Muhammadiyah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), hlm. 32-33.

[5)] Kegelisahan K.H.A. Dahlan semakin memuncak karena adanya tarik menarik antara pengalaman intelektualnya disatu sisi, bahwa Islam yang ditransformasikan Muhammad SAW. mampu mengadakan perubahan besar pada masyarakat, sementara disisi lain sesuai dengan pengalaman empirisnya, Islam tidak mampu mengadakan perubahan sosial. Untuk menjawab kegelisahannya ini K.H. A. Dahlan melakukan pengembaraan intelektual maupun spiritual. Lihat M. Djindar Tamimi, *Latar Belakang,* hlm. 4-7; Lihat juga Saifullah, *Gerak Politik Muhamadiyah dalam Masyumi* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997), hlm. 27-37.

> Mula-mula agama Islam itu cemerlang, kemudian makin suram. Tetapi sesungguhnya yang suram itu adalah manusianya bukanlah agamanya. Agama adalah bukan barang yang kasar, yang harus dimasukkan dalam telinga, akan tetapi agama Islam adalah agama fitrah, artinya ajaran yang mencocoki kesucian manusia. Sesungguhnya agama bukanlah amal lahir yang dapat dilihat, amal lahirnya itu adalah bekas dan daya dari ruh agama.[6]

Untuk menebus pernyataannya ini Ahmad Dahlan dengan susah payah dan telah mengahabiskan sisa usianya untuk membangunkan ruh umat yang hampir mati. Menurut pandangan keagamaan Ahmad Dahlan untuk pemurnian ajaran Islam harus merujuk pada al-Quran dan Hadits yang otentik sebagai landasan pokoknya, dan tidak harus mengikatkan diri pada salah satu mazhab. Ahmad Dahlan misalnya menolak setiap bentuk *bid'ah, khurāfāt* dalam ibadah. Ibadah sebagai bentuk hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan haruslah dijalankan berdasarkan dalil-dalil agama yang kuat.[7]

Dengan demikian, metode pemahaman dan pangalaman Islam Ahmad Dahlan adalah *rasional-fungsional*. *Rasional*, dalam arti menelaah sumber utama ajaran Islam dengan kebebasan dan kejernihan akal. *Fungsional*, artinya kelanjutan dan hasil pemahaman tersebut adalah aksi sosial, yaitu melakukan perbaikan masyarakat.[8]

Dalam konteks ini gerakan pemurnian yang dilakukan oleh Ahmad Dahlan, berarti rasionalisasi yang berusaha menghilangkan kepercayaan-kepercayaan –*bid'ah, khurāfāt, taḥayyul*— yang berakibat mempengaruhi

---

[6] A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 67-68.

[7] *Ibid.*, hlm. 71.

[8] Saifullah, *Gerak Politik*, hlm. 33.

perubahan pola tingkah laku masyarakat. Dengan kata lain rasionalisasi dan pemurnian agama merupakan ideologi baru, yang sering dihubungkan dengan perubahan-perubahan sosial, dari masyarakat desa ke kota, dari masyarakat tradisional ke modern, menuju masyarakat baru, hal ini diwakili oleh Muhammadiyah, yaitu masyarakat kota modern.[9)]

Dengan berdirinya Muhammadiyah diharapkan mampu menerangi suasana suram. Dalam kerangka besar inilah Muhammadiyah ingin meghidupkan semangat ijtihad kembali dalam menelusuri dan mencari ajaran Islam yang sejati. Ijtihad mengandung usaha pemikiran dan penafsiran kembali seluruh bangunan ajaran Islam dengan al-Quran dan Hadits. Dan Islam yang demikianlah yang menjadi prinsip dasar bagi bangunan Muhammadiyah.

B. Landasan Perjuangan.

Sejak kehadirannya di tengah-tengah panggung sejarah, Muahammadiyah merupakan bagian integral pergerakan nasional yang muncul di awal abad 20. Pada saat bangsa ini terjajah, Muhammadiyah juga terjajah dan sama-sama merasakan betapa getirnya hidup di bawah sistem penindasan. Maka sebagai gerakan Islam, Muhammadiyah menawarkan ajara *universalisme Islam*[10)] untuk membebaskan umat dari segala bentuk penindasan sebagai manifestasi iman

---

[9)] M. Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauaan Sosial dan Politik* (Yogayakarta: PT. Hanindita Offset, 1985), hlm. 68.

[10)] A. Syafii Maarif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 127.

dalam rangka mengukuhkan dasar-dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. Hal ini diilhami dari Ahmad Dahlan dalam memahami QS. Ali Imran (3:104)[11)]

ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون

Dari pemahaman di atas maka Muhammadiyah tampil sebagai gerakan pembebas dalam rangka merealisasikan ajaran Islam untuk mengubah masyarakat yang lebih baik, adil dan anggun. Bagi Muhammadiyah, keterlibatan seseorang dalam gerak dinamik organisasi Muhammadiyah merupakan bagian dari ibadah yaitu proses pengabdian orang tersebut kepada Allah.[12)] Maka organisasi Muhammadiyah secara sadar dan rasional untuk memahami dan merealisasikan ajaran Islam dalam kehidupan sosial. Yang kesemuanya didasarkan pada aspek *filosofik, idiologik, dan teoritik* sebagai konseptualisasi sosiologik makna ajaran Islam dalam realitas empirik yang selalu berubah dan berkembang.[13)]

Secara *filosofik* ide-ide tersaebut termaktub dalam pokok pikiran Mukaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah: *Pertama*, beragama (Islam) adalah wajib. *Kedua*, hidup bermasyarakat merupakan Sunnatullah. *Ketiga*, hukum Allah menata kehidupan sosial. *Keempat*, ajaran Allah sebagai haluan hidup. *Kelima*, Islam sebagai sumber hukum tertinggi. *Keenam*, Islam sebagai agama Allah yang pengamalannya dengan ittiba` Rasul. *Ketujuh*, organisasi

---

[11)] Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara: Dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 133.

[12)] Lihat M. Djindar Tamimi, *Penjelasan Mukaddimah Anggaran Dasar dan Kepribadian Muhammadiyah.*

[13)] Abdul Munir Mulkhan, *Pemikiran KH. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah: Dalam Perspektif Perubahan Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), hlm. 48.

sebagai usaha merealisasikan ajaran Islam dalam hidup sosial.[14] Dari ketujuh pokok pikiran tersebut dapat diringkas dengan konsep tauhid.[15]

Kalimat tauhid sebenarnya merupakan kalimat pembebasan dan pemerdekaan bagi manusia.[16] Tauhid meniadakan otoritas dan petunjuk yang datang selain dari Allah. Manusia tauhid mengemban tugas untuk membebaskan manusia dari menyembah sesama manusia kepada hanya menyembah Alah semata (*taḥrīr an-nās min 'ibādāt-i al-'ibād ilā 'ibādāt-i llāh*). Dengan tauhid manusia tidak saja akan bebas dan merdeka, melinkan juga sadar bahwa kehidupannya sama dengan manusia lain. Tidak ada manusia yang lebih superior atau inferior terhadap manusia lain. Setiap manusia adalah hamba Allah yang berstatus sama,[17] apapun latar belakang agama, jenis kelamin, warna kulit dan suku bangsanya.

Komitmen tauhid dengan demikian, tidak terbatas pada hubungan vertikal dengan Tuhan, tetapi juga mencakup hubungan horizontal dengan sesama manusia. Manusia tauhid mempunyai kewajiban untuk menegakkan suatu orde

---

[14] *Ibid.*, hlm. 50-51; Lihat Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariah Islam dalam Konteks Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1997),hlm. 195-196.

[15] Tauhid merupakan kata benda kerja (*verbal naoun*) aktif (yakni memerlukan pelengkap penderita atau objek). Sebuah derivasi atau tasrif dari kata **wāhid**, yang artinya *Satu atau Esa*. Maka makna harfiah (*etimologis*) tauhid adalah *menyatukan* dan meng *Esakan*. Bahkan dalam makna *generiknya*, tauhid juga digunakan untuk arti mempersatukan sesuatu yang berserak atau terpecah-pecah. Misalnya dalam pengunaan kata ***tauḥid al-kalimah*** yang berarti mempersatukan faham. Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Cet. II (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 72.

[16] Afif 'Abd al-Fatah Ṭabārah, *Rūḥ ad-Dīn al-Islāmī* (Beirut: Dār al-I'lām li al-Malāyīn, 1977), hlm 93.

[17] M. Amin Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Cet. V (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 14.

sosial yang adil dan etis,[18] yaitu menegakkan kebenaran dan keadilan, merealisasikan nilai-nilai utama,[19] memberantas kemunkaran di muka bumi, yang ini semua bukanlah sekedar *derivative*, melainkan bagian integral dari komitmen tauhid.

Pemikiran yang berpusat pada tauhid kemudian melahirkan teoi-teori yang kesemuanya bertumpu pada Syariah. Syariah merupakan prinsip-prinsip atau aturan universal yang mendeduksi tauhid ke dalam sistem ajaran yang menjadi jalan hidup (*way of life*) bagi umat Islam. Suatu masyarakat Islam, dengan demikian, tidak mungkin mengambil sistem kehidupan selain Syariah. Syariah yang termuat dalam al-Quran dan al-Hadis telah memberikan skema kehidupan (*shceme of life*) yang sudah jelas.[20]

Ruh al-Quran tentang persaudaraan sesama orang harus menjadi acuan dalam bermasyarakat, bernegara bahkan bertetangga. Maka Muhammadiyah menilai, bahwa seruan untuk kembali kepada al-Quran dan as-Sunah adalah sangat relevan. Seruan ini dalam substansi maknanya adalah agar umat Islam tetap berpegang pada sumber sejati dari ajaran agamanya.[21] Sebegitu jauh jalan yang ditempuh Muhammadiyah tampaknya sudah berada di atas rel yang benar. Tugas

---

[18] *Ibid.*, hlm. 16.

[19] Immawan Wahyudi, "Islam: Kemerdekaan, Keadilan dan Kemanusiaan", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 7, Th. Ke-76, 1-15 April 1990, hlm. 10.

[20] M. Amin Rais, *Cakrawala*, hlm 51.

[21] A. Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah: Di Tengah Pergumulan Islam dan Politik* (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000), hlm. 69-70.

menantang di masa depan adalah bagaimana memberi substansi strategis kepada seruan "*kembali kepada al-Quran dan as-Sunah itu*".[22)]

Gagasan kembali kepada al-Quran dan as-Sunah juga memuat pesan kembali kepada Islam yang lebih longgar, yaitu menata tatanan kehidupan yang demokratis, adil dan egaliter.

C. Aktualisasi Perjuangan

Muhammadiyah adalah organisasi sosial keagamaan yang ruang lingkupnya sangat luas, menyentuh seluruh aspek kehidupan masyarakat. Muhammadiyah tidak pernah absen dalam percaturan kehidupan kemasyarakatan,[23)] sehingga Mukti Ali menyebutnya dengan "gerakan seribu wajah" (*żūwujuh*).[24)] Organisasi ini merupakan gerakan pembaharuan Islam yang tidak hanya memberantas *animisme, bid`ah dan khurāfāt*, tetapi juga meningkatkan kualitas hidup umat menuju tatanan yang lebih demokratis.

Sebagai sebuah organisasi yang bertujuan untuk menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam sehingga terwujud masyarakat utama, adil dan makmur dan diridhai Allah,[25)] maka dapat kita telusuri perjuangannya sebagai berikut.

[22)] A. Syafii Maarif, *Islam Kekuatan*, hlm 134.

[23)] M. Rusli Karim, *Dinamika*, hlm. 73.

[24)] H. A. Mukti Ali, "Kata Pengantar" dalam Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin* (Yogyakarta: UGM Press, 1983).

[25)] Mustafa Kamal (dkk), *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (Yogyakarta: Persdayuan Yogyakarta, 1988), hlm 41; Lihat juga M. Amin Rais, "Kata Pengantar", dalam M. Rusli Karim (Ed.), *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar* (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), hlm. viii.

1. ***Pembaharuan Islam (Tajdid)***

Tajdid atau pembaharuan[26] pemahaman Islam telah menjadi watak khas Muhammadiyah semenjak kelahirannya. Usaha-usaha tajdid yang dilakukan oleh Muhammadiyah itu nampak nyata dalam amal usahanya di bidang pendidikan, kesehatan, kesejahteraan sosial dan tidak kalah penting amal usaha purifikasi ajaran-ajaran Islam.[27]

Sebagai gerakan tajdid, Muhammadiyah bukan bergerak dalam suatu vacuum, tetapi berkiprah dalam konteks masyarakat Indonesia yang terus berubah dan berdinamika. Sehingga tajdid Muhammadiyah juga harus memiliki watak yang dinamis dan kreatif, satu misal ketika masyarakat Indonesia berada di bawah cengkeraman *kolonialis–imperialis* Barat dengan segala macam implikasinya di bidang sosial, pendidikan, ekonomi, politik yang berada dalam penindasan, sementara umat Islam sendiri yang mengidap penyakit internal keagamaan,-- *taḥayyul, biḍ'ah, khurāfāt*, maka Muhammmadiyah hadir dengan gerakan tajdidnya mengusir kejumudan, kepicikan dan keterbelakangan berfikir umat Islam.[28]

---

[26] Perkataan tajdid atau biasa disebut *pembaharuan, inovasi, restorasi, modernisasi* dan kata lain yang berkaitan dengan makna tersebut. Menurut pemahaman Islam, Tajdid adalah usaha dan upaya intelektual Islam untuk menyegarkan pemahaman, dan penghayatan umat Islam, terhadap agamanya berhadapan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Cet. VI (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 93.

[27] M. Amin Rais, "Kata Pengantar", dalam M. Rusli Karim, (Ed.), *Muhammadiyah*, hlm. x.

[28] M. Amin Rais, "Muhammadiyah Menyongsong Abad 21 dalam Pergumulan Pemikiran", dalam Sukriyanto AR dan A. Munir Mulkhan (Penyunting), *Muhammmadiyah* (Yogyakarta: SIPRES, 1990), hlm. 117.

Munculnya pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia, merupakan sebuah dinamika yang dihasilkan dari proses pemurnian, pembaharuan dan pembebasan yang dilakukan oleh Muhammadiyah dalam hal gerakan tajdid dan perubahan sosial yang memberikan peluang untuk memperoleh pendidikan yang lebih layak dan mengalami mobilitas vertikal yang membawa persamaan derajat, bertanggung jawab dalam peranannya dalam proses peradaban manusia yang lebih luas.[29)]

Dengan konsep tajdid, Muhammadiyah dapat difahami dalam perspektif *egaliterianisme* bahwa setiap orang diberi hak yang sama di muka umum, -- berdasarkan Anggaran Dasar. Maka tinggi rendahnya posisi seseorang tergantung kepada kualifikasi pribadi yang bersangkutan untuk menuju tatanan sistem yang demokratis.[30)] Maka bagi umat Islam yang mayoritas di Indonesia, demokrasi dipandang sebagai satu sarana yang terbaik untuk menggulirkan cita-cita kemanusiaan dan cita-cita kemasyarakatan Islam. Muhammadiyah sebagai bagian terpenting dalam kelompok masyarakat itu tidak punya pilihan lain kecuali menunjukkan komitmen yang sungguh-sungguh terhadap demokrasi.[31)]

2. Idiologi dan Politik Islam

Muhammmadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan dan bukan sebagai organisasi politik tentu peranannya di bidang politik sangat marginal. Tapi sebagai

---

[29)] M. Habib Chirzin, : "Muhammadiyah dan Format Baru Pemikiran Islam di Indonesia", dalam Sujarwanto, Haedar Nashir dan M. Rusli Karim (Ed.), *Muhammadiyah dan Tantangan Masa Depan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 284.

[30)] A. Syafii Maarif, "Muhammadiyah Gerakan Modernis Antisipatif", dalam *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indoinesia,* Cet. III (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 224.

[31)] *Ibid.*, hlm. 225.

organisasi massa Islam yang besar, Muhammadiyah sudah seharusnya mampu mengartikulasikan kepentingan para anggotanya guna mempengaruhi proses pengambilan keputusan politik sehingga kepentingan umat pemeluknya bisa tersalurkan.[32)]

Pada awalnya Muhammmadiyah sebagai gerakan kualitatif, akan tetapi akhirnya menimbulkan dampak sosial yang begitu besar, kemudian ketika Muhammmadiyah makin bergerak pada tingkat kuantitatif, jelaslah bahwa ia menjadi kekuatan sosial dan politik.[33)]

Dapat kita lihat misalnya, kepada pendapat Alfian yang menyatakan bahwa: keterlibatan Muhammadiyah dalam politik, ini disebabkan adanya tuntutan zaman di tengah politik alienasi terhadap Islam yang diterapkan oleh pemerintah Belanda.[34)] Alfian juga menarik kesimpulan tentang gerakan Muhammadiyah sebelum kemerdekaan dalam tiga hal:

1. Muhammadiyah merupakan gerakan pembaharuan Islam yang ide-idenya telah menyumbangkan pemeliharaan Islam sehingga menjadi satu dari unsur-unsur penting perpolitikan Indonesia.
2. Muhammadiyah telah tampil menghadapi berbagai ancaman idiologi politik modern seperti kolonialisme dan sekularisme.

[32)] M. Rusli Karim, *Islam dan Konflik Politik Era Orde Baru* (Yogyakarta: Media Widya, 1992), hlm. 60-61.

[33)] Hal ini disebabkan yang awalnya sebagai gerakan tajdid, Muhammadiyah kemudian menciptakan lembaga-lembaga dan tradisi-tradsis baru dengan dukungan organisasi modern. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Cet. IV (Bandung: Mizan,1993), hlm. 196-197.

[34)] Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernis Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: UGM Press, 1989), hlm. 316.

3. Muhammadiyah tetap bertahan dan memiliki akar kuat dalam masyarakat, walaupun seringkali timbul masalah-masalah internal.[35)]

Dalam beberapa bulan menjelang kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945 muncul gagasan dan perilaku politik tentang negara Islam. Dalam persepsi Deliar Noer, gagasan "Negara Islam" muncul pada masa pergerakan kebangsaan, namun puncaknya pada masa revolusi tahun 1950-an. Akhirnya pemikiran dan perilaku politik ini tidak terlaksana, --kegagalan bukan berarti kekeliruan.[36)]

Muhammmadiyah sendiri dalam Muktamarnya yang ke-32 tahun 1953 di Purwokerto memutuskan untuk membentuk suatu panitia yang diserahi tugas menyusun konsepsi negara Islam –*baldah ṭayyibah wa rabb gafūr*.[37)] Negara Islam dalam pemahaman Abdul Kahar Muzakkir adalah suatu negara yang diatur dan diperintah dengan ajaran-ajaran dan Undang-undang Islam.[38)] Ada pemahaman tentang "Negara Islam" dalam pengertian nama/label/cap dan juga "Negara Islam" dalam pengertian konsep. Organisasi dan juga para cendekiawan menginginkan "Negara Islam" sebagai konsep yang dimaksudkan bahwa isi dan pelaksanaan hidup bernegara bersumber dan sesuai dengan ajaran Islam, dan ini yang terpenting.[39)]

[35)] *Ibid.*, hlm. 340-343.

[36)] Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984), hlm. 119.

[37)] Saifullah, *Gerak Politik*, hlm. 99.

[38)] *Ibid.* Suatu negara yang dipimpin oleh pemerintah menurut yang ditentukan dalam Islam dan Undang-undangnya bersumber pada al-Quran dan Sunah.

[39)] Deliar Noer, *Islam*, hlm. 120-121.

Jadi "Negara Islam" sebagai konsep, isinya menekankan substansi, dengan menjadikan ajaran Islam sebagai undang-undang negara. Atau dengan kata lain, Islam sebagai dasar negara adalah isi dari negara Islam dalam pemahaman secara konseptual.

Senada dengan hal di atas dengan Ki Bagus Hadikusuma –salah seorang tokoh vokal dari Muhammadiyah, yang menyatakan bahwa "*membangun negara harus sesuai dengan dasar ajaran Islam*".[40] Gagasan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara tersebut didasarkan pada alasan *sosiologis-historis,*[41] yang didukung juga adanya pemahaman atas ajaran Islam, yang ingin menjadikan dasar negara pada pemahaman atas ajaran Islam secara substansial dan menyeluruh. Sehingga sasaran bidiknya adalah seluruh manusia, yaitu membuat prinsip-prinsip pengaturan dalam semua aspek, yaitu nasionalisme, persatuan, sosial, ekonomi dan keadilan.

Sedang menurut Nurcholis Madjid, konsep "Negara Islam" merupakan distorsi atas keterkaitan yang proporsional antara agama dan negara. Negara adalah aspek kehidupan yang profan berdimensi rasional dan kolektif, sementara agama adalah aspek lain entang kehidupan berdimensi spiritual dan individual.[42]

---

[40] Republika, 31 Mei 1995, hlm 11

[41] Agama Islam sudah enam abad menjadi agama bagi bangsa Indonesia, atau setidak-tidaknya sudah tiga abad sebelum datangnya Belanda. Hukum Islam sudah berlaku di Indonesia dengan sebaik-baiknya serta dapat membawa berkah,manfaat dan maslahat bagi rakyat umumnya, baik di dunia maupun di akhirat kelak.

[42] Nurcholis Madjid, "Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia", dalam *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1989)

Menyadari bahwa konsep "negara Islam" adalah kontroversial, Amin Rais menyatakan bahwa al-Quran dan Sunah tidak memerintahkan pendirian negara Islam tapi keduanya memberikan etika yang jelas untuk mengatur seluruh kehidupan manusia. Prinsip-prinsip Islam yaitu *keadilan, musyawarah dan persaudaraan* atau *persamaan* harus bisa direalisasikan.[43)] Sejalan dengan itu Ahmad Syafii Maarif mencatat bahwa kekuasaan politik bagi kehidupan kolektif adalah kebutuhan agama yang terpenting. Tanpa dukungannya, agama tidak dapat berdiri dengan tegak.[44)]

Pada tahun 1983 sampai 1984 perdebatan tentang hubungan antara agama dan negara menghangat lagi ketika pemerintah mengusulkan Pancasila sebagai "Asas Tunggal" bagi organisasi massa termasuk oranisasi keagamaan. Maka berbagai organisasi massa Islam merespon terhadap usulan Pancasila sebagai asas tunggal.

Muhammadiyah berpandangan tentang asas Pancasila –yang didasarkan pada pendapat Ki Bagus Hadikusuma, mengatakan bahwa umat Islam –khususnya Muhammadiyah— menerima Pancasila, karena menurut pengertian sila pertama -- Ketuhanan Yang Maha Esa— adalah merupakan ajaran tauhid, dan lagi menerima Pancasila sebagai asas tunggal sebagai suatu dimensi politik dan bukan sebagai suatu esensi keimanan Islam.[45)] Lebih dari itu dalam kenyataannya

---

[43)] M. Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 49.

[44)] A. Syafii Maarif, "Islam di Masa Demokrasi Liberal", dalam *Prisma,* Vol. V, 1988, hlm. 25.

[45)] Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 68.

Muhammadiyah dan anggota-anggotanya melakukan setiap usaha untuk memperbaiki kehidupan rakyat serta untuk mempertahankan negara dan masyarakat Indonesia melalui penegakan dan pengamalan Islam sesuai dengan al-Quran dan Sunah.[46)]

3. *High Politics dan Konsep Amār Ma'rūf Nahī Munkar*

Sejak semula Muhammadiyah adalah sebagai gerakan yang ber *amār ma'rūf nahī munkar.* Namun hal itu bukan hanya berarti hanya mencegah judi dan lokalisasi saja, tetapi *ma'rūf* dan *munkar* ada di semua dimensi atau sendi kehidupan, baik itu sosial, politik, budaya, ekonomi dan lain-lain.[47)] Nabi Muhammad di dalam awal dakwahnya tidak hanya mengajarkan tauhidullah saja, tetapi juga melawan kezaliman. Beliau sering berunding dan berdialog dengan al-Quran.

Dalam Surat Alī 'Imrān ayat 110 ditegaskan bahwa posisi sebagi umat yang terbaik hanyalah mungkin dicapai bila "*dakwah kepada kebajikan, seruan kepada yang ma'ruf dan pencegahan terhadap yang munkar*", terus dilaksanakan tanpa mengenal lelah dan putus asa,[48)] sehingga cakupan yang *ma'rūf* dan *munkar* meliputi berbagai dimensi kehidupan manusia: ekonomi, sosial dan politik.

[46)] Taufik Abdullah dkk, Sejarah Umat Islam Indonesia (Jakarta: MUI, 1991), hlm. 461. Namun menurut Schwatz, penerimaan Pancasila sebagai idiologi satu-satunya merupakan kenyataan pahit yang harus ditelan kelompok modernis. Bagi kaum modernis al-Quran merupakan prinsip dasar namun demikian umat Islam akhirnya menerima Pancasila dengan melakukan akrobat-akrobat teologis. Saiful Muzani, "Mitos Politik Aliran dan Aspirasi Politik ICMI Modernis", dalam *Studia Islamika,* Vol. II, No. 1, 1995, hlm. 219.

[47)] A. Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* hlm. 43

[48)] *Ibid.,* hlm. 46.

Dalam bidang politik pada masa pasca kemerdekaan, Muhammadiyah manyalurkan aspirasi politiknya lewat Masyumi. Dilihat dari sudut pandang *high politics*,[49] bagi Muhammadiyah Masyumi adalah penyalur aspirasi politiknya sekalipun ada satu dua anggotanya yang masuk partai yang lain.

Menurut penjelasan HAMKA hubungan Muhammadiyah dan Masyumi, juga bukan merupakan anggota istimewa Masyumi, tapi Muhammadiyah telah berhasil dengan Masyumi yaitu dalam kaitan ada hendaknya saluran politik praktis. Hal ini senada apa yang diungkapkan oleh Deliar Noer, bahwa Muhammadiyah tetap menjadi organisasi sosial, karena aspirasi Muhammadiyah telah mendapat saluran dalam Masyumi.[50] Dalam Masyumi inilah Muhammadiyah merasa betah karena partai ini tidak memisahkan antara *high politics* dengan *low politics*,[51] artinya, politik praktis sebagian dari *low politics* tetap dijalankan, dengan selalu mengacu pada prinsip-prinsip moral yang agung yang merupakan substansi dari *high politics*.[52]

---

[49] Istilah ini dimunculkan pertama kali oleh Amin Rais –ketua umum PP Muhammadiyah 1994, dalam suatu sarasehan pra Muktammar, ia mengatakan Muhammadiyah harus "high politics". Maksudnya, bergerak di kawasan moral dan etik politik. Ini sebagai konsekuensi kepemilikan obligasi moral Muhammadiyah yang menuntut cocern terhadap kepentingan bangsa yang lenbih luas. Dan juga karena Muhammadiyah memiliki sejarah perjuangan yang panjang. Maka Muhammadiyah cukup punya bobot untuk berperan demikian. Kompas, 6 desember 1994, sebagaimana dikutip oleh Sulastomo, "Muhammadiyah dan Politik", dalam Kuntowijoyo dkk (Ed.), *Intelektualisme Muhammadiyah* (Banndung: Mizan, 1995), hlm. 71-72.

[50] Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987), hlm. 372.

[51] *Low Politics* adalah lawan dari *high politics*, yang berarti politik yang terlalu praktis dan seringkali cenderung nista, melakukan gerakan dan manuver politik untuk memperebutkan kursi DPR, minta bagian di lembaga eksekutif dan sebagainya. M. Amin Rais, *Moralitas Politik Muhammadiyah* (Yogyakarta: Dinamika, 1995), hlm. 43-44.

[52] A. Syafii Maarif, *Independensi*, hlm. 91.

Setelah Masyumi tidak ada lagi, Muhammadiyah –selama beberapa tahun—tidak memiliki tangan politik. Kemudian sempat mendukung lagi salah satu partai pada masa Orde Lama yaitu Parmusi,[53] tetapi karena dirasa tidak tepat dan tidak sehat dalam budaya politik Muhammadiyah, karena tidak jelas keterkaitan antara *high politics* dan *low politics* –antara cita-cita moral yang mulia dan perilaku politik, akhirnya Muhammadiyah berkesimpulan bahwa akan lebih sehat dan selamat jika ia melepaskan diri sama sekali dari keterkaitan dengan parpol manapun.[54]

Setelah tidak memiliki tangan politik yang ideal, Muhammadiyah masih melihat peluang untuk melaksanakan prinsip *amār ma'rūf nahī munkar*, yaitu melalui lobi-lobi politik dengan pihak pemerintah dan kekuatan politik terkait. Dengan lobi ini Muhammadiyah menyampaikan pendapatnya mengenai persoalan-persoalan bangsa dan negara, terutama yang dipandang krusial bagi kepentingan agama dan umat. Lobi politik ini adalah bagian dari *high politics*, yang tujuannya untuk kepentingan besar dan mulia, serta mengontrol pihak berwenang untuk mencegah kemunkaran dan maksiat.[55]

Pada saat aspirasi umat tidak lagi relevan disalurkan melalui organisasi politik dan lembaga perwakilan, penataan organisasi menjadi kebutuhan mendesak guna memfungsikan dirinya sebagai penyalur aspirasi umat, karena

---

[53] Muhammadiyah dapat keluar dari pengalaman pahitnya dengan pendirian Masyumi dan Parmusi. Haedar Nashir, "Politik Alokatif Muhammadiyah", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 12, Th. Ke-76, 16-30 Juni 1991, hlm. 14.

[54] A. Syafii Maarif, *Independensi*, hlm. 92.

[55] *Ibid.*, hlm. 93.

tidak ada lagi partai Islam dan sebagai gantinya dibentuk MUI yang berfungsi sebagai penghubung anatara ulama, umat dengan pemerintah. MUI dapat menjadi wadah penyalur aspirasi umat yang dibawakan Muhammadiyah. Artinya, Muhammadiyah dalam kehidupan politik umat tergantung pada kontribusinya pada MUI baik dari segi gagasan atau personil.[56)]

Memfungsikan MUI dan Muhammadiyah sebagai penyalur aspirasi umat dikarenakan pemekaran birokrasi Orba yang mengkooptasi seluruh potensi bangsa telah melemahkan kekuatan orpol dan lembaga perwakilan, juga meluasnya kegiatan sosial yang mengharuskan Muhammadiyah untuk melakukan *agregrasi* dan *artikulasi* kepentingan para anggotanya. Dengan ini Muhammadiyah dapat memperjuangkan umat –anggota, tidak melalui orpol atau parlemen tetapi lewat jalur birokrasi.[57)]

Kalau sebuah organisasi menunjukkan sikap tegas terhadap korupsi, mengajak masyarakat luas memerangi ketidak adilan, menghimbau pemerintah untuk terus menggelindingkan proses demokratisasi dan keterbukaan maka organisasdi itu pada hakikatnya sedang memainkan high politics.[58)]

[56)] Sudirman Tebba, *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan Keagamaan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hlm. 33.

[57)] *Ibid.*, hlm 34.

[58)] M. Amin Rais, "High Politics", dalam *Intelektualisme*, hlm. 74; Lihat juga dalam *Moralitas*, hlm. 43.

BAB IV

IMPLEMANTASI PERJUANGAN NAHDATUL ULAMA

A. Latar Belakang Nahdatul Ulama Berdiri

Selama abad ke-19 Indonesia mengalami efek pengaruh Barat yang membawa akibat ganda sekaligus, yaitu alienasi politik dan kemerosotan ekonomi yang semakin buruk,[1] yang pada sisi lain menimbulkan alienasi antara kelas priyayi dengan para petani kian melebar. Sehingga situasi ini membawa akibat disintegrasi dan keresahan sosial yang hampir merata di seluruh Indonesia.

Kondisi ini menggugah rakyat Indonesia untuk mengadakan gerakan perlawanan, dan juga bermunculan gerakan kebangkitan agama di bawah kepemimpinan para ulama.[2] Di samping itu juga mulai tumbuh organisasi sosial kebangsaan maupun sosial keagamaan yang bertujuan untuk memajukan, mengangkat harkat dan martabat seperti antara lain, Budi Utomo,[3] Sarekat Islam,[4] yang kemudian disusul Muhammadiyah.

---

[1] M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dan Politik*, Cet. II (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1998), hlm. 38, dikutip dari Harry J. Banda, *The Crescent and The Ricing Sem* (The Hague and Bandung, 1958), hlm. 32-36.

[2] *Ibid.*, hlm. 39.

[3] Budi Utomo adalah suatu perhimpunan jawa yang berdiri pada tanggal 20 Mei 1908 yang kemudian berkembang menjadi pergerakan nasional.

[4] Sarekat Islam berdiri 11 November 1912 di Solo yang merupakan kelanjutan Sarekat Dagang Islam. Organisasi ini timbul karena dua dorongan yaitu kompetisi yang meningkat dalam perdagangan batik terutama dari golongan Cina dan sikap superioritas orang-orang Cina terhadap orang Indonesia sehubungan berhasilnya revolusi Cina tahun 1911. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 115.

Peristiwa ini mambangkitkan obsesi sejumlah pelajar Indonesia yang menuntut pelajaran di Makkah yang antara lain Abdul Wahab Chasbullah, Muhammad Dahlan, Asnawi dan Abbas. Dan setelah pulang ke Indonesia Abdul Wahab Chasbullah mendirikan sebuah organisasi pendidikan dan dakwah yang diberi nama *Nahḍah al-Waṭān* (Kebangkitan Tanah Air) pada tahun 1916[5] yang menyelenggarakan kegiatan pendidikan dan kursus-kursus praktis kepemimpinan dan organisasi.

Abdul Wahab atas restu gurunya yang sangat dihargai yaitu KH. Hasyim Asy`ari pada tahun 1918 mendirikan sebuah usaha perdagangan dalam bentuk koperasi dengan istilah *Syirkah al-Inān* yang diberi nama *Nahḍah at-Tujjār* (Kebangkitan Usahawan)[6] kemudian menjelang tahun 1919 sebuah Madrasah baru yang sehaluan dengan *Nahḍah al-Waṭān* berdiri dengan nama *Taswīr al-Afkār*,[7] yang tujuan utamanya adalah menyediakan tempat bagi para remaja untuk mengaji, lalu ditujukan menjadi "sayap" untuk membela kepentingan Islam tradisional.

---

[5] Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogayakarta: LKiS, 1995), hlm. 8. Menurut sumber yang lain mengatakan bahwa *Nahḍah al-Waṭān* didirikan pada tahun 1914 dan baru mendapat pengakuan badan hukum pada tahun 1916. Lihat M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama*, hlm 41-42.

[6] Andree Feillard, *NU vis a vis*, hlm. 9.

[7] Sebenarnya *Taswīr al-Afkār* berdiri sejak tahun 1918, tapi masih dengan nama *Suryo Sumirat Afdeling Taswīr al-Afkār*. Tapi setelah organisasi tersebut mendapat pengakuan badan hukum, nama Suryo Sumirat dihapuskan. Nama Suryo Sumirat digunakan untuk memudahkan perizinan karena Suryo Sumirat sudah terdaftar sebagai badan hukum yang resmi. Lihat M. Ali Haidar, *NU dan Islam*, hlm. 43-44.

Perdebatan antara kaum tradisionalis dengan kaum reformis menjadi semakin seru pada tahun-tahun 20-an. Bisa dilihat misalnya dalam kongres umat Islam Indonesia pada tahun 1922, sebagai farum bersama kelompok pembaharuan dan tradisi, tetapi justru berubah menjadi arena perdebatan.[8] Kelompok pembaharuan (Muhammadiyah) menginginkan "umat Islam harus segera menutup kitab-kitab karangan ulama tradisional untuk hanya kembali kepada al-Quran dan Sunah", Sedangkan SI tampaknya tidak tertarik memperdebatkan masalah keagamaan. Sebetulnya Hasyim Asy`ari dan Abdul Wahab (NU) tidak menutup diri terhadap gerakan pembaharuan dan menyetujui gagasan pentingnya modernisasi sistem pendidikan, tapi menentang serangan kaum pembaharuan terhadap sendi-sendi keislaman yang meraka anut.[9] Ditambah lagi dengan hadirnya tokoh gerakan reformis yang sangat vokal dari Sumatera Barat yang masuk ke Surabaya, seorang saudagar murid dari Haji Rasul yaitu Fakih Hasyim yang menganjurkan penghapusan tradisi ibadah yang dilakukan masyarakat umum dan menganjurkan juga untuk melakukan ijtihad dengan menggali sumber pokok yaitu al-Quran dan as-Sunah.[10]

Tanggapan kaum tradisionalis yang muncul kemudian disebabkan oleh dua peristiwa besar yang menyangkut agama Islam yang terjadi setelah tahun 1924 mengenai penghapusan Khalifah Islam Dunia: Kairo atau Makkah. Yang penting bagi Islam tradsisionalis Indonesia terutama adalah mempertahankan tata cara

---

[8] Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan 1989), hlm. 59.

[9] *Ibid.*

[10] Deliar Noer, *Gerakan Modern*, hlm. 246.

ibadah keagamaannya yang dipertanyakan kaum wahabi puritan, yaitu membangun kuburan, ziarah, membaca doa dan berpegang pada salah satu madzhab.[11)]

Untuk membicarakan masalah ini maka akan diadakan kongres khilafah -- kongres yang bertujuan untuk menetapkan khalifah, pemimpin umat Islam, yang akan diadakan di Kairo pada Maret 1925. Inisiatif penyelenggaraan ini berasal dari para Ulama al-Azhar yang didorong Raja Mesir Fuad, calon lain untuk kursi khalifah.[12)]

Untuk mengahadiri kongres khilafah, di Indonesia pun diadakan kongres Umat Islam Indonesia untuk mempersiapkan diri, dan para pesertanya memutuskan untuk mengirimkan delegasi yang mewakili SI, Muhammadiyah dan kaum tradisionalis ke kongres Kairo. Karena terjadi penundaan di Mesir,[13)] delegasi ini tidak jadi berangkat, dan masalah penentuan pilihan antara Kairo dan Makkah dan masalah sikap yang diambil terhadap rezim Saudi yang baru berkuasa di Makkah menimbulkan perselisihan antara SI, Muhammadiyah dan menyebabkan keretakan hubungan di antara mereka dan kaum tradisionalis, dan akhirnya menimbulkan perpecahan.[14)]

[11)] Andree Feillard, *NU vis a vis*, hlm. 11.

[12)] Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 30.

[13)] Kejadian perang di Hijaz menjadi salah satu pertimbangan penundaan rencana pertemuan Kairo. Dengan alasan Negeri Hijaz perlu diwakili dalam pertemuan Kairo , maka rencana itu ditunda. Alasan lain penundaan, karena panitia Muktamar khilafah di Mesir memandang perlu untuk mengirim utusan ke seluruh dunia Islam lebih dahulu untuk menjelaskan rencana pertemuan Kairo tersebut. M Ali Haidar, *NU dan Islam*, hlm. 56.

[14)] Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hlm.31.

Pada bulan Februari 1926 dalam suatu kongres Islam Indonesia memutuskan untuk mengirim dua utusan ke Makkah yaitu (Tjokroaminoto dari SI dan Mas Mansur dari Muhammadiyah), sedangkan kaum tradisionalis tidak mendapatkan kesempatan, maka kaum tradisionalis hanya menitip pesan untuk meminta jaminan dari penguasa baru di Saudi (Ibn Sa`ud) agar tetap menghormati mazhab-mazhab fiqh ortodok dan membolehkan berbagai praktek keagamaan tradisional.[15] Akan tetapi kaum pembaharu tidak bersedia menyampaikan permintaan tersebut.

Karena usulannya tidak diterima maka kaum tradisionalis memperjuangkan kepentingan mereka dengan membentuk sebuah komite yaitu *Komite Hijaz* pada tanggal 31 Januari 1926, untuk mewakili kaum tradisionalis membicarakan masalah mazhab pada Raja Ibn Sa`ud. Untuk lebih memperkuat kesan dipihak luar komite ini memutuskan untuk mengubah menjadi organisasi dengan nama Nahdatul Ulama,[16] yaitu sebagai organisasi sosial keagamaan (*jam'iyyah diniyyah*).

Dalam proses kelahirannya bisa kita lihat ciri khas NU yang membedakan antara organisasi lain. NU merupakan wadah para Ulama sebagai pimpinan umat dan pengemban tradisi yang membuktikan bahwa para Ulama tetap mempunyai watak yang kritis.

---

[15] *Ibid.*, hlm. 32; Lihat juga Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, hlm. 63.

[16] Andree Feillard, *NU vis a vis*, hlm 11-12; Einar Martahan Sitompul, *NU*, hlm. 63-64; Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hlm. 34.

B. Landasan Perjuangan.

Pada awal berdirinya, NU bukan merupakan partai atau organisasi politik, melainkan sebuah *jam'iyyah dīniyyah* atau organisasi sosial keagamaan. Namun walaupun bukan organisasi politik, namun aktifitas dalam bidang politik, kiprah NU tidak bisa dianggap kecil karena sebagai tujuannya yaitu penggalangan nasionalisme[17] yang mewajibkan umat Islam untuk memperjuangkan kemerdekaan dan membela tanah air sebagai perjuangan di jalan Allah (*jihād fī sabīl-i llāh*).

Secara eksplisit sejak awal NU telah menyatakan diri sebagai penganut faham *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang secara umum dapat diartikan sebagai "penganut tradisi Nabi Muhammad dan Ijma Ulama".[18] Sebenarnya faham *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* tidak hanya dianut kalangan Islam tradisional seperti NU saja, sebab kalangan Islam modernis pun mengemukakan diri sebagai penganut faham ini.[19] Bagi NU memberlakukan ajaran Islam menurut aliran *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* tidak terlepas dari pengakuan terhadap ajaran empat mazhab Islam –Hanafi, Maliki, Syafii dan Hambali—dan peranan bimbingan para Ulama. Hal ini ditegaskan oleh Hasyim Asy'ari perumus pengertian *Ahl as-*

---

[17] A. Gaffar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 1995), hlm. 7.

[18] *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* yang ditulis dalam bahasa Indonesia Ahlus Sunnah wal Jama'ah memberi arti bahwa dasar keagamaan yang dianut bersumber pada al-Quran dan as-Sunah Nabi dan para Sahabat atau lazim dengan ungkapan ijma sahabat, yaiu tradisi yang telah melembaga dalam kehidupan sosial keagamaan para sahabat Nabi setelah Nabi Muhammad wafat khususnya pada masa Khulafaur Rasyidin. M. Ali Haedar, *NU*, hlm. 68; Bandingkan degan Masdar F. Mas'udi, "NU dan Teologi al-'Asyari", dalam *Pesantren*, P3M, No. 4, Vol. III, 1986, hlm. 87.

[19] *Ibid.*, hlm 40.

Sunnah wa al-Jamā'ah,[20] seperti yang dirumuskan dalam Muktamar III (1928) – yang menjadi Mukaddimah Qanun Asasi Nahdatul Ulama:

> Hai para Ulama dan pemimpin yang takut kepada Allah dari kalangan *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* dan pengikut mazhab imam empat! Kalian sudah menuntut ilmu agama dari orang-orang yang hidup sebelum kalian, begitu pula generasi sebelumnya dengan bersambung sanadnya sampai pada kalian, dan kalian harus melihat dari siapa kalian mencari atau menuntut ilmu agama Islam.[21]

Itulah sebabnya pengertian *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* bagi NU adalah "para pengikut tradisi Nabi Muhammad dan ijma ulama". NU juga tidak menentang ijtihad (penalaran)[22] tapi memikirkannya dalam konteks bagaimana suatu ijtihad dimengerti oleh umat.

Pikiran yang melandasi pandangan *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* dapat kita lihat pada penerimaan atas kekhalifahan Usmaniah di Turki atas seluruh dunia Islam, padahal mereka bukan dari suku Quraisy[23] (menurut faham Sunni klasik, kepemimpinan negara atau imamah, termasuk kekhalifahan, haruslah berada di tangan orang Quraisy, karena adanya ketentuan tersebut). Dengan kata lain pemerintahan ditilik dan dinilai dari fungsionalisasinya, bukan dari norma-norma formal dari eksistensinya, negara Islam atau bukan.

---

[20] Istilah *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* bukanlah merupakan istilah yang baru. Menurut Harun Nasutioan sudah berkembang sebagai reaksi terhadap ajaran Mu`tazilah –yang sering disebut kaum rasional Islam—yang muncul kira-kira abad pertama dan kedua Hijrah. Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 61.

[21] Einar Martahan sitompul, *NU dan*, hlm. 69.

[22] Salah satu aspek yang memberi kontribusi pendekatan logika rasional (*ijtihād*) adalah adanya ilmu Ushul Fiqh. Yang mensistemasi pokok-pokok dan dalil ilmu fiqh ke dalam kesatuan teori dan kaidah-kaidah. *Ibid.*, hlm 70-71.

[23] Abdurrahman Wahid, "Kata Pengantar", dalam Einar Martahan Sitompul, *NU*, hlm. 9.

Konsep yang seperti itu dalam mendudukkan pemerintahan pada "posisi netral" adalah inti dari pandangan mazhab Syafii tentang tiga jenis negara yaitu: *dār Islām* (negara Islam), *dār ḥarb* (negara perang), dan *dar ṣulḥ* (negara damai). Menurut faham ini negara Islam harus dipertahankan dari serangan luar, karena ia merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita kenegaraan Islam, dengan ciri utama berlakunya Syariah Islam sebagai undang-undang negara. Negara perang atau negara anti Islam harus diperangi karena berbahaya bagi kelangsungan hidup negara Islam, dan akan mengakibatkan dihilangkannya pemberlakuan Syariah Islam dari undang-undang negara. Negara damai harus dipertahankan, karena Syariah masih dilaksanakan kaum Muslimin di dalamnya, walaupun tidak melalui legislasi dalam bentuk undang-undang negara.[24)]

Akar dokrtinal-konseptual semua ini dapat dirunut dari pemahaman "*al-Islām dīn al-fiṭrah wa raḥmah li al-'alamīn*", (Islam sebagai agama fitrah dan rahmat bagi semesta alam). Islam difahami sebagai agama yang mendorong umatnya untuk secara aktif mewujudkan manfaat (*jalb al-maṣālīḥ*) dan secara prefentif menolak keburukan (*daf'u al-maḍārah*).[25)] Spiritualitas ini nampaknya menjadi arahan bagi nilai transformasi-transformasi yang digeluti NU, sehingga

---

[24)] *Ibid.*, hlm.10; Lihat juga A. Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm. 44.

[25)] Sikap ini merupakan metode berfikir NU untuk memecahkan masalah-masalah sosial kemasyarakatan yang didasarkan pada kaidah-kaidah fiqh, dari kitab-kitab kuning yang menjadi kajian maupun sebagai referensi dari kaum Nahdiyyin misalnya: *Uṣūl Fiqh* karya M. Abu Zahrah, *al-Asybah wa an-Naḍāir* karya Ibn Nujaim, *al-Wajīz fī Iḍāfī al-Qawāid al-Fiqhiyyah al-Kulliyyah* karya M. Sidqi Ibn Ahmad al-Burnu dan masih banyak yang lain.

menjadi umat terbaik (*khaira ummah*) dalam sebuah negeri yang semakin adil, manusiawi maju dan berketuhanan.[26)]

Lebih jauh, NU diharapakan akan berbuat banyak dalam proses pengembangan dan pengokohan *civil society* yang mandiri sebagai wahana demokratisasi yang semakin hari menjadi tuntutan rakyat. Semakin disadari bahwa strategi penguatan *civil society* yang mendiri merupakan salah satu alternatif demokratisasi. Tentu saja, dengan melihat latar belakang historis, kultural dan geopolitis yang khas maka proses pertumbuhan dan perkembangan *civil society* di negeri ini mungkin akan berbeda dengan yang ada di wilayah lain.[27)]

NU sebenarnya adalah sebuah gerakan yang hakikatnya berupaya untuk mengantar umatnya ke tingkat kedekatan hamba-Nya . Gerakan tersebut meliputi seluruh dimensi kehidupan manusia, baik dalam tatanan *ḥabl min Allāh* maupun *ḥabl min an-nās*, seperti kehidupan keluarga, masyarakat, dan negara.[28)] Sebab NU lahir sebagai sebuah paguyuban (*community*) dengan sub kultur tersendiri. Subkultur ini lahir dari sosialisasi dari ajaran-ajaran doktrin yang mereka yakini, pengalaman historisnya, dan pergumulannya dengan lingkungan *sosio-politik* dilingkungannya.

[26)] M. Fajrul Falakh, "Jam'iyyah NU: Kini Lampau dan Datang", dalam Elyasa KH. Darwis, *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1999). Hlm. 190.

[27)] Muhammad AS. Hikam, "Khittah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis Struktural dari NU sejak 1984", dalam *Gus Dur, NU*, hlm. 135.

[28)] Abdul Aziz Thaba, *Islam*, hlm.217.

C. Aktualisasi Perjuangan

Nahdatul Ulama adalah salah satu organisasi massa Islam yang terbesar di Indonesia, yang didirikan pada tahun 1926 sabagai suatu perkumpulan ulama, yakni para kiai dan pengajar Islam maupun para pengikut Islam awam yang secara ketat menganut faham ortodoksi Islam sunni.[29] Tujuannya adalah untuk memperjuangkan kepentingan Islam tradisional terutama sistem kehidupan pesantren. Sebagai *jam'iyyah dīniyyah* atau organisasi keagamaan menyatakan dalam konstitusinya akan berkhidmat pada kegiatan-kegiatan keagamaan, sosial dan ekonomi.

Organisasi ini memiliki wawasan keagamaan yang berakar pada tradisi keilmuan tertentu yaitu *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang menekankan pada tiga prinsip, yaitu teologi yang mengikuti faham Asy`ariyah dan Maturidiyah, dalam bidang fiqh mengikuti salah satu mazhab dari empat mazhab dan bidang tasawuf mengikuti faham al-Junaid. Berangkat dari tiga prinsip ini kemudian dilembagakan dalam penggalangan keagamaan yang utuh untuk menata kehidupan yang egaliter dan pada tingkat tertentu tercermin pula dalam perilaku politik dan kultural.[30]

---

[29] Mitsuo Nakamura, "Tradisionalisme Radikal: Catatan Muktamar Semarang 1979", dalam *Tradsisionalisme Radikal, Persinggungan NU-Negara*, (Ed.), Greg Fealy dan Greg Barton, (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 58.

[30] Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", *Prisma*, No. 4, edisi April 1984, hlm. 31-38.

1. Peran Politik

Sejak awal NU mempunyai potensi politik yang tidak bisa dianggap kecil di samping sebab yang mendasar bahwa dalam karakteristiknya yang universal, meliputi segala aspek kehidupan manusia Islam tidak dapat dipisahkan dari politik dan sebaliknya, politik tidak bisa dilepaskan dengan Islam.

Orientasi politik NU muncul secara terbuka dengan tampilnya beberapa tokoh muda, seperti Wahid Hasyim dan Mahfud Siddiq. Langkah konkrit tumbuhnya orientasi politik ini bergabungnya NU dalam Majlis Islam A`la Indonesia (MIAI) tahun 1939.[31)] MIAI dibentuk atas dasar keinginan untuk memperkuat tali persatuan umat Islam Indonesia.[32)] MIAI secara umum memang bergerak di bidang keagamaan. Namun dalam setiap aktifitasnya sarat muatan politik, karena politik merupakan bagian dari universalitas Islam. Setiap kongres yang diadakan selalu merekomendasikan untuk mempengaruhi kebijakan melalui pengajuan tuntutan kepada penguasa. Salah satu tuntutannya adalah agar Indonesia berparlemen, walaupun tuntutan ini bukan tanpa *reserve*, seperti tergambar jelas ketika tuntutan MIAI pada akhirnya adalah Indonesia berparlemen berdasarkan Islam.[33)]

Ketika pemerintah beralih pada kolonialisme Jepang situasi menjadi berubah dan tuntutan yang diajukan tidak relevan lagi. Rezim baru ini jauh lebih

---

[31)] Keterlibatan NU dalam MIAI (Majlis Islam A`la Indonesia (membawa perubahan orientasi para pemimpin NU dari soal-soal keagamaan dan sosial ke soal politik. Lihat M. Ali Haidar, *NU dan Islam*, hlm. 99. Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hlm. 51.

[32)] A. Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm,. 52.

[33)] *Ibid.*, hlm 53

represif daripada rezim sebelumnya, semua organisasi politik dibekukan, dan setiap kegiatan politik dilarang sama sekali. Upaya selanjutnya yang dilakukan Jepang adalah membentuk sebauah organisasi federasi Islam, --untuk menggantikan MIAI yang anti kolonial— dengan Majlis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) tahun 1943.[34] Pada masa ini sebenarnya NU memperoleh beberapa konsesi, pengangkatan KH. Hasyim Asy`ari sebagai kepala *shumubu* (Kantor Urusan Agama), juga sebagai ketua umum Masyumi sehingga NU dimungkinkan untuk memainkan peran yang cukup berarti.[35]

Pengalaman selama masa kedudukan Jepang melibatkan umat Islam dalam kegiatan politik dan mempersiapkan untuk melakukan perjuangan bersenjata dengan pasukan Hizbullah-nya. NU juga memainkan peranan aktif dan radikal pada masa perjuangan yang mungkin sulit dicocokkan dengan reputasi NU sebagai organisasi yang moderat dan kompromistis.

Pada awal November 1945 Masyumi mengubah dirinya menjadi sebuah partai politik,[36] mengikuti ajakan pemerintah Republik untuk membangun demokrasi multi partai. Akan tetapi NU tidak benar-benar terwakili dalam kepengurusan Masyumi. Dengan alasan tersebut, NU lima tahun kemudian keluar

---

[34] Matin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hlm 55.

[35] A. Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm. 54.

[36] Yaitu sebuah partai politik resmi yang berbeda dan terlepas sama sekali dari organisasi dengan nama di jaman Jepang, kecuali dalam hal tujuan moralnya. Partai Masyumi terbentuk dari keputusan Muktamar Islam di Yogyakarta. (7-8 November 1945), yang memutuskan bahwa Masyumi adalah satu-satunya partai politik bagi umat Islam di Indonesia. Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1987), hlm. 47.

dari Masyumi dan menjadi pertai politik sendiri.[37] Perubahan menjadi parpol membawa umat Islam Indonesia ke dalam dikotomi kepemimpinan politik: kepemimpinan politik kaum modernis di Masyumi, dan kepemimpinan politik ulama tradisional di NU. Tahun 1955 merupakan pemilihan umum pertama dan NU berhasil mencapai pemilihan yang gemilang pada saat itu.[38] Dengan keberhasilan itu NU tetap menggalang persatuan umat Islam, terutama untuk mengimbangi kekuatan PKI yang terus membesar. Betapapun oportunistiknya NU terhadap rezim Demokrasi Terpimpin, namun ketika berhadapan dengan PKI, NU tetap memilih untuk berdiri di atas "garis keras". Sampai akhirnya terjadi "prahara politik", peristiwa percobaan kudeta yang dilakukan oleh PKI atau yang disebut G30S/PKI. NU dengan pemuda Ansornya telah memotori aksi anti PKI di kalangan sipil setelah G30S/PKI dan NU pula yang banyak terlibat dalam "pengganyangan" PKI[39] dan secara formal PKI dibubarkan sehari setelah turunnya perintah 11 Maret 1966. Sekaligus menandai lahirnya sebuah tatanan politik baru.

Ketika stabilitas politik diterima sebagai prasyarat pembangunan maka rezim orde baru sanngat intens menciptakan semua pra kondisi yang diperlukan untuk pemantapan stabilitas itu. Pada Februari 1970, Presiden Soeharto

---

[37] Mengenai sebab-sebab NU keluar dari Masyumi yang menyatakan diri sebagai partai politik lebih lengkapnya lihat *Ibid.*, hlm. 81-86; Greg Fealy, "Wahab Chasnullah, Tradisionalisme, dan Perkembangan Politik NU", dalam Geg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme*, hlm. 17-22.

[38] NU mendapat perolehan suara yang mengejutkan yaitu 18,4 % dari seluruh suara yang sah, tidak jauh dari masyumi, 20,9 % sehingga menambah kursi di parlemen dari 8 kursi menjadi 45 kursi di parlemen. Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hlm. 69; M. Ali Haidar, *NU dan Islam*, hlm. 169; A. Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm. 58.

[39] Tentang pembantaian orang-orang komunis lihat Harol Crouch, *Militer dan Politik di Indonesia*, Pen. Th. Sumartana, (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1986), hlm. 162-174.

menyampaikan saran tentang pengelompokan partai-partai, yaitu Golkar, PDI dan PPP[40] Pada 5 Januari 1973 NU berfusi ke dalam PPP. Pada awalnya pikiran-pikiran NU banyak mewarnai keputusan-keputusan PPP yaitu tercermin dalam penolakan atas RUU perkawinan 1974 dengan alasan RUU itu bertentangan dengan ajaran Islam. Keretakan di PPP mulai muncul ketika membahas rantap MPR tentang P4 yang dimasukkan aliran kepercayaan dalam GBHN. Ketika MPR tidak menemukan kata sepakat, maka dipilih secara voting. Tetapi NU bersikeras menolak secara voting dan memilih *walk out* dari ruang sidang.

Dari sini mulai timbul keretakan hubungan dalam PPP ditambah lagi dengan peristiwa-peristiwa yang mengecewakan NU seperti yang dialami dengan Masyumi sehingga menimbulkan polarisasi dalam tubuh NU yang berkaitan dengan cara pandang keberadaan mereka dalam PPP.[41] Kejadian ini segera mengundang konflik dan perpecahan panjang dalam tubuh NU sehingga pada Muktamar ke-27, Desember 1983 yang menghasilkan keputusan penting yaitu tentang pemurnian Khittah 1926,[42] yang menyebutkan bahwa NU sebagai jam`iyyah secara organisatoris tidak terikat dengan organisasi politik manapun.

---

[40] Pada tahun 1973 partai-partai politik bergabung pada dua wadah fusi. Partai-partai Islam (NU, Parmusi, PSII, dan Perti) tergabung dalam fusi PPP, sedangkan yang lain (PNI, IPKI, Parkindo, Partai Katolik dan Murba) bergabung dalam fusi PDI. Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, hlm.127.

[41] A. Gaffar Karim , *Metamorfosis*, hlm. 73.

[42] Tentang kembalinya NU ke Khittah Lihat Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi*, hlm. 127. Keterlibatan dalam dunia politik membawa efek menonjolnya kepentingan pribadi elit NU di banding memperjuangkan kepentingan umat. Keinginan untuk mengoreksi keadaan ini sudah dini yaitu pemikiran untuk kembali ke Khittah 1926,. Bukan suatu yang baru, pertama kali terlontar dalam Muktamar ke 22 di Jakarta pada Desember 1959. Untuk lebih lengkapnya lihat A. Gaffar Karim, *Metamorfosis*, hlm. 76-83.

2. Ideologi Islam

Sejak awal sejarah Islam hubungan agama negara merupakan fenomena yang menarik, karena itu muncul ungkapan Islam adalah agama dan negara (politik). Kalau ditelusuri dengan tekun dapatlah dibuat garis linier dari sikap NU terhadap berbagai aspek pemerintahan dan negara kita. Bisa dilihat misalnya pada masa pra kemerdekaan, NU dalam menentukan sikap dalam hubungan dengan status Indonesia sebagai tanah air dan bangsa, yang wajib dipertahankan dari serangan luar, tanpa melihat sistem kekuasaan yang memerintah. Kemudian pada masa kemerdekaan terjadi konflik ideologis antara kelompok nasionalis-sekuler dan nasionalis-Muslim[43)] mengenai masalah landasan falsafah negara. Yang akhirnya melalui musyawarah bisa mencapai kesepakatan dengan ditandatanganinya "Piagam Jakarta" (*gentlement agreement*), dan menetapkan Pancasila sebagai dasar filosofis dan ideologi negara Indonesia[44)] yang selanjutnya digunakan sebagai rancangan pembukaan UUD.[45)]

Perdebatan mengenai ideologi dasar negara muncul lagi pada sidang-sidang konstituante tahun 1955. Semua partai Islam termasuk NU memperjuangkan

---

[43)] Wakil-wakil dari kelompok *nasionalis-sekuler* yaitu Radjiman Widiodiningrat, Soekarno, Muhammad Hatta, Soepomo, dan M. Yamin. Kelompok ini rata-rata berlatar pendidikan Barat. Dan wakil-wakil dari kelompok *nasionalis-Muslim* yaitu, KH. Mas Mansur, Abdul Kahar Muzakkir, Ki Bagus Hadikusuma, KH. Masykur, KH. A. Wahid Hasyim, Abi Kusno, H. Agus Salim, Sukiman, KH. A. Sanusi dan KH. A. Abdul Halim. Lihat Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 18.

[44)] Dijadikannya Pancasila sebagai ideologi negara tidak dianggap sebagai perwujudan dari keinginan untuk memisahkan *agama* (Islam) dan *negara*. Bahkan dengan dimasukkannya pernyataan monotheistik "**Ketuhanan Yang Maha Esa**" ke dalam dasar negara itu, maka Indonesia sudah dipandang sebagai sebuah "**Negara Islam**". Lihat Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 100-101.

[45)] *Ibid.*, hlm. 48.

Islam sebagai dasar negara. Para wakil partai Islam menolak Pancasila yang diciptakan Soekarno dan Pancasila yang telah dimodifikasi pemerintah dengan undang-undang. Mereka lebih memilih Pancasila sebagaimana yang tercantum dalam Piagam Jakarta. NU menolak Pancasila dan memperjuangkan Islam sebagai dasar negara dengan menyatakan bahwa Pancasila hanyalah slogan kosong yang tidak banyak arti dan kekuatannya bagi bangsa, dan karenanya tidak cukup digunakan sebagai dasar dan ideologi negara.[46)]

Para wakil Islam dalam Majlis Konstituante melakukan setiap usaha untuk memajukan apa yang mereka anggap sebagai "kelemahan" dan kekurangan dari Pancasila dan kemudian mengajukan argumen-argumen yang menunjukkan bahwa Islam lebih kuat daripada Pancasila agar Islam diterima sebagai dasar dan ideologi negara, seperti yang dikatakan Kiai Mas Mansur dari NU mengatakan :

> Pancasila adalah sebuah penyederhanaan yang tidak mempunyai –dan harus diberi— arti. Pancasila akan menerima bentuk menurut watak orang-orang yang mengartikannya. Bila misalnya, sila Ketuhanan Yang Maha Esa diartikan oleh seseorang atau satu kelompok yang menganggap Tuhan sebagai batu, maka sila tersebut akan dipenuhi dengan batu...[47)]

Namun demikian, umat Islam gagal meyakinkan para wakil non Islam atas kelengkapan dan kekuatan Islam dalam negara modern.

Pertentangan ideologis yang memanas antara wakil Islam dan non Islam dalam Majlis Konstituante tidak menghasilkan kesepakatan karena keduanya tetap mengajukan usulan-usulan mereka. Maka untuk mengatasi situasi ini Presiden Soekarno atas usulan Jendral A. Nasution untuk kembali kepada UUD 1945

[46)] *Ibid.*, hlm. 81-82.

[47)] Andree Feillard, *NU vis a vis*, hlm. 57

dengan syarat Piagam Jakarta diakui kedudukannya sebagai yang menjiwai UUD 1945.[48] Piagam tersebut menghidupkan dan tak dapat dipisahkan dari UUD 1945. Dengan dikeluarkannya dekrit tersebut Pancasila ditetapkan sebagai dasar dan ideologi negara.

Bersamaan dengan mantapnya stabilitas nasional dan pembangunan ekonomi, perlindungan dan pengamanan Pancasila sebagai asas dan ideologi nasional negara menjadi perioritas utama pemerintah Orde Baru. Sejalan dengan usaha tersebut pada tahun 1985 pemerintah menetapkan Pancasila sebagai asas tunggal bagi organisasi politik dan organisasi massa.[49] Yang usulannya sudah muncul sejak1982.

Pada awal perkembangan Orde Baru, NU menunjukkan sikap "radikal" terhadap penguasa, NU juga muncul sebagai organisasi yang paling gigih dan berani mengritik pemerintah Orde Baru. Namun dalam perkembangannya NU memperlihatkan sikap kooperatif dalam menanggapi gagasan pemerintah agar Pancasila menjadi asas tunggal bagi semua ormas.[50] Sikap ini terlihat dalam Munas tahun 1983, yang memutuskan untuk menerima Pancasila dan memulihkan NU menjadi organisasi keagamaan sesuai dengan Khittah 1926. Dan keputusan Munas ini dilakukan pada Muktamar ke-27 tanggal 8-12 desember 1984 di

---

[48] *Ibid.*, hlm. 57-59.

[49] Gagasan pemerintah tentang penyatuan asas bagi seluruh partai politik untuk pertama kali dajukan presiden Soeharto pada pidato kenegaraan di depan sidang DPR 16 Agustus 1982. Kemudian gagasan presiden ini dimasukkan dalam ketetapan MPR No. 1/1983 (pasal 3 Bab IV), dengan alasan demi memelihara, memperkuat dan memantapkan Pancasila dalam kehiduppan sosial dan nasional bangsa. Dan pada tanggal 17 Juni 1985 pemerintah dengan persetujuan DPR mengeluarkan undang-undang No. 8/1985 yang menetapkan bahwa seluruh organisasi massa harus mencantumkan Pancasila sebagai asas tunggal. Lihat Faisal iIsmail, *Ideologi*, hlm. 202-207.

[50] *Ibid.*, hlm. 235

Situbondo[51] dengan mengeluarkan pernyataan mengenai hubungan Islam dan Pancasila:

a. Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara RI bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.
b. Sila Ketuhanan Yang maha Esa sebagai dasar negara RI, menurut pasal 29 ayat (1) UUD 1945, menjiwai sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid, menurut pengertian keimanan dalam Islam.
c. Bagi NU Islam adalah aqidah dan Syariah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia.
d. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan Syariah agamanya.
e. Sebagai konsekuensi dari sikap di atas, NU berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua pihak.[52]

Landasan penerimaaan Pancasila ini karena NU mengikuti doktrin Islam menurut faham *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang menilai sila Ketuhanan Yang Maha Esa mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan Islam[53] juga adanya pemahaman sejarah seperti yang dikemukakan Ahmad Siddiq bahwa Pancasila telah digunakan sebagai asas dan ideologi negara, dan merupakan tujuan

---

[51] Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila.*, hlm. 167.

[52] *Ibid.*, hlm. 167-168; Lihat juga *Nahdatul Ulama kembali ke Khittah* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 50-51.

[53] Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila.*, hlm. 174.

final aspirasi politik Islam. Senada dengan yang dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid, dalam memutuskan masalah-masalah kenegaraan, NU menggunakan pendekatan serba fiqh, sehingga membuat NU relatif lebih mudah menerima ketentuan pemerintah tentang asas Pancasila dalam kehidupan berorganisasi. Dalam pandangan fiqh, asas Pancasila adalah salah satu dari sekian buah prasyarat bagi keabsahan negara RI. Dengan sendirinya tidak ada alasan untuk menolaknya, selama ia tidak berfungsi menggantikan kedudukan agama dalam kehidupan organisasi bersangkutan.[54)]

3. Penguatan Civil society

Pada Munas Situbondo 1983, para ulama yang berkumpul berhasil menyepakati sebuah teks yang menegaskan bahwa pokok-pokok pikiran khittah harus dipulihkan. Kalimat pertamanya adalah bahwa "Nahdatul Ulama adalah *jam'iyyah dīniyyah Islāmiyyah*...", sehingga secara implisit menyatakan bahwa ia bukanlah sebuah organisasi politik.[55)] Kesepakatan ini kemudian disahkan pada Muktamar ke-27 yang kemudian dikenal dengan semboyan "kembali ke Khittah 1926" dengan melepaskan ikatannya dengan organisasi politik dan kembali sebagai *jam'iyyah dīniyyah* yang mengurusi masalah sosial keagamaan.

Dengan pertimbangan posisi yang demikian, dalam memainkan jati dirinya selaku organisasi sosial keagamaan, peran yang dimainkan NU dengan mengambil langkah mengembangkan pandangan dan perangkat kultural yang

---

[54)] Abdurrahman Wahid, "Nahdatul Ulama dan Islam Dewasa di Indonesia Dewasa Ini", dalam Taufiq Abdullah, Sharon Siddique (Ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 201.

[55)] Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hlm. 127.

dilengkapi upaya membangun sistem kemasyarakatan yang sesuai dengan wawasan budaya.[56)]

Titik awal dari langkah kerja kultural NU diawali dengan momentum kembali ke Khittah 26. Khittah tersebut merupakan manifestasi dari perenungan panjang atas kiprah yang dilakukan sebelumnya yang setelah ditimbang-timbang ternyata tugas utama yang mestinya dilakukan sebagaimana yang diimajinasikan oleh pendirinya, banyak terlewatkan akibat dari kentalnya bergumul dengan politik praktis.[57)] Maka, NU berupaya membalik orientasi politik praktis-formal ke orientasi gerakan yang bersifat "fundamental" yang substansinya penolakan gaya politik formal-instrumental ke gerakan politik kultural. Hal ini didasarkan pada: *Pertama,* tidak akan pernah terjadi pelaksanaan sistem politik yang kondusif-demokratis apabila rakyat tidak menyadari hak-hak politiknya secara baik. Artinya, kesadaran kritis rakyat merupakan landasan utama ke arah terciptanya iklim demokrasi dalam pelaksanaan sistem politik. Situasi "ideologis" yang diharapkan adalah bangunan masyarakat yang egaliter, memiliki tawar menawar yang sama kuat antara pemerintah dan masyarakat, sehingga pelaksanaan pemerintah selalu mendapat kontrol yang absah dari masyarakat. *Kedua*, hubungan negara-masyarakat akan tetap merefleksikan hubungan yang

---

[56)] Elyasa KH. Darwis, "Pengantar" dalam *Gus Dur, NU,* hlm. vi.

[57)] Kini NU telah meninggalkan panggung politik dan berada dalam proses memberlakukan khittah dalam *transfornasi sosio-kultural* yang sedang terjadi di masyarakat. Ini merupakan suatu tahap baru –yang belum terjadi sebelumnya— di mana diperlukan kepekaan menangkap aspirasi, keterbukaan terhadap hal-hal baru yang tidak bertentangan dengan aqidah Islam, terobosan-terobosan baru agar organisasi tidak terkungkung dalam status quo, keberanian *menggumuli* perkembangan *sosio-kultural* secara kritis dan lain-lain yang bersifat kepeloporan. Einar Martahan Sitompul, "NU Asas Tunggal Pancasila dan Komitmen Kebangsaan: Refleksi Kiprah NU Pasca Khittah 26", dalam Elyasa KH. Darwis (Ed.), *Gus Dur, NU,* hlm. 94.

subordinatif bila tidak ada gerakan penyadaran yang dilakukan kekuatan riil politik. Dalam upaya merealisasikan gagasan ini NU hendak tampil pada barisan terdepan, karena menganggap orsospol dan lembaga legislatif, secara nisbi, kurang mampu memperjuangkan aspirasi rakyat. *Ketiga*, strategi perjuangan dalam gerakan kebangkitan kebangsaan (*Nahḍah al-Waṭān*) yang menekankan kesatuan dan persatuan dan menolak sektarianisme.[58)]

Refleksi tentang khittah 26 adalah perumusan kembali pemahaman terhadap "politik yang berwawasan kebangsaan dan menuju integritas bangsa yang senantiasa menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan untuk mencapai cita-cita bersama", yang selanjutnya diarahkan pada "pengembangan nilai kemerdekaan yang hakiki dan demokratis...", yang dilandasi dari moral etik berdasar asas Pancasila.[59)]

Secara ideal, NU sebenarnya merupakan organisasi yang berpotensi dalam gerakan pembebasan rakyat, maka harus diperlukan keberanian melakukan perubahan fundamental atas konvensi dan visi kemasyarakatan yang dipegang, seperti prinsip *mabādi' khaira ummah, amar ma'rūf nahī munkar*. Menurut Abdurrahman Wahid, menyerukan diperluasnya garapan konsep amar makruf nahi munkar dengan memberi penekanan pada aspek kehidupan yang biasanya

---

[58)] Laode Ida, "Kembali ke Khittah 1926: Membangun Gerakan Politik Kultural NU", dalam *Prisma*, No. 5, Th. XXIV, Mei 1995, hlm. 96-98.

[59)] Muhammmad AS. Hikam, "Khittah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis dan Struktural atas NU sejak 1984", dalam Elyasa KH. Darwis (Ed.), *Gus Dur, NU*, hlm. 138.

dianggap "di luar" kepentingan agama.[60] Dengan konsep ini maka, NU akan menjadi relevan dalam upaya pembentukan *civil society* di Indonesia, karena: *Pertama*, NU tidak lagi membatasi diri pada upaya pemecahan masalah yang menyangkut kepentingan warga Nahdiyyin saja, melainkan diperluas hingga mencakup kepentingan bangsa. *Kedua*, NU mengakui bahwa bagi sebuah *civil society* yang mandiri, menjadi komitmen utama perjuangan. *Ketiga*, NU paska khittah lebih menitik beratkan geraknya pada level masyarakat untuk memperkuat kemandirian dan kepercayaan diri.[61]

Dengan orientasi baru ini, maka NU paska khittah akan bisa memperkuat strategi pembangunan dari bawah yang selama ini dirintis oleh Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), yaitu melalui program pengembangan ekonomi rakyat, seperti pendirian BPR, Koperasi, pelatihan ketrampilan, pendidikan dan sebagainya. Dengan ini NU bisa membantu usaha meningkatkan kemandirian dan kepercayaan diri masyarakat bawah.

---

[60] *Ibid.*, hlm 157.

[61] *Ibid.*, hlm. 158.

BAB V

PERBANDINGAN: PERBEDAAN DAN PERSAMAAN

A. Landasan Perjuangan

Realitas sejarah Islam menunjukkan bahwa unifikiasi wilayah Islam dalam satu sistem sentralisasi kekuasaan politik belum pernah bisa diwujudkan, bukan hanya karena adanya polarisasi paham (*firqah*) yang tajam di dalam struktur internal masyarakat Islam, tetapi juga karena sistem pemerintahan modern menurut rasionalisasi kekuasaan melalui *disentralisasi* dan *otonomisasi* politik. Di sisi lain, pluralisme atau heterogenitas umat merupakan sesuatu yang *built in* dalam peradaban manusia. Karena itu yang dibutuhkan bukan unifikasi atau sentralisasi kelompok-kelompok umat yang pluralistik itu, tetapi membangun sebuah sistem yang memungkinkan setiap kelompok bisa berperan positif dan saling melengkapi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dengan pola hidup berdampingan secara damai (*peaceful co-existence*).

Sesuai dengan prinsip dasar Islam tentang pengaturan kehidupan publik bermasyarakat, berbangsa dan bernegara (*siyāsah ad-dunyā*) adalah mewujudkan kemaslahatan umat untuk kesejahteraan rakyat secara umum (*al-maṣlaḥah al-'āmmah*). Tujuan *substantif-unifersal* disyariatkannya hukum-hukum agama adalah mewujudkan kemaslahatan manusia. Menurut Abduh negara yang paling sejahtera adalah negara yang di dalamnya berlaku aturan perundang-undangan atau konstitusi yang mampu mewujudkan kebaikan umum. Undang-undang atau konstitusi akan menghadirkan rasa aman dan ketertiban publik (*publik order*),

karena adanya aturan hukum yang dilaksanakan sebagaimana mestinya. Undang-undang bukan hanya penting untuk mengatur hubungan yang seimbang dan tidak *eksploitatif-subordinatif* antara penguasa dan rakyat, tapi juga antara sesama warga negara.

Implikasi dari pemikiran di atas memunculkan gagasan tentang negara hukum yang merupakan kontekstualisasi dan reinterpretasi terhadap prinsip musyawarah (*syūrā*) yang sangat dianjurkan dalam Islam. Institusi *syūrā* bukan saja merupakan manifestasi dari kedaulatan rakyat, tetapi juga mencerminkan berlakunya prinsip persamaan (*al-musāwah*), kebebasan (*al-ḥurriyyah*), dan persaudaraan (*al-ukhuwwah*). Ketiga prinsip dasar (*al-mabādi' al-asāsiyyah*) ini merupakan ajaran yang diaktualisasikan pada masa awal Islam.[1)]

Setelah Islam mengalami kemunduran yang sekian lamanya, muncullah gerakan modernisme Islam yang lahir sebagai salah satu respon intelektual terhadap berbagai persoalan aktual modern yang secara umum menempatkan Islam dalam posisi delematis antara keharusan menyesuaikan diri dengan perubahan arus utama modernitas atau menegaskan diri sebagai agama secara eksklusif. Menurut pemikiran kaum modernis ada dua faktor yang menyebabkan kemunduran dunia Isam. *Pertama,* secara internal praktek-praktek keagamaan umat Islam telah banyak yang keluar dari ajaran Islam yang asli atau keluar dari al-Quran dan al-Hadis. *Kedua,* peradaban Barat sekular yang mulai masuk dalam percaturan peradaban Islam, kolonialisme Barat di satu sisi, telah memarginalisasikan dunia Islam dalam posisi tertindas dan terbelakang.

[1)] Muhammad Husein Heikal, *al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983), hlm. 32-33.

Dengan asumsi seperti itu, satu-satunya alternatif yang ditawarkan kaum modernis Indonesia yang diwakili oleh Muhamadiyah adalah untuk kembali kepada al-Quran dan al-Hadis. Bagi kaum modernis Muhammadiyah, al-Quran dan al-Hadis merupakan sumber ilmu yang otentik dan abadi yang akan tetap relevan dengan perubahan zaman dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Termasuk dalam pemikiran politiknya, yang juga diwarnai oleh idiom-idiom al-Quran dan al-Hadis. Pada dasarnya, doktrin kembali kepada al-Quran dan al-Hadis merupakan rintisan yang sangat tepat dalam realitas politik Islam.

Muhammadiyah sebagaimana yang dinyatakan secara tersurat dan tersirat dalam "Mukaddimah Anggaran Dasar; Kepribadian; Matan keyakinan dan Cita-ciita hidup; Khittah Perjuangan", maupun yang nampak dalam misi dakwah dan amal usahanya, dengan jelas mengacu pada ajaran agama Islam yang digali dari sumber otentiknya, yaitu al-Quran dan as-Sunah. Maka semboyan "*kembali kepada al-Quran dan Sunah*" yang sering didengung-dengungkan, tidak lain merupakan ajakan kepada umat Islam, agama Islam sebagai agama dipahami dan diamalkan secara benar menurut tuntunan al-Quran dan al-Hadis. Itulah sebabnya Muhammadiyah selain dikenal sebagi gerakan "pembaharuan" (*tajdid*), juga dikenal pula sebagai gerakan "pemurnian" (*purifikasi*).[2)]

Tuntunan al-Quran dan al-Hadis kemudian dikonsepsikan dalam bentuk tauhid, yang merupakan inti ajaran al-Quran dan al-Hadis tersebut. Tauhid bukan hanya mengandung spirit radikal yang akan membebaskan manusia dari

---

[2)] A. Malik Fajar, "Revitalisasi Ideologi Gerakan Muhammadiyah, Dimensi Etos Kepemimpinan", dalam Edi Suandi Hamid, M. Dasron Hamid, Sjafri Sairin (Ed.), *Rekonstruksi Gerakan Muhamadiyah pada Era Multi Peradaban* (Yogyakarta: UII Press, 200), hlm. 115.

keterbelakangan dan ketertindasan. Dari konsep tauhid ini kemudian melahirkan teori-teori yang kesemuanya bertumpu pada Syariah. Syariah merupakan prinsip-prinsip atau aturan universal yang mendeduksi tauhid ke dalam sistem ajaran yang menjadi jalan hidup (*way of life*) bagi umat Islam.

Dalam pandangan Muhammadiyah, syariah sebagai suatu sistem hukum terpadu dan lengkap hanya bisa dilaksanakan jika ada suatu otoritas yang melaksanakan penerapan hukum (*law enforcement*) sehingga pelaksanaan Syariah memerlukan dukungan kekuasaan politik yaitu negara. Negara adalah penjaga Syariah dari *deteriorasi* dan penyelewengan. Maka demokrasi perlu ditegakkan untuk melindungi Syariah (*teks*) baru kemudian konteks atau realita.

Dalam kerangka inilah bisa dilihat teologi Muhammadiyah yang pada dasarnya menganut "teologi modernitas",[3)] tetapi dalam realisasinya Muhammadiyah lebih kuat dipengaruhi pada "teologi salafi" (*salafisme*) yang memberikan sedikit ruang gerak bagi Muhammadiyah untukk bersikap "*luwes*" dalam menyikapi berbagai perkembangan dan tantangan yang ada. Teologi salafisme seperti itulah agaknya yang ikut membentuk "teologi politik" Muhammadiyah. Sama seperti salafisme keagamaan yang cenderung *rigid*, teologi politik salafisme cenderung kaku, dan tanpa kompromi. Kenyataan ini bisa dilihat misalnya, sejak dari Ibn Taimiyah dan Muhammad Ibn Abd al-Wahab, yang secara politik cenderung konfrontatif *vis a vis* kekuasaan.

[3)] Teologi Modernitas, yaitu pemahaman yang bersumber dari pemikiran Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Jamaluddin al-Afghani yang menekankan pada pengembangan ijtihad dan sebaliknya mengecam praktek-praktek taqlid, "khurāfāt dan taḥayyul". Lihat Azyumardi Azra, Muhammadiyah dan Negara: Tinjauan Teologis Historis", dalam *Ibid.*, hlm. 12-13.

Ruh ajaran al-Quran yaitu berisi tentang persaudaraan, sesama orang dalam bermasyarakat, bertetangga dan bahkan bernegara. Maka Muhammadiyah menilai seruan untuk kembali kepada al-Quran dan as-Sunah adalah sangat relevan, karena juga memuat pesan kembali kepada Islam yang lebih longgar, yaitu menata tatanan kehidupan yang demokratis, adil dan egaliter.

Berbeda dengan Muhammadiyah, NU dalam konsep perjuangannya tetap menggunakan (*metodologi*) hasanah intelektual Sunni klasik yang dirumuskan dalam berbagai kitab fiqh, karya intelektual tradisional. Kesetiaannya pada tradisi ditegaskan olah NU dengan menyatakan dirinya sebagai penganut faham *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang secara umum dapat diartikan sebagai "penganut tradisi Nabi Muhamad dan ijma ulama". Bagi NU memberlakukan ajaran Islam menurut faham *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* tidak terlepas dari pengakuan terhadap ajaran keempat mazhab Islam: Hanafi, Maliki, Syafii dan Hanbali, serta bimbingan para ulama.

Mengikuti mazhab, menurut pemahaman Abdurrahman Wahid, tidak berarti semata-mata hanya menggunakan pendapat-pendapat imam mazhab (*aqwāl al-mażāhib*) yang ada dalam kitab-kitab kuning, tetapi lebih mempunyai arti sebagai cara berfikir secara metodologis dengan menggunakan teori hukum (*uṣūl fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum (*qawā'id al-fiqhiyyah*). Dengan bermazhab secara metodologis (*manhāj*) ini, pemikiran yang dilahirkan bukan saja akan mapan

secara metodologis, tetapi juga lebih responsif terhadap persoalan aktual karena sifatnya yang *adaptif* dan *elektik*.[4)]

Satu hal yang menandai karakteristik NU sebagai pengikut mazhab Syafii adalah kemampuannya untuk tampil dalam segala situasi secara *luwes*, *fleksibel* dan *akomodatif*, serta tidak terpaku pada keputusan masa lalu dalam merumuskan sikapnya. Imam Syafii sendiri dikenal sebagai seorang ulama yang moderat. Dengan manganut mazhab Syafii, bagi NU sangat dimungkinkan adanya pilihan untuk menyesuaikannya dengan konteks waktu. Penyesuaian itu tentunya dilandasi oleh konsensus (*ijmā'*) di kalangan ulama. Mekanisme konsensus ini merupakan faktor terpenting yang telah menjaga keutuhan organisasi NU, yang senantiasa dipenuhi oleh perbedaan itu.[5)] Penyesuaian itu didasarkan pada sebuah kaidah usul fiqh yang secara konsisten dipegang oleh NU yaitu:

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح [6)]

Tradisi keagamaan itu juga yang memungkinkan terpeliharanya kontinuitas antara pandangan serba fiqh dan intensitas penghayatan iman yang tinggi sehinga pandangan ini memiliki implikasi tersendiri dalam persepsi kenegaraan NU, yaitu bagaimana mendudukkan Syari'ah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. *Syarī'ah*, dalam arti semula adalah totalitas cara hidup yang dianut oleh kaum

---

[4)] Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 166.

[5)] Abdurrahman Wahid, "Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", dalam *Prisma*, No. 4, 1984, hlm. 36.

[6)] M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya* (Yogyakarta:al-Amin Press, 1996), hlm. 93; dan M. Ali Haidar, *NU dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dan Politik*, Cet. II (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998), hlm. 10.

muslimin. Kemudian ia menyusut dalam pengertian, dan digunakan hanya untuk sejumlah aturan formal yang diundangkan melalui perangkat kenegaraan. Dan lambat laun ia lebih banyak diartikan sebagai hukum agama atau fiqh. Dalam konteks kehidupan bernegara kita, dengan sendirinya pengertian Syariah sebagai hukum agama itulah yang relevan, bukannya sebagai undang-undang negara. Dengan demikian, pemberlakuan Syariah adalah melalui persuasi kepada masyarakat, bukannya melalui pengundangan atau dengan kata lain melalui kesadaran masyarakat sendiri, atau lebih tepatnya sebagai etika sosial atau akhlak masyarakat. Kemungkinan melakukan fungsionalisasi Syariah dalam konteks kontemporer merupakan salah satu modal pemecahan masalah rekonsilisasi antara agama dan ideologi bangsa yang dikembangkan secara kreatif.[7)]

Dengan mengembalikan pada legitimasi hukum fiqh,[8)] NU secara akomodatif mampu beradaptasi dengan tuntutan sebuah negara modern, walaupun tak jarang pandangan serba fiqh itu menjadi hambatan bagi pemegang kekuasaan dalam beberapa aspek kenegaraan tertentu. Apapun pandangan itu membawa konsekuensi perbenturan dengan pandangan yang memberlakukan Islam sebagai ideologi politik. Pendekatan serba fiqh ini, akhirnya juga memberikan batasan yang tegas dan jelas tentang sejauh mana sikap akomodatif NU dimungkinkan.

[7)] Abdurrahman Wahid, "Kata Pengantar" dalam Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989), hlm 12-13.

[8)] Menurut pandangan Abdurrahman Wahid, pembelaan NU terhadap penguasa kolonial non Muslim Belanda, yaitu penerimaan *dār aṣ-ṣulh* (dan bukannnya *dār al-Islām*), juga termasuk begitu mudahnya menerima Pancsila sebagai asas tunggal, karena yang menjadi pedoman NU bukannya "strategi perjuangan politik" atau "ideologi Islam" dalam artian yang abstrak, melainkan keabsahannya di mata hukum fiqh. Lihat Magfur Ahmad, "Agama dan Negara di Mata Gus Dur", dalam *Justisia*, Edisi 18, Th. VIII, 2000, hlm. 52.

Batasan itu sepanjang tidak melanggar prinsip ajaran dan sistem nilai keagamaan yang dianutnya, dan ika ini terjadi, NU bisa saja bersikap keras.

B. Ideologi Islam dan Demokrasi

Sejarah politik Islam menunjukkan adanya polemik, bahkan kontroversi menyangkut persoalan hubungan Islam dan negara. Masalah hubungan politik antara Islam dan negara seringkali muncul dari pandangan-pandangan tertentu yang dirumuskan dengan cara sedemikian rupa sehingga Islam disejajarkan secara konfrontatif dengan negara. Demikian seolah-olah di antara keduanya tidak mungkin dibangun hubungan yang saling melengkapi. Karena itu setidaknya, kandungan ideologis dan kerangka konstitusional menjadi faktor yang sangat penting dalam menentukan watak sebuah negara Islam. Islam merupakan agama yang tidak memisahkan antara urusan agama secara partikular dan urusan negara (*politik*) secara universal adalah suatu *aksioma* yang telah diterima oleh hampir semua umat Islam.

Islam, tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara (sistem politik) yang harus dijalankan oleh ummah. Istilah negara (*daulah*) tidak ditemukan dalam al-Quran. Meskipun terdapat berbagai ungkapan dalam al-Quran yang merujuk pada kekuasaan politik, tetapi ungkapan ini hanya bersifat insidental dan tidak ada kaitannya dengan teori politik. Namun demikian, bahwa al-Quran mengandung "*nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis... mengenai aktifitas sosial dan politik umat manusia*". Ajaran ini mencakup prinsip-prinsip tentang "*keadilan, persamaan, syura dan kebebasan*".

Kemudian yang mengandung pro dan kontra dalam masyarakat Indonesia ialah pemakaian istilah negara Islam (*ad-daulah al-Islāmiyyah*) atau negara berdasarkan Islam. Sejumlah tokoh Muhammadiyah pada masa awal kemerdekaan seperti Abdul Kahar Muzakkir dan Ki Bagus Hadikusuma memang berjuang keras memenangkan realisasi Indonesia sebagai "Negara Islam" atau setidaknya menjadikan Islam sebagai dasar negara. Namun Muhammadiyah sendiri dalam Anggaran Dasarnya tidak pernah mencantumkan istilah negara Islam, tetapi masyarakat Islam.[9)]

Lain halnya dengan NU, yang lebih suka mempertahankan birokrasi keagamaan daripada memprofokasi konfrontasi ideologis. Ide ini dikemukakan terutama dalam kerangka memberikan pandangan keagamaan terhadap kebijakan pemerintah yang merupakan kewajiban bagi muslim yang taat, karena seluruh perilaku mereka harus didasarkan pada ajaran Islam atau sekurang-kurangnya tidak bertentangan.

Mengenai konsep "Negara Islam", menurut Nurcholis Madjid, menganggap sebagai sebuah distorsi atas keterkaitan yang proporsional antara negara dan agama. Negara adalah aspek kehidupan yang *profan* dan berdimensi rasional dan kolektif, sementara agama adalah aspek lain tentang kehidupan berdimensi spiritual dan individual. Pada dasarnya Islam bukan merupakan suatu ideologi tetapi merujuk pada "Ideologi Islam" bisa dimungkinkan yakni sebagai ideologi yang diorientasikan dan didasarkan pada Islam. Bahwa ideologi Islam tidak

---

[9)] A. Syafii Maarif, "Hubungan Muhammadiyah dan Negara Tinjauan Teologis", dalam *Rekonstruksi Gerakan Muhammadiyah pada Era Multi Peradaban* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 8.

identik dengan Islam itu sendiri. Karena Islam itu bebas dari batasan ruang dan waktu yang biasanya diasosiasikan dengan ideologi.[10)]

Pernyataan Nurcholis di atas sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Kiai Haji Ahmad Siddiq untuk menjawab bagaimana sikap NU terhadap ideologi Pancasila. Ahmad Siddiq mengemukakan:

> Memang asas Islam (dalam NU) tidak dimaksudkan untuk membuat Islam menjadi ideologi politik, sebab Islam tidak boleh disamakan dengan ideologi politik. Islam adalah agama yang diwahyukan, sedangkan ideologi adalah hasil pemikiran manusia.
> Memang Islam dapat membimbing orang-orang untuk merumuskan ideologi yang benar. Islam dapat dijadikan patokan untuk menilai apakah sebuah ideologi itu baik atau buruk, Nahdatul Ulama menolak semua ideologi yang tidak sesuai dengan agama Islam.[11)]

Menyadari bahwa konsep negara Islam adalah sebuah tema yang sangat kontroversial, maka Amin Rais (mantan Ketua PP Muhammadiyah) menyatakan bahwa al-Quran dan as-Sunah tidak memerintahkan pendirian negara Islam, tetapi keduanya memberikan etika yang jelas untuk mengatur seluruh kehidupan manusia, termasuk kehidupan politik. Hal ini berarti bahwa politik atau negara hanyalah alat bagi agama, dan sama sekali bukan perluasan agama sehingga ungkapan *al-Islām ad-dīn wa ad-daulah* (Islam adalah agama dan negara) dapat mengaburkan esensi kenabian Muhammad SAW. Sebagai penjelasannya dirujukkan pada pendapat Muhammad Abduh bahwa Islam adalah agama dan hukum Syariah.

[10)] Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim terhadap Konsep Demokrasi, 1966-1993* (Yogykarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 62.

[11)] Andree Fellard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 243-344.

Mengakui Syariah sebagai suatu sistem kehidupan yang menyeluruh merupakan suatu hal, sementara memahaminya secara benar adalah hal lain lagi. Bahkan dalam konteks "bagaimana Syariah harus difahami" inilah, sebagaimana dilihat oleh Fazlurrahman, terletak pada persoalan sebenarnya.[12] Ada sejumlah faktor yang mempengaruhi dan membentuk hasil pemahaman kaum Muslim terhadap Syariah. Situasi sosiologis, kultural dan intelektual atau apa yang disebut oleh Arkoun sebagai "estetika penerimaan" (*aesthetics of reception*), sangat berpengaruh dalam menentukan bentuk dan isi pemahaman.

Dengan pemahaman di atas NU menolak eksistensi "Negara Islam Indonesia" yang didirikan oleh Kartosuwiryo dan NU menganggap Kartosuwiryo sebagai pemberontak yang harus dibasmi. Karena alasan ini mereka mengakui kepala negara RI –Soekarno— sebagai pemimpin sementara dengan kekuasaan penuh (*walīy al-amr bi aḍ-ḍarūrī bi asy-syaukah*). Posisinya dianggap bersifat sementara, karena dia tidak dipilih oleh ulama yang berkompeten dalam permasalahan-permasalahan publik (*ahl al-ḥalli wa al-aqdi*).

NU juga menolak negara Islam dalam bentuk operasionalnya yang eksklusif, karena dalam sebuah negara pluralistik seperti Indonesia yang harus dilindungi adalah pandangan atau kepentingan nasional (*national view*) dan bukan dengan pandangan Islam (*Islamic view*).

Terutama karena corak sosial, kultural dan masyarakat politik kepulauan nusantara yang beragam, maka upaya menjadikan Islam sebagai suatu ideologi

---

[12] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), hlm. 101.

alternatif atau "pemberi warna tunggal" bangsa akan membawa perpecahan ke dalam masyarakat secara keseluruhan.[13)]

Dalam kaitannya degan persoalan ini, Abdurrahman Wahid menegaskan keharusan Islam untuk menerima pluralitas situasi-situasi lokal dan setempat untuk mengakomodasikannya. Dalam kontak agenda-agendanya untuk mempertimbangkan situasi lokal dan setempat timbul gagasan tentang 1) Islam sebagai faktor komplementer dalam kehidupan sosio-kultural dan politik Indonesia dan 2) Pribumisasi Islam.[14)] Penolakan NU terhadap negara Islam didasarkan pada pertimbangan fiqh bahwa politik atau negara lebih merupakan urusan-urusan kreatifitas manusia yang karenanya marupakan wilayah fiqh.[15)] Pendekatan fiqh secara menyeluruh ini juga yang mengakibatkan NU lebih mudah menerima asas tunggal Pancasila bagi kehidupan organisasi. Abdurrahman Wahid menambahkan antara Ideologi Nasional Pancasila dan agama tidak boleh diidentikkan *in toto*, karena fungsi keduanya saling berbeda. Sebagai ideologi negara, Pancasila haruslah mewadahi aspirasi agama-agama dan menopang kedudukannya secara fungsional. Di sisi yang lain agama merupakan landasan

---

[13)] Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", dalam *Prisma*, edisi ekstra, 1984, hlm. 8.

[14)] Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mu`im Saleh (Ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 81-96.

[15)] Penolakan tegas organisasi ini untuk mempertimbangkan antara Islam dan negara RI ini adalah berdasarkan *appropriasi* pemahaman *fundamentalistik* dan pendekatan *legal formalistik* dalam upaya legitimasi ideologis. Pandangan fundamentalistik tentang hubungan agama dan negara, yang memiliki latar kesejarahan yang cukup panjang di Indonesia, bukannya tidak pernah diterima oleh NU atau setidaknya NU pernah pula berada dalam posisi mendukung, seperti dalam sidang-sidang konstituante yang memperdebatkan tentang dasar negara RI. Demikian pula sikap-sikap para wakil NU di DPR dalam menghadapi kasus-kasus seperti aliran kebatinan dan asas tunggal yang menunjukkan masih kuatnya elemen-elemen ideologis yang sedikit banyak dipengaruhi oleh pemahaman *legal-formalistik*.

keimanan warga masyarakat dan menjadi unsur motivatif yang memberikan warna spiritual pada kegiatan mereka. Namun demikian, ia juga menolak pemisahan hubungan agama dan ideologi negara secara keseluruhan.[16] Jadi, menurut pandangan ini tidak ada alasan untuk menolak Pancasila selama Pancasila tidak berusaha merampas posisi agama dalam kehidupan umat.

Sementara itu pandangan Muhammadiyah tentang asas Pancasila didasarkan pada pendapat Ki Bagus Hadikusuma yang mengatakan bahwa umat Islam Indonesia menerima Pancasila, karena pengertian sila pertama (Ketuhanan Yang Maha Esa) adalah mengandung ajaran tauhid (meng-Esakan Allah). Lebih dari itu dalam kenyatannya Muhamadiyah berbuat dan melaksanakan program-programnya di negara ini berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Muhammadiyah melakukan setiap usaha untuk memperbaiki kehidupan rakyat serta untuk mempertahankan negara dan masyarakat Indonesia melalui penegakan dan pengamalan Islam sesuai dengan al-Quran dan as-Sunah.

C. Demokrasi Atas Bawah

Dalam konteks kehidupan sosial, Muhammadiyah dan NU secara historis memiliki pengalaman yang berbeda. Muhammadiyah tidak pernah menjadi partai politik, walaupun sebenarnya ia adalah salah satu pendukung Masyumi, dan pada tahun 1967 ia adalah salah satu organisasi Islam yang mendukung pendirian Parmusi. Namun setelah adanya perselisihan internal, kemudian Muhammadiyah menarik diri dari Parmusi dan dari kegiatan-kegiatan politik pada umumnya.

---

[16] Magfur Ahmad, "Agama dan Negara", hlm. 53.

Selanjutnya Muhammadiyah memusatkan diri pada kegiatan-kegiatan agama dan sosial, dan ternyata Muhammadiyah mampu melaksanakan kegiatan-kegiatannya tanpa hambatan politik, dan fakta menunjukkan bahwa anggota-anggotanya mampu bergabung dengan birokrasi.

Lain halnya dengan Muhammadiyah, NU terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik sejak kemerdekaan Indonesia dengan masuk dalam Masyumi dan menjadi partai politik sejak 1952 sampai 1973, dan setelah itu menjadi salah satu unsur dalam PPP sampai tahun 1984. Keterlibatannya dalam kegiatan-kegiatan politik menyebabkan kurangnya perhatian pada misi aslinya, yaitu dakwah Islam dan kegiatan-kegiatan sosial. Maka dalam Muktamarnya di Situbondo tahun 1984, diputuskan untuk kembali ke Khittah 1926 dan menjadi organisasi sosial keagamaan (*jam'iyyah dīniyyah*). Seperti halnya dengan Muhammadiyah setelah Muktamarnya, NU merumuskan program-programnya yang berorientasi untuk memecahkan masalah-masalah utama yang dihadapi bangsa Indonesia.

Namun demikian, tidak berarti bahwa kedua organisasi tersebut sama sekali tidak terlibat dalam peran politik, karena dalam prinsip dan praktik Islam tidak bisa dipisahkan dari politik. Keterlibatan kedua organisasi ini kemudian bukan dalam bentuk politik praktis tetapi berperan sebagai kelompok kepentingan (*interest group*) yang mencoba mempengaruhi arah kebijakan publik agar sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Bagi Muhammadiyah untuk menjawab persoalan-persoalan bangsa dan negara (*demokrasi*), yaitu dengan melaksanakan prinsip "'*amr bi al-ma'rūf wa nahī an al-munkar*" yaitu melalui lobbi politik dengan pihak birokrasi

(pemerintah) dan kekuatan-kekuatan politik terkait. Muhammadiyah tampaknya sadar betul tentang kaitan moral dengan tugas lobbi yaitu untuk mencegah maksiat dan kemunkaran dari jalur birokrasi. Artinya, Islamisasi masyarakat melalui jalur kekuasaan. Dalam konteks berbangsa dan bernegara sebagai umat mayoritas harus punya peran dalam pemerintahan karena sebagai cermin *representativeness* dari sebuah negara yang demokratis.[17]

Dengan dibentuknya MUI yang berfungsi sebagai penghubung antara ulama, umat dengan pemerintah, maka MUI dapat digunakan sebagai wadah penyalur aspirasi umat yang dibawakan Muhammadiyah. Juga dengan didirikannya ICMI pada tahun 1990, yang tujuan utamanya adalah menciptakan partisipasi intelektual muslim dalam pembangunan nasional, yang secara moral berkewajiban untuk memberikan masukan-masukan dalam pengambilan keputusan publik. Dengan ini maka Muhammadiyah dapat melakukan *agregasi* dan *artikulasi* kepentingan para anggotanya dan dapat memperjuangkan umat tidak melalui organisasi sosial politik atau lewat parlemen tetapi lewat jalur birokrasi.

Di lain pihak, NU lebih memperkuat strategi perjuangan umat sebagai bagian dari perjuangan demokrasi. Yang terpenting adalah bagaimana mengokohkan mekanisme politik yang demokratis. Karena mekanisme politik yang demokratis dengan sendirinya akan menempatkan masing-masing kelompok politik secara proporsional. Dan yang lebih penting, dalam mekanisme politik

---

[17] Arief Afandi, "Islam dan Negara: Demokrasi Atas Bawah" dalam Arief Afandi (Penyunting), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais,* Cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 4-5.

yang demokratis, peran yang menentukan tersebut akan diperolehnya melalui mekanisme yang rasional, sehat dan tentunya akan lebih *legitimate*, dibandingkan bila posisi itu diperolehnya melalui jalur kekuasaan.[18)]

Implikasi dari mekanisme tersebut adalah dengan memperkokoh kekuatan masyarakat (*empowering society*), yaitu dengan gerakan pemberdayaan masyarakat. Karena tidak akan pernah terjadi sistem pelaksanaan sistem politik yang *kondusif-demokratis* apabila rakyat tidak menyadari hak-hak politiknya secara baik. Artinya, kesadaran kritis rakyat, merupakan landasan utama ke arah terciptanya iklim demokrasi dalam pelaksanaan sistem politik. Situasi "ideologis" yang diharapkan adalah bangunan masyarakat yang *egaliter*, memiliki tawar menawar yang kuat antara pemerintah dan masyarakat, sehingga pelaksanaan pemerintah selalu mendapat kontrol yang absah dari masyarakat.[19)] Sebab, hanya dengan adanya perimbangan kekuatan antara negara dan masyarakat, kehidupan politik yang demokratis bisa dijamin.

Menurut Kuntowijoyo, strategi kultural dipakai sebagai alternatif setelah strategi strutural menemui jalan buntu. Demikian juga **Cliford Geertz**, menyatakan bahwa ada kelanjutan, *continuum*, dari kultural ke struktural. Semula NU adalah gerakan kultural kemudian menjadi gerakan struktural dengan mendirikan partai politik. Demikian juga Muhammadiyah menjadi struktural dengan ikut serta dalam Masyumi.

[18)] *Ibid.*, hlm. 5-6.

[19)] Laode Ida, "Kembali ke Khittah 1926: Membangun Gerakan Politik Kultural NU", dalam *Prisma*, No. 5, Th. XXIV, Mei 1995, hlm. 97.

Gerakan ke arah kultural terjadi setelah 1985, ketika NU "dipaksa" kembali ke strategi kultural. NU sebelumnya sudah menyatakan kembali menjadi gerakan cultural, dan ternyata kedua strategi itu bersifat komplementer.

Konsep *high politics* Muhammadiyah ternyata tidak jauh berbeda dengan konsep NU yang menekankan gerakan kultural, yang kedua-duanya menyerukan *'amr al-ma'rūf wa nahī an al-munkar*, dan menjadikan agama sebagai kekuatan moral yang dalam berpolitik bisa kita sebut sebagai *normative politics*, yaitu nilai moral dalam politik dengan maksud sebaiknya Islam tidak mencampuri urusan politik praktis yaitu politik yang normatif (nampak bahwa kedua-duanya –*high politics* maupun *normative politics*— termasuk dalam bidang kultural.[20] Ini artinya tidak berarti bahwa strategi kultural itu tidak penting. Yang struktural hanyalah *necessary condition* (syarat yang perlu) tetapi sama sekali bukan *sufficient condition* (syarat yang mencukupi). Apa yang sudah dicapai secara struktural, perlu dilanjutkan secara kultural.

Dari paparan di atas sangat jelas terlihat bahwa Muhammadiyah dan NU adalah ingin menjawab persoalan hubungan Islam dan Negara (demokrasi). Bagi keduanya, tujuan ditegakkannya yang paling esensial adalah terwujudnya kemaslahatan rakyat, kebaikan umum atau keadilan sosial yang merata. Dihadapkan pada alternatif-alternatif pada sistem politik yang ada, keduanya sepakat memilih sistem demokrasi sebagai alternatif terbaik yang memungkinkan terbentuknya negara yang bisa mewujudkan kesejahteraan publik itu. Dalam pelaksanaan keputusan hukum itu utamanya untuk menjamin hak-hak dasar

---

[20] Kuntowijoyo, "Menjadikan Dua Strategi Saling Komplementer", dalam Arief Afandi (Penyunting), *Islam Demokrasi*, hlm. 23.

manusia yang disebut sebagai *maqāṣid asy-syarī'ah*, yang meliputi 1) Kebebasan beragama (*ḥifẓ ad-dīn*); 2) Keselamatan jiwa (*ḥifẓ an-nafs*); 3) Keselamatan keturunan atau keluarga (*ḥifẓ an-nasb*); 4) Keselamatan harta benda (*ḥifẓ al-māl*); dan 5) Kebebasan berfikir (*ḥifẓ al-'aql*).[21)]

Dalam teori *siyāsah as-syar'iyyah*, penguasa atau kepala negara (imam) sebagai pemegang kekuasaan, diberi wewenang penuh untuk mengambil suatu keputusan dan kebijakan yang menyangkut kehidupan publik. Namun, untuk menghindari adanya penyelewengan wewenang dan kekuasaan oleh seorang penguasa, rakyat harus diberi kebebasan penuh untuk senantiasa melakukan kritik dan koreksi atas jalannya roda pemerintahan. Mekanisme itu diatur secara sistematis dalam sistem politik demokrasi, di mana dalam sistem ini kedaulatan rakyat sangat dihargai dan dijunjung tinggi.

Dengan mempertimbangkan dan mengkontraskan Muhammadiyah dan NU, tidak berarti bahwa kedua organisasi ini sulit ditemukan dalam kerangka ukhuwah Islamiyah. Dalam dasawarsa-dasawarsa terakhir ini bahkan terlihat jelas masalah-masalah khilafiah dan furu'iyyah yang dulu sempat menjadi pertikaian di antara kedua organisasi, dan kini lebih banyak tinggal dalam catatan sejarah. Semangat ukhuwah membuat semakin tingginya kecenderungan untuk tidak membesar-besarkan masalah khilafiah dan furu'iyyah, sembari lebih menekankan titik-titik persamaan ketimbang perbedaan.[22)] Walaupun antara Muhammadiyah dan NU

[21)] Asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (ttp.: Dār al-Fikr, 1341 H.), II:4; Ḥusain Ḥamīd Ḥasan, *Naẓriyāt al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār an-Naḥḍah al-'Arābiyyah, 1971), hlm. 5-6.

[22)] Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan* (Bandung: Rosdakarya, 1999), hlm. 145.

terdapat perbedaan, yang penting bagaimana agar perbedaan tersebut tidak menjurus pada pertentangan dan konflik. Perbedaan, yang justru akan mampu membawa dampak hikmah ke arah kemajuan, yaitu *fastabiqul khirāt* (berlomba-lomba di dalam kebaikan). Jika masing-masing pihak bisa bertoleransi terhadap adanya perbedaan, mereka akan bisa saling memahami dan sama-sama berpacu ke arah yang lebih baik.[23] Karena pada dasarnya Islam adalah agama yang damai, agama yang menganjurkan prinsip toleransi bagi umatnya, baik toleransi dengan sesama umat Islam, maupun toleransi dengan umat yang beragama lain.

---

[23] Khairul Fathoni dan Muhamad Zen, *NU Paska Khittah: Prospek Ukhuwwah dengan Muhammadiyah* (Yogyakarta: Media Widya Mandala, 1992), hlm. 202.

BAB VI

PENUTUP

Kesimpulan

Penelitian ini sesungguhnya masih terlalu simpel dan belum bisa dikatakan memadai untuk sebuah kajian yang sangat luas dan kompleks baik dari segi varian maupun karakteristiknya. Apalagi kajian ini juga menyertakan pendekatan historis-sosiologis yang secara praktis memforsir banyak fikiran untuk merumuskan agar bisa dicapai akurasi dan konsistensi penelitian yang *akseptebel*.

Kesimpulan ini akan dibagi dalam dua sub konklusi, sesuai dengan pokok masalah yang dikaji dalam penelitian ini.

A. Islam dan Demokrasi

1. Bagi kaum Muslim, tidak syak lagi pemahaman bahwa Islam disamping mengajarkan yang berhubungan dengan rohaniah (*eskatologis esoteris*) yaitu pola hubungan manusia dengan Tuhan, juga mengajarkan kehidupan lahiriah (*eksoteris*) yaitu hubungan manusia dengan manusia. Islam telah menggariskan hukum-hukum yang bersifat *ubūdiyyah,* sedang pada aspek sosialnya Islam mengatur hukum-hukum *mu'āmalah.* Preferensi ini menunjukkan adanya hubugan antara Islam dan demokrasi, setidaknya hal ini didasarkan pada paradigma umum bahwa Islam mengatur tentang kehidupan manusia.
2. Pembenaran *teologis-sosiologis* yang digunakan kamum Muslim dalam menerima gagasan demokrasi yaitu dengan perenungan intelektual dan kreatifitas berfikir (*ijtihād*) yang dilakukan secara terbuka, bebas rasa

rendah diri dan wasangka buruk yang berlebihan (*without any complex or a priory prejudice*) terhadap nilai-nilai di luar Islam. Islam dengan sendirinya dianggap kompatibel dengan demokrasi karena adanya koherensi nilai yang ada di dalamnya, seperti prinsip persamaan (*al-musāwah*), kebebasan (*al-hurriyyah*), pertanggungjawaban publik (*al-maṣ'ūliyyah*), keadilan (*al-'adl*), dan kedaulatan rakyat atau musyawarah (*syūrā*).

B. Implementasi Perjuangan Muhammadiyah dan NU

1. Muhammadiyah lahir sebagai gerakan pembaharuan Islam di Indonesia yang dipengaruhi oleh kondisi-kondisi yang hadir dan mengitari dunia Islam di Indonesia pada permulaan abad ke-20, yaitu kondisi sosial politik, kultural dan keagamaan. Gagasan pembaharuan ini diilhami dan dicerahkan oleh gagasan-gagasan modernis dari Timur Tengah yaitu M. Abduh dan Jamaluddin al-Afghani yang menekankan ijtihad dan penolakan terhadap taqlid.

   Muhammadiyah dalam pandangan keagamaannya adalah sebagai usaha pemurnian ajaran Islam yang harus merujuk pada al-Quran dan al-Hadis yang otentik sebagai landasan pokoknya. Maka gerakan tajdid yang dilakukan berarti rasionalisasi yang berusaha menghilangkan kepercayaan-kepercayaan (*bid'ah, khurāfāt, dan taḥayyul*) yang bisa mempengaruhi tingkah laku masyarakat Indonesia.

   Sedangkan NU lahir karena adanya pertentangan pendapat antara Islam tradisionalis dengan Islam modern. Perbedaan pendapat terjadi antara pihak yang berpegang teguh pada tradisi ibadah dan ajaran mazhab dengan

kelompok yang menghendaki adanya pembaharuan, dan tidak harus terikat dengan mazhab. Di samping itu juga karena adanya peristiwa-peristiwa internasional yaitu dibentuknya *Komite Hijaz*, untuk membicarakan masalah-masalah mazhab dengan penguasa Arab Saudi ***Ibn Sa`ud***.

Sejak awal NU telah menyatakan diri sebagai penganut faham *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang secara umum dapat diartikan sebagai "penganut tradisi Nabi Muhammad SAW. dan ijma ulama". Ajaran Islam menurut *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* tidak terlepas dari pengakuan terhadap ajaran keempat mazhab Islam (Hanafi, Maliki, Syafii dan Hanbali) dan peranan bimbingan para ulama.

2. Bagi Muhammadiyah dan NU dalam memahami istilah demokrasi bukan hanya sekedar sesuai dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam, tetapi lebih dari itu, yaitu pembentukan suatu masyarakat atau negara yang adil dan egaliter seperti yang dicita-idealkan Islam.

   Muhammadiyah dengan konsep tauhidnya yang direalisasikan dalam bentuk *amār ma'rūf nahī munkar*, mengandung spirit tentang persamaan dan pembebasan, tetapi juga mengharuskan adanya sistem politik yang demokratis. Karena sistem *despotik*, *tiranik* dan *totalitarian* secara fundamental bertentangan dengan semangat tauhid.

   Sementara NU dengan mengacu pada kontekstualisasi hasanah pemikiran Sunni tradisional (imam-imam mazhab) merumuskan perjuangannya melalui pendekatan *fiqh*. Dengan teori *uṣūl al-fiqh*, dan *qawāid al-fiqhiyyah* yang secara konsisten dipegang oleh NU yaitu konsep "*al-muhāfaẓah alā al-qadīmi as-ṣālih wa al-aḥzu bi al-jadīdi al-aṣlah*" yang digunakan untuk memecahkan berbagai persoalan negara dan pemerintahan

yang kontekstual, inklusif dan toleran terhadap pluralitas bangsa. Akar doktrinal konseptual ini bisa dirunut dari sebuah pemahaman bahwa "*al-Islām dīn al-fiṭrah wa raḥmah li ạl-'alamīn*" (Islam sebagai sebuah agama fitrah dan rahmat bagi semesta alam), yang mendorong umat untuk mewujudkan manfaat "*jalb al-maṣāliḥ*", dan menolak keburukan "*daf'u al-maḍārah*".

3. Muhammadiyah dalam bidang politik memperlihatkan sikap yang beragam. Suatu saat tampil sebagai pihak yang sangat kritis terhadap pemerintah, tetapi pada saat yang lain tampak sebagai pendukung bahkan ikut dalam pemerintahan. Pada suatu saat Muhammadiyah menjadi subordinatif kakuatan politik tertentu dan pada saat yang lain menjadi organisasi independen yang tidak memiliki hubungan apa-apa dengan parpol manapun. Sementara itu, NU menganggap bahwa peristiwa dari kegiatan politik, adalah merupakan bagian yang integral dalam agama. Perilaku politik NU kadang menunjukkan sikap akomodatif, tetapi di lain kesempatan juga bisa bersikap radikal, dan yang demikian diberikan pembenarannya dalam agama yaitu keabsahannya dalam hukum fiqh. Konsekuensinya perilaku politik NU dapat dinilai sebagai sebuah pendekatan kultural. Sebab NU lahir sebagai sebuah paguyuban (*community*) dengan subkultur tersendiri. Subkultur ini lahir dari sosialisasi ajaran doktrin yang mereka yakini, pengalaman historis dan *pergumulan*nya dengan lingkungan sosal politik di sekitarnya.
4. Pada awalnya Muhammadiyah sangat getol memperjuangkan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara, akan tetapi masih mendukung

Pancasila sebagai falsafah negara. Tujuan sebenarnya adalah untuk mengimplementasikan hukum Islam. Tapi sebenarnya al-Quran dan as-Sunah tidak memerintahkan pendirian negara Islam, tapi keduanya memberikan etika yang jelas untuk mengatur seluruh kehidupan manusia termasuk politik, yaitu prinsip-prinsip tentang *keadilan, nusyawarah* dan *persamaan*. Bahwa al-Quran dan as-Sunah hanya memerintahkan implementasi Syariah. Maka untuk menghindari penyelewengan dan pendistorsian Syariah, Muhammadiyah sangat apresiatif dan pro dengan mekanisme demokrasi. Jika demokrasi bisa berjalan dengan baik, maka mayoritas jabatan politik atau posisi strategis dalam institusi negara akan dipegang oleh tokoh Islam yang bisa merepresentasikan mayoritas warga negara. Dalam konstelasi politik yang demikian sangat kecil kemungkinan terjadi distorsi terhadap Syariah Islam, dan kepentingan mayoritas umat Islam secara umum.

Demikian halnya dengan NU yang pada sidang-sidang konstituante juga sangat getol mengusulkan terbentuknya negara Islam. Tapi kemudian semua itu terjawab dengan semangat khittah 1926 dan membuat keputusan yang sangat "mengejutkan" di kalangan umat Islam yaitu dengan mudah menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Dan dengan demikian NU menolak eksistensi "Negara Islam Indonesia", karena hal tersebut dianggap bisa merusak tatanan integrasi nasional dalam kerangka bangunan pluralisme masyarakat bangsa yang telah berjalan selama ini. Hal ini untuk lebih menempatkan Islam (*Syarī'ah*) sebagai etika sosial (*social ethics*)

dengan menempatkan gerakan Islam (*Islamic movement*) sebagai gerakan atau kekuatan moral (*moral force*).

Saran-saran

1. Muhammadiyah dan NU pada hakikatnya adalah saling komplementer, sementara Muhammadiyah bergerak di wilayah urban sedang NU lebih berakar di pedesaan. Muhammadiyah cenderung melahirkan cendekiawan "kitab putih" sedang NU melengkapi dengan tetap memelihara dan memunculkan cendekiawan "kitab kuning". Maka sudah selayaknya Muhammadiyah dan NU saling bergandengan tangan demi masa depan Islam di bumi Indonesia.
2. Persatuan Muhammadiyah-NU jangan hanya bersifat artifisial saja melainkan juga harus bersifat substansial. Karena pada esensinya Muhammadiyah-NU tidak memiliki perbedaan yang prinsipil. Maka agar kemesraan Muhammadiyah-NU sampai pada tingkat *grass root* hendaknya elit kedua organisasi itu harus bisa mensosialisasikannya ketingkat bawah.
3. Persatuan umat Islam (Muhammadiyah-NU) akan menjamin terjadinya stabilitas, dan dengan bersatunya Muhammadiyah-NU, maka kekuatan Islam akan mendominasi pengaturan kehidupan bangsa Indonesia. "Dalam konotasi positif dominasi itu akan terjadi secara alamiah". Jadi dominasi mayoritas dalam konotasi yang negatif, tidak harus terjadi.

DAFTAR PUSTAKA

A. Al-Quran dan Tafsir Al-Quran

Abduh, Muhammad, *Tafsīr al-Manār*, 12 Juz, Cairo, tp., tt.

Khādim al-Harāmain asy-Syarīfain Malik Fahd ibn Abd al-Azīz, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Madīnah, li Ṭibā'ah al-Muṣhāf asy-Syarīf, 1411 H.

As-Ṣālih, Ṣubḥi, *Membahas Ilmu-ilmu al-Quran*, Tim Penerjemah Firdaus, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1993, Cet. III.

B. Fiqh (Fiqh Politik, Fiqh Sosial dan Lain-lain)

Abdillah, Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta, PT. Tiara Wacana, 1999.

Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernis Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta, UGM Press, 1989.

Asrafie, M. Yusran, *K.H. A. Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya*, Yogyakarta, Yogyakarta Offset, 1983.

Asy`ari, Musa, *Filsafat Islam, Sunah Nabi dalam Berfikir*, Yogyakarta, LESFI, 1999.

Azra`, Azyumardi, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*, Bandung: Rosdakarya, 1999.

Bahnasawi, Salim Ali, *Wawasan Sistem Politik Islam*, Pen. Mustalah Maufur, Jakarta, Pustaka al-Kausar, 1996.

Barton, Greg dan Gerg Fealy (Ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, Yogyakarta, LKiS, 1996.

Bruinessen, Martin Van, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta, LKiS, 1994.

Budiarjo, Miriam, "Partisipasi dan Partai Politik Suatu Pengantar" dalam *Partisipasi dan Partai Politik*, Jakarta, YOI, 1998.

Al-Burey, Muhammad, *Islam Landasan Alternatif Administrasi Pembangunan*, Pen. Ahmad Nasir Budiman, Jakarta, Rajawali Press, 1996.

Clark, John, *NGO Dan Pembangunan Demokrasi*, Pen. Godril Dibyo Yuwono, Yogyakarta, PT. Tiara Wacana, 1995.

Dahl, Robert A., "Oposisi Politik di Negara Demokrasi Barat", Suatu Epilog dalam *Partisipasi dan Partai Politik*, Jakarta, YOI, 1998, Cet. III.

Dahl, Robert A., *Demokrasi dan Para Pengritiknya*, Pen. A. Rahman Zainuddin, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1992, jilid I.

Darwis Elyasa KH. (Ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta, LKiS, 1994.

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1997.

Efendi, Bahtiar, "ICMI dan Artikulasi Islam yang Melebar" dalam Zali Qadir dan Lalu M. Iqbal Songel (Ed.), *ICMI, Negara dan Demokratisasi, Catatan Kritis Kaum Muda*, Yogyakarta, LINGKARAN, 1995.

Efendi, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1998.

Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, Pen. Asep Hikmat, Bandung, Pustaka, 1988.

Faris, Muhammad Abdul Qadir Abu, *Hakikat Sistem Politik Islam*, Pen. Heri Noer Aly, Yogyakarta, PLP2M, 1987.

Fathoni, Khairul dan Muhammad Zen, *NU Paska Khittah: Prospek Ukhuwwah dengan Muhammadiyah*, Yogyakarta, Media widya Mandala, 1992.

Feilard, Andree, *NU vis a vis Negara*, Pengantar Robert W. Hefner, Yogyakarta, LKiS, 1999.

Fromm, Erich, *Masyarakat Yang Sehat*, Pen. Thomas Bambang Martianto, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Ghaffar, Afan, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Konsep Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais*, Penyunting Arief Afandi, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1997.

Haidar, M. Ali, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dan Politik*, Jakarta, PT. Gramedia Pustaka Utama, 1998, Cet. II.

Hamid, Edi Sunardi, M. Dasron Hamid dan Sjafri Sairin (Ed.), *Rekonstruksi Gerakan Muhammadiyah pada Era Multi Peradaban*, Yogyakarta, UII Press, 2000.

Haris, Syamsudin, *Demokrasi di Indonesia, Gagasan dan Pengalaman*, Jakarta, LP3ES, 1995.

Haryanto, Nicolus Teguh, *Memajukan Demokrasi Mencegah Disintegrasi*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1998.

Hasan, Husain Hamid, *Naẓriyyāt al-Maṣlaḥah al-Fiqh al-Islāmī*, Cairo, Dār an-Nahḍah, al-'Arābiyyah, 1971.

Heikal, Muḥammad Ḥusain, *al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah*, Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1983.

Hilal, Abdul Aleem, *Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal*, India, Espee Computer Services, 1995.

Hook, Sidney, "Demokrasi", dalam *The Encyclopedia Americana*, edisi International, New York. Americana Corporation, 1975.

Huntington. Samuel P., Joan M. Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1977.

Huwaydi, Fahmi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani*, Pen. Muhammad Abdul Ghaffar EM., Bandung. Mizan, 1996.

Ismail, Faisal, *Idiologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, Yogyakarta. Tiara Wacana, 1999.

Kamal, Mustafa, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam*, Yogyakarta, Persdayuan, 1988.

Kamali, Hasyim, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, Pen. Eva Y. Nukman dan Fatiyah Basri, Bandung, Mizan, 1996.

Karim, A. Gaffar, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta, LKiS, 1995.

Karim, M. Rusli, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik*, Yogyakarta, PT. Hanindita, 1985.

_____, *Islam dan Konflik Politik Era Orde Baru*, Yogyakarta, Media Widya, 1992.

_____, *Perjalanan Partai Politik di Indonesia*, Jakarta, Rajawali Press, 1983.

Khalaf, Abdul Wahab, *'Ilm Uṣhūl al-Fiqh*, Kairo, Maktabah ad-Dakwah al-Islāmiyyah, 1990.

Khan, Qamaruddin , *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Pen. Anas Mahyudin, Bandung, Pustaka, 1995 Cet. II.

_____, *Tentang Teori Politik Islam*, Pen. Taufik Adnan Amal, Bandung, Mizan, 1987.

Kuntowijoyo, (Ed.), *Intelektualisme Muhammadiyah*, Bandung, Mizan, 1989.

_____, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan 1997, Cet. II.

_____, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1989 Cet. IV.

Ma`arif, A. Syafi`i, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965*, Jakarta, Gema Insani Press, 1996.

_____, *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Islam dan Politik*, Jakarta, Pustaka Cidesindo, 2000.

_____, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta, LP3ES, 1996 Cet. III..

_____, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1997.

_____, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1995, Cet. III.

Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Keimanan Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta, Paramadina, 1992 Cet. II.

_____, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung, Mizan, 1989.

Mahfud MD., Moh, *Pergulatan Politik dan Hukum di Indoseia*, Yogyakarta, Gama Media, 1999 Cet. I.

Masdar, Umaruddin, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999 Cet. II.

Al-Maududi, Abul A`la, *Hukum Dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Pen. Asep Hikmat, Bandung, Mizan, 1995 Cet. IV.

Al-Mawardi, Imam, *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah ad-Dīniyyah*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, tt.

Mernissi, Fatimah, *Islam Dan Demokrasi*, Pen. Amiruddin Arrani, Yogyakarta, LKiS, 1994.

Mulkhan, Abdul Munir, *Pemikiran K.H. A. Dahlan dan Muhammadiyah: Dalam Persepektif Perubahan Sosial*, Jakarta, Bumi Aksara, 1990.

Musa, M. Yusuf, *Politik dan Negara dalam Islam*, Pen. M. Talib, Surabaya, al-Ikhlas, tt.

An-Na`im, Abdullah Ahmed, *Dekontruksi Syari`ah*, Pen. Muhammad Suaedi dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta, LKiS, 1994.

Nashir, Heidar, "Gagasan dan Gelombang Baru Demokrasi" dalam *Wacana Politik Hukum dan Demokrasi di Indonesia*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999.

Nasution, Harun, *Islam di Tinjau dari Bebagai Aspek*, Jakarta UI Press, 1986 Cet. VI.

_____, *Teologi Islam*, Jakarta, UI Press, 1986.

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900- 1942*, Jakarta, LP3ES, 1982.

_____, *Islam Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1984.

_____, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta, Pustaka Utama Grafiti, 1987.

Pulungan, Suyuti, *Fiqh Siyasah: Sejarah, Ajaran dan Pemikiran*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1997.

Qardawi, Yusuf, *Membumikan Syari'ah Islam*, Pen. Muzakki dan Yasir Tajdid, Surabaya, Dunia Ilmu, 1417 H.

Rahman, Fazlur, "Prinsip Syura dan Peranan Umat Dalam Islam", dalam *Masalah-masalah Teori Politik Dalam Islam*, Editor Mumtaz Ahmad, Bandung, Mizan, 1993.

_____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London, University of Chicago, 1982.

Rais, M. Amin, "Kata Pengantar" dalam M. Rusli Karim (Ed.), *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar*, Jakarta, Rajawali Press, 1986.

_____, "Muhammadiyah Menyongsong Abad 21" dalam Sukriyanto AR. Dan A. Munir Mulkhan (Penyunting), *Muhammadiyah*, Yogyakarta, SIPRES, 1990.

_____, *Cakrawala Islam antara Cita dan Fakta*, Bandung, Mizan, 1992, Cet. V.

_____, *Moralitas Politik Muhammadiyah*, Yogyakarta, Dinamika, 1995.

Rais, Muḥammad Ḍiyā' ad-Dīn, *an-Naẓriyyāt as-Siyāsah al-Islāmiyyah*, Cairo, Maktabah al-Angelo al-Miṣriyyah, 1954.

Rojak, Jeje Abdul, *Politik Kenegaraan: Pemikiran-pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, Surabaya, PT. Bina Ilmu, 1999.

Sachedina, Abdul Azis A., "Penciptaan Tatanan Sosial Yang Adil Dalam Islam", dalam *Masalah-masalah Teori Politik dalam Islam*, Pen. Ena Hadi, Bandung, Mizan, 1994, Cet. II.

Saifullah, *Gerak Politik Muhammadiyah*, Jakarta, Pustaka Utama Grafiti, 1997.

Sairin, Weinata, *Gerakan Pembaharuan Muhammadiyah*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1995.

Sitompul, Einar Martahan, *Nahdatul Ulama Kembali ke Khittah*, Bandung, Risalah, 1985.

_____, *NU dan Pancasila*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1989.

Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Tehnik*, Bandung, Tarsito, 1995.

Suseno, Franz Magnis, "Demokrasi Sebagai Proses Pembebasan" dalam *Agama dan Demokrasi*, Jakarta, P3M, 1992.

Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, edisi 5, Jakarta, UI Press, 1993.

Syafi'ie, Inu Kencana, *Ilmu Pemerintahan dan al-Qur'an*, Jakarta, Bumi Aksara, 1995.

Syah, Ismail Muhammad, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta, Bumi Aksara, 1992, Cet II.

Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣhūl al-Aḥkām*, ttp., Dār al-Fikr, 1413 H.

Taba, Abdul Azis, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Pengantar Afan Ghaffar, Jakarta, Gema Insani Press, 1996.

At-Tabarah, Afif Abd al-Fath, *Rūḥ ad-Dīn al-Islāmī*, Beirut, Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1997.

Taimiyyah, Ibn, *as-Siyāsah asy-Syaṛ'iyyah Fī Iṣlāḥī ar-Raʿ'i wa ar-Rāʿ'iyyah*, ttp., Dār al-Kitab al-'Arābī bi Miṣr, 1969.

_____, *Siyāsah Syaṛ'iyyah: Etika Politik Islam*, Pen. Rafi' Munawwar, Surabaya, Risalah Gusti, 1999.

Taj, Abdurrahman, *as-Siyāsah asy-Syaṛ'iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī*, ttp., Maṭbaʿah Dār at-Ta'līf, 1953.

Tamimi, M. Djindar, Latar Belakang Berdirinya Muhammadiyah" dalam Tim Pembina Islam Kemuhammadiyahan UMM (Ed.), *Muhammadiyah, Sejarah Pemikiran dan Amal Usaha,* Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990.

Teba, Sudirman, *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan Keagamaan*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1993.

Uhlin, Anders, *Oposisi Berserak: Arus Deras Gelombang Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia,* Bandung, Mizan, 1998, Cet. II.

Varma, SP., *Teori Politik Modern*, Jakarta, Rajawali Press,1987.

Wahid, Abdurrahman, "Kata Pengantar" dalam Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1989.

_____, "Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini", dalam Taufiq Abdullah dan Saran Siddique (Ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1989.

_____, "Pribumisasi Islam: dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (Ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan,* Jakarta, P3M, 1989.

_____, *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan Keislaman*, Pengantar A. Syafii Maarif, Yogyakarta, Aditya Media, 1993.

Wirosardjono, Soetjipto, *Dialog dengan Kekuasaan*, Bandung, Mizan, 1995.

C. Kelompok Artikel, Majalah Surat Kabar dan Lain-lain

Ahmad, Maghfur, "Agama dan Negara di Mata Gus Dur", dalam *Justisia*, Edisi 18, Th. VIII, 2000.

Arkoun, Muhammed, "Kejayaan Islam Melalui Pluralisme Pemikiran", dalam *Kompas*, 11 April 2000.

Ida, Laode, "Kembali ke Khittah 1926: Membangun Gerakan Politik Kultural NU", dalam *Prisma*, No. 5, Th. XXIV, Mei 1995.

Kuntowijoyo, "Konvergensi Sosial dan Alternatif Gerakan Kultural", dalam *Pesantren*, P3M, Vol. 3, 1986.

Ma`arif, A. Syafi`i, "Islam di Masa Demokrasi Liberal", dalam *Prisma*, Vol. V, 1988.

_____, "Muhammadiyah dan High Politics", dalam *Ulumul Qur`an*, No. 2, Vol. VI, Th. 1995.

Mas`udi, Masdar F., "NU dan Teologi al-Asy`ari", dalam *Pesantren*, P3M, No. IV, Vol. III, 1986.

Muzani, Saiful, "Mitos Politik Aliran dan Aspirasi Politik ICMI Modernis", dalam *Studia Islamika*, Vol. II, No. 1, 1995.

Nasir, Heidar, "Politik Alokatif Muhammadiyah", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 12, Th. Ke-76, Juni 1991.

Wahid, Abdurrahman, "NU dan Islam Indonesia Dewasa ini", dalam *Prisma*, No. 4, April 1984.

_____, Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", dalam *Prisma*, Edisi Ekstra 1984.

Wahyudi, Immawan, "Islam:Kemerdekaan, Keadilan dan Kemanusiaan", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 7, Th. Ke-76, April 1990.

Lampiran I

TERJEMAH

No.	Hlm.	Fn.	Terjemah
			BAB I
1.	17	30	Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan serta menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang peling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.
			BAB II
2.	32	23	Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian rizki yang Kami berikan kepada mereka.
3.	33	25	Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka. Mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.
4.	34	28	Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu ambil menjadi teman kepercayaanmu orang-orang yang di luar kalanganmu (karena) mereka tidak henti-hentimya (menimbulkan) kemadharatan bagimu. Mereka menyukai apa yang menyusahkan kamu. Telah nyata kebencian dari mulut mereka, dan apa yang disembunyikan oleh hati mereka lebih besar lagi. Sungguh telah Kami terangkan kepadamu ayat-ayat (Kami), jika kamu memahaminya.
5.	34	29	Maka bertawakkallah kepada Allah dan taatlah kepada-Ku, dan janganlah kamu menaati perintah orang-orang yang melewati batas, yang membuat kerusakan di muka bumi dan tidak mengadakan perbaikan.
6.	35	30	Hai orang-orang yang beriman, taatilah Alah dan taatilah Rasu-Nya, dan ulil amri di antara kamu.
7.	37	36	Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Allah menciptakan istrinya, dan dari keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang

			banyak.
8.	37	37	Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan serta menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang peling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.
9.	39	44	Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma`ruf dan mencegah dari yang munkar dan merekalah orang-orang yang beruntung.
10.	41	48	Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.
11.	42	51	Maka karena itu serulah (mereka kepada agama itu) dan tetaplah sebagaimana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan katakanlah: "Aku beriman kepada semua kitab yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan supaya berlaku adil di antara kamu. Allah-lah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami amal-amal kami dan bagi kamu amal-amal kamu. Tidak ada pertengkaran antara kami dan kamu, Allah mengumpulkan antara kita dan kepada-Nya-lah kita kembali.
BAB III			
12.	55	11	Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma`ruf dan mencegah dari yang munkar dan merekalah orang-orang yang beruntung
BAB V			
13.	96	6	Memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik.

Lampiran II

BIOGRAFI ULAMA

1. **K.H. A. Dahlan**

   Pendiri Muhammadiyah yang lahir di Yogyakarta pada tahun 1868 (1285 M) dengan nama kecil Muhammad Darwis. Ayahnya, K.H. Abu Bakar, adalah Khatib resmi Masjid Sultan Yogyakarta. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar tradisional dalam tata bahasa Arab, fiqh dan tafsir al-Qur'an di Yogyakarta pada tahun 1890 ia berangkat naik haji ke Makkah bersama dengan ayahnya. Tapi kemudian ia menetap di Makkah beberapa lama untuk memperluas dan memperdalam ilmu tentang Islam. Pada tahun 1908 ia naik haji untuk yang kedua kalinya, dan kemudian menetap lagi di Makkah selama dua tahun dalam rangka meneruskan kajiannya tentang ilmu-ilmu Islam. Besar kemungkinan bahwa semasa periode ini ia secara sadar telah menerima ide-ide dan cita-cita reformasi Islam. Kemudian pada tanggal 8 Zulhijjah 1330 H. (18 November 1912 M) secara resmi ia mendirikan sebuah gerakan nasional keagamaan yang disebut dengan Muhammadiyah.

2. **K.H. Hasyim Asy`ari**

   Rais Akbar NU, pemimpin tertinggi pada masa 1926-1947, pemimpin tertinggi MIAI 1937-1947, dan pimpinan Masyumi 1943-1945. Pada zaman Jepang ia diangkat sebagai Kepala Kantor Urusan Agama (*Shumubu*), untuk wilayah Jawa dan Madura. Ia pernah ditahan dalam penjara Kalisosok (Surabaya) selama enam bulan karena penolakannya kepada *Saikere* yang dianggapnya bertentangan dengan ajaran tauhid Islam. Ia meninggal dunia pada tahun 1947, dan dengan keputusan Presiden No. 294/164 ia diakui sebagai seorang Pahlawan Kemerdekaan Nasional. Ia meninggalkan sejumlah karya tulis belasan judul dalam bahasa Arab dan Jawa. Dan yang paling banyak dibaca di kalangan kaum tradisional adalah pidato pembukaan (Khutbah Iftitah) Muktamar NU di Madiun yang dikenal sebagai tafsir Qanun Asasi (Anggaran Dasar NU).

3. **K.H. Abdul Wahab Chasbullah**

   Dilahirkan pada tahun 1888 M (1302 H) di Tambakberas Jombang-Jawa Timur. Putra dari K. Chasbullah pimpinan pesantren Tambkberas, dan sampai dengan usia 13 tahun Abdul Wahab memperoleh pendidikan dasar keislaman dari ayahnya sendiri. Kemudian selanjutnya ia belajar ilmu agama Islam di Mojosari-Nganjuk, Bangkalan, Tebuirenga dan kemudian pergi ke Makkah sampai pada tahun 1917 M. Ia mendirikan Sarikat Islam cabang Makkah tahun 1914 M, lalu Study Club Taswirul Afkar bersama dengan K.H. Mas Mansur di Surabaya pada tahun 1922 M. Kemudian pada tahun 1924 ia mendirikan Madrasah Nahdatul Ulama di Surabaya. Ia adalah salah seorang ulama terkemuka dari Jombang yang mendirikan Nahdatul Ulama bersama dengan K.H. Hasyim Asy`ari pada

Lampiran II

BIOGRAFI ULAMA

1. **K.H. A. Dahlan**

   Pendiri Muhammadiyah yang lahir di Yogyakarta pada tahun 1868 (1285 M) dengan nama kecil Muhammad Darwis. Ayahnya, K.H. Abu Bakar, adalah Khatib resmi Masjid Sultan Yogyakarta. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar tradisional dalam tata bahasa Arab, fiqh dan tafsir al-Qur'an di Yogyakarta pada tahun 1890 ia berangkat naik haji ke Makkah bersama dengan ayahnya. Tapi kemudian ia menetap di Makkah beberapa lama untuk memperluas dan memperdalam ilmu tentang Islam. Pada tahun 1908 ia naik haji untuk yang kedua kalinya, dan kemudian menetap lagi di Makkah selama dua tahun dalam rangka meneruskan kajiannya tentang ilmu-ilmu Islam. Besar kemungkinan bahwa semasa periode ini ia secara sadar telah menerima ide-ide dan cita-cita reformasi Islam. Kemudian pada tanggal 8 Zulhijjah 1330 H. (18 November 1912 M) secara resmi ia mendirikan sebuah gerakan nasional keagamaan yang disebut dengan Muhammadiyah.

2. **K.H. Hasyim Asy`ari**

   Rais Akbar NU, pemimpin tertinggi pada masa 1926-1947, pemimpin tertinggi MIAI 1937-1947, dan pimpinan Masyumi 1943-1945. Pada zaman Jepang ia diangkat sebagai Kepala Kantor Urusan Agama (*Shumubu*), untuk wilayah Jawa dan Madura. Ia pernah ditahan dalam penjara Kalisosok (Surabaya) selama enam bulan karena penolakannya kepada *Saikere* yang dianggapnya bertentangan dengan ajaran tauhid Islam. Ia meninggal dunia pada tahun 1947, dan dengan keputusan Presiden No. 294/164 ia diakui sebagai seorang Pahlawan Kemerdekaan Nasional. Ia meninggalkan sejumlah karya tulis belasan judul dalam bahasa Arab dan Jawa. Dan yang paling banyak dibaca di kalangan kaum tradisional adalah pidato pembukaan (Khutbah Iftitah) Muktamar NU di Madiun yang dikenal sebagai tafsir Qanun Asasi (Anggaran Dasar NU).

3. **K.H. Abdul Wahab Chasbullah**

   Dilahirkan pada tahun 1888 M (1302 H) di Tambakberas Jombang-Jawa Timur. Putra dari K. Chasbullah pimpinan pesantren Tambkberas, dan sampai dengan usia 13 tahun Abdul Wahab memperoleh pendidikan dasar keislaman dari ayahnya sendiri. Kemudian selanjutnya ia belajar ilmu agama Islam di Mojosari-Nganjuk, Bangkalan, Tebuirenga dan kemudian pergi ke Makkah sampai pada tahun 1917 M. Ia mendirikan Sarikat Islam cabang Makkah tahun 1914 M, lalu Study Club Taswirul Afkar bersama dengan K.H. Mas Mansur di Surabaya pada tahun 1922 M. Kemudian pada tahun 1924 ia mendirikan Madrasah Nahdatul Ulama di Surabaya. Ia adalah salah seorang ulama terkemuka dari Jombang yang mendirikan Nahdatul Ulama bersama dengan K.H. Hasyim Asy`ari pada

tahun 1926 M. Ia pernah menjadi anggota BPKNIP, anggota DPR dan konstituante tahun 1945-1959, dan ia meninggal dunia pada tahun 1972 M.

4. **Dr. M. Amin Rais**

M. Amin Rais dilahirkan di Solo, 26 April 1944. Sebagaimana kaum terpelajar urban pada umumnya, apalagi yang berasal dari kalangan "santri priyayi", Amin Rais menempuh jalur pendidikan formalnya, dari tingkat dasar sampai menengah, ditempuh di sekolah-sekolah Muhammadiyah. Kemudian ia meneruskan pendidikan di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan memperoleh gelar sarjana muda pada tahun 1967. Setahun kemudian, ia memperoleh gelar sarjana penuh pada Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Gajah Mada. Tahun 1974 menyelesaikan program S2 pada University of Notre Dame, Amerika Serikat. Gelar Doktornya diperoleh dari University of Chicago pada tahun 1981. Karya-karya dalam bentuk buku yang dipublikasikan diantaranya yaitu: *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Mizan 1987), *Politik dan Pemerintahan di Timur Tengah* (PAU UGM), *Moralitas Politik Muhammadiyah* (Penerbit Pena, 1995), *Demi Kepentingan Bangsa* (Pustaka Pelajar, 1996) dan masih banyak yang lain.

5. **K.H. Abdurrahman Wahid**

Lahir 4 Agustus 1940 di Jombang, Jawa Timur, dengan nama Abdurrahman ad-Dakhil. Ia tumbuh dan berkembang di tengah keluarga santri Sunni. Kakeknya, K.H. Hasyim Asy`ari, adalah pendiri NU. Ayahnya, KH. A. Wahid Hasyim, adalah Menteri Agama RI pertama dan aktif dalam Panitia Sembilan yang merumuskan Piagam Jakarta. Meskipun berasal dari keluarga santri, sebagian jenjang formalnya ditempuh di sekolah-sekolah "sekuler". Ia lulus Sekolah Rakyat di Jakarta tahun 1953. Tahun 1953-1957, ia belajar di sekolah SMEP Yogyakarta. Dari tahun 1957-1959 ia belajar di Pesantren Tegalrejo Magelang dan pindah ke Pesantren Mu`allimat Bahrul Ulum Jombang sampai 1963. Kemudian pindah ke Pesantren Krapyak Yogyakarta. Pada tahun 1964, ia berangkat ke Kairo untuk belajar di Universitas al-Azhar, dan dari Mesir pindah ke Universitas Bagdad mengambil Fakultas Sastra. Beberapa karyanya yang sudah dibukakan antara lain dalam, *Bunga Rampai Pesantren* (Dharma Bakti, 1979), *Muslim di Tengah Pergumulan* (Leppenas, 1981), *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (LKiS 1998), dan *Tabayyun Gus Dur* (LKiS, 1998). Ia menjadi Ketua Umum PB NU selama tiga periode, yaitu mulai tahun 1984-1999.

CURRICULUM VITAE

Nama	: Maftukhin
TTL	: Pati, 02 Oktober 1978
Alamat Asal	: Klecoregonang RT: 02/III Winong Pati Jawa Tengah 59181
Alamat Yogyakarta	: Jl. Timoho Gg. Sawit No. 16 Sapen Yogyakarta

Orang tua/Wali:

Ayah	: Kunhari
Ibu	: Muti`ah
Agama	: Islam
Alamat	: Klecoregonang RT: 02/III Winong Pati Jawa Tengah 59181

Pendidikan :

1. MI Raudlatus Syubban Tawangrejo lulus Tahun 1989
2. MTs.N Winong lulus Tahun 1992
3. MAN Rembang lulus Tahun 1995
4. IAIN Sunan Kalijaga masuk 1995 Fakultas Syari`ah Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH).