

Satu Islam Beda Pemahaman Satu Iman Beda Jalan: Nurcholish Madjid dan Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia

Yudhi Andoni

Affiliation: Universitas Andalas

Email: yudhiandoni@hum.unand.ac.id

Shiney Qurrata'ayuni Vidhiputri

Affiliation: MTSN 3 Lubuk Minturun, Padang

Email: shineyqurrataayunividhiputri@gmail.com

Received: November 2025; Accepted: November 2025

Abstrak

Artikel ini menelusuri dinamika gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia dengan fokus pada pemikiran Nurcholish Madjid. Penelitian ini berargumen bahwa pemikiran Madjid merepresentasikan sebuah pergeseran signifikan dari paradigma revivalisme dan modernisme Islam menuju neo-modernisme, yang menekankan desakralisasi wilayah-wilayah duniawi dan artikulasi nilai-nilai Islam sebagai etika sosial-kultural dalam kehidupan bernegara. Melalui metode penelitian historis dengan pendekatan analisis pemikiran (history of ideas), artikel ini menganalisis pidato kontroversial Madjid pada 1970, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat," sebagai momen kunci yang menandai periodisasi baru. Temuan penelitian menunjukkan bahwa konteks sosio-politik transisi Orde Lama ke Orde Baru menjadi katalis bagi lahirnya gagasan "sekularisasi" dan "Islam Yes, Partai Islam No" Madjid. Gagasan ini bertujuan melepaskan beban ideologis dari umat Islam dan mereposisi peran Islam dari perjuangan merebut kekuasaan negara (politik) menjadi kekuatan moral dan kultural (budaya) dalam masyarakat Indonesia yang plural. Artikel ini menyimpulkan bahwa meskipun pemikiran Madjid menuai polemik, ia berhasil membuka ruang diskursus baru tentang hubungan Islam dan negara. Keberlanjutan wacananya terlihat pada kemunculan Jaringan Islam Liberal (JIL) sebagai bentuk liberalisasi dari neo-modernisme, yang sekaligus menegaskan bahwa dialektika "satu Islam, beda pemahaman" terus menjadi karakter utama dalam sejarah pemikiran Islam Indonesia.

Kata Kunci: Pembaruan Pemikiran Islam, Nurcholish Madjid, Neo-Modernisme, Sekularisasi, Islam Kultural, Jaringan Islam Liberal (JIL).

Abstract

This article examines the dynamics of the Islamic renewal movement in Indonesia, with a focus on the thought of Nurcholish Madjid. The research argues that Madjid's thought represents a significant shift from the paradigms of Islamic revivalism and modernism towards neo-modernism, which emphasizes the desacralization of worldly domains and the articulation of Islamic values as a socio-cultural ethic in national life. Using historical research methods with an intellectual history approach,

this article analyzes Madjid's controversial 1970 speech, "The Necessity of Renewing Islamic Thought and the Problem of Umma Integration," as a key moment marking a new periodization. The findings indicate that the socio-political context of the transition from the Old Order to the New Order regime catalyzed the birth of Madjid's ideas on "secularization" and "Islam Yes, Partisan Islam No." These ideas aimed to relieve the Muslim community of ideological burdens and reposition Islam's role from striving for state power (politics) to becoming a moral and cultural force in pluralistic Indonesian society. The article concludes that although Madjid's thought sparked polemics, it successfully opened a new discursive space regarding the relationship between Islam and the state. The continuity of his discourse is evident in the emergence of the Liberal Islam Network (Jaringan Islam Liberal/JIL) as a form of liberalization of neo-modernism, which also confirms that the dialectic of "one Islam, different understandings" remains a central characteristic of the history of Islamic thought in Indonesia.

Keywords: *Islamic Thought Renewal, Nurcholish Madjid, Neo-Modernism, Secularization, Cultural Islam, Liberal Islam Network (JIL).*

Pendahuluan

Perkembangan kesadaran keagamaan umat Islam di Indonesia tak bisa dilepaskan dari munculnya gerakan pembaruan pemikiran sejak abad ke-19 lalu. Istilah gerakan yang disebut "pembaruan" ini memberi arah dan perspektif keagamaan yang relatif berbeda dari pusat-pusat peradaban Islam di Timur Tengah. Salah satu ciri utamanya adalah kuatnya pembauran antara nilai-nilai keislaman dengan tradisi lokal. Pembauran itu terjadi akibat proses dialog antara nilai-nilai keislaman dengan kebutuhan modernitas dan aktualisasi zaman umat lewat cara damai (*penetration pacifigure*) dan

mengedepankan konsesi-konsesi budaya masyarakat setempat.¹

Dalam periodisasi gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, ketidakselarasan antara patokan agama yang suci dengan kebiasaan adat yang menyimpang dari syaria Islam, desakan kolonialisme, dan dominannya kekuasaan negara menjadi faktor-faktor penentu secara struktural. Secara kultural, periodisasi sejarah kesadaran keagamaan umat Islam Indonesia sebagaimana disebutkan Kuntowijoyo (1999) terbagi menjadi tiga tingkat, mitos, ideologi dan ilmu.²

¹ Lebih jelas lihat Clifford Gertz dalam *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1977).

² Pertama, perkembangan kesadaran keagamaan umat (itu) tidak merupakan evolusi yang lurus, artinya yang kemudian tidak menggantikan yang lebih dulu, tetapi

tumpang-tindih (*overlapping*). Kedua, tahapan terakhir masih di tangan pribadi dan minoritas kreatif, sebagaimana dahulu gerakan modernis menjadi minoritas di tengah-tengah umat tradisional. Ketiga, perkembangan kesadaran keagamaan umat ditentukan oleh mobilitas sosial, tidak oleh kekuasaan politik. Keempat,

Bagaimanapun, sebuah perubahan sosial tidak bisa dilepaskan dari adanya kekuatan sejarah seperti adanya mobilitas sosial (*social mobility*) saja, tapi juga adanya minoritas kreatif (*creative minority*) dan pribadi kreatif (*creative personality*) sebagai inisiatornya. Dalam makalah ini lebih ditujukan kepada pribadi kreatif itu yakni kepada cendekiawan Muslim yang berusaha mempersempit kesenjangan antara “ideal Islam” dengan Islam historis; atau antara Islam dalam teori dan Islam dalam praktek.³ Namun, secara keseluruhan gerakan pemikiran itu bermula dari renungan dan pemahaman akan pentingnya kekuatan psikologis (*psychological striking force*) guna mendobrak kemandegan cara pandang umat terhadap masalah aktual yang dihadapinya.

Sebagai seorang cendekiawan Muslim Indonesia ternama, pemikiran Nurcholish Madjid telah mempengaruhi sebagian besar pemahaman keislaman masyarakat urban Indonesia. Masyarakat Indonesia lebih mengenalnya berkat pidato dalam

pertemuan silaturahmi pemuda Islam yang tergabung dalam organisasi seperti, HMI, GPI, PII dan Persami. “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”, merupakan pidato penting sekaligus tonggak perubahan pemikiran keislamannya dalam pertemuan tersebut. Ada dua momen sejarah penting sehubungan pidatonya tanggal 3 Januari 1970 itu. *Pertama*, berakhirnya periodisasi sejarah gerakan pembaruan pemikiran Islam modernisme dan munculnya periodisasi neo-modernisme. *Kedua*, mulai berkuasanya pemerintahan Orde Baru yang secara terang tak mau mengakomodir kepentingan politik Islam. Dalam dua konteks itu, Nurcholish Madjid menyampaikan dalam pidato 3 Januari tersebut ungkapan; Islam, Yes, Partai Islam, No, serta menganjurkan sekularisasi pemahaman keislaman masyarakat Muslim Indonesia.⁴

Pertanyaan utama dari makalah ini adalah bagaimana meletakkan pemikiran keislaman Nurcholish Madjid dalam

politik sama sekali tidak berperan. Lihat Kuntowidjojo, “Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu”, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada (Yogyakarta: UGM, 2001).

³ Amien Rais, “Kata Pengantar”, dalam John J. Donohue dan John L. Esposito,

Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hlm. xiii.

⁴ Selain itu, tesis ketiga dari pemikiran Nurcholish Madjid adalah penolakan terhadap konsep Negara Islam. Tiga tesis dasar dari pemikirannya tersebut mengalami dinamika selama 34 tahun kiprahnya sebagai tokoh utama gerakan pembaruan pemikiran Islam kontemporer.

dinamika (rekonstruksi) sejarah pemikiran umat Islam di Indonesia sehubungan dengan persoalan empirik menyangkut negara—termasuk didalamnya masalah dasar negara, pluralisme masyarakat, dan cita-cita keadilan sosial. Batasan akhir dari penulisan ini—tahun 2004—diambil karena menjadi antiklimaks pemikiran Nurcholish Madjid dari seorang pemikir-idealis ke praktisi politik lewat pencalonan dirinya sebagai presiden dalam Konvensi Partai Golkar, sekaligus munculnya pola gerakan pemikiran Islam baru yang dinaungi anak-anak muda NU dalam Jaringan Islam Liberal (JIL).⁵

II. DARI REVIVALISME KE NEO-MODERNISME

⁵ Salah satu penggerak utama dari JIL adalah Ulil Absar Abdalla. Ketokohnya dalam JIL seakan memudahkan pamor lembaga ini sendiri, bahkan bicara tentang Ulil maka akan menyangkut JIL dan begitu juga sebaliknya.

⁶ Pada masa-masa awal masyarakat Muslim pasca wafatnya Nabi dan utama sekali pasca Umar, Islam sudah mengalami fitnah-fitnah; al fitnatul kubra. Ada tiga fitnah besar yang mempengaruhi jalan pikiran dan perkembangan pemahaman Islam; pembunuhan Usman; peperangan Ali dengan Muawiyah; pembersihan Bani Umayyah oleh kekhalifahan Abbasiyah. Lihat Nurcholish Madjid, “Menegakan Fahaman Ahlus-Sunnah Wa-Jamaah ‘Baru’ dalam Haidar Bagir (ed.), Satu Islam: Sebuah Dilema (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 14. Dari ketiga peristiwa tragis tersebut, munculah

Islam dan kaum Muslim di Indonesia merupakan salah satu kekuatan sosial dan sejarah penting. Nilai-nilai Islam dan kaum Muslim tak saja mewujud dalam kenyataan struktural—pengejawantahan dirinya dalam realitas sosial dan sejarah—tetapi juga secara kultural—sebagaimana ia dipahami dan diyakini oleh pemeluknya.

Dinamika pemahaman dan penghayatan keislaman pasca keruntuhan kekhalifahan universal (632-661)—yang disebut juga khulafaur rasyidin—telah memunculkan serangkaian tragedi fitnah dalam masyarakat Muslim awal dan telah mengaburkan definisi dari Islam, tradisi Islam dan ortodoksi murni yang menyebar di berbagai wilayah luar Hijaz hingga ke Nusantara.⁶

berbagai golongan yang memiliki pandangan dan logika keislaman yang satu sama lain berbeda, dan bahkan saling bertentangan, yakni Umawi, Kaum Syiah, Khawarij, Mu'tazilah, Sunni dan sebagainya. Tak jarang di antara satu dengan lain secara ekstrim menganggap orang di luar kelompoknya sebagai kafir serta wajib untuk diperangi sebagaimana yang dipahami kelompok Khawarij. Selain itu varian-varian penghayatan dan ritual ibadah pun terjadi di antara mereka sehingga satu merasa lebih taqwa dari yang lain dan akan mendapat surga sementara yang diluarnya mendapat neraka. Akibatnya, sampai hari ini pun rumusan tentang siapa Muslim dan siapa kafir telah merangsang kaum Muslim memikirkan kembali apa itu Islam. Siapa yang harus dianggap sebagai Muslim dan apa indikator dari sebutan itu? Sebagai

Akibatnya, definisi “Islam” beserta manifestasi sosialnya pun menjadi bias dan pada akhirnya merembes merasuki penelitian-penelitian sejarah keislaman yang datang lebih belakangan terhadap masyarakat Muslim Nusantara di awal-awal abad ke-19 dan 20.⁷

Tarik-menarik penulisan sejarah tentang Islam yang sangat kuat diwarnai oleh dikotomi orientalistik dan non-orientalistik. Orientalisme menurut Edward Said, bukanlah sebuah konvensi akademis, tetapi sebuah ideologi hegemonik yang berada di belakang usaha akademis.⁸ Baik yang pro, ataupun kontra dalam mengikuti term Said, keduanya tetap bias terhadap kepentingan ideologinya masing-masing, sehingga makin menyulitkan sejauh mana yang mereka tulis bukan sebuah pemalsuan sejarah atau sejarah membenaran diri. Meskipun demikian, tak bisa dipungkiri jika Islam di awalnya mendapatkan kubu-kubu terkuatnya di kota-kota pelabuhan, seperti Samudra Pasai, Malaka, Demak dan sebagainya. Situasi ini menjadikan Islam

sebagai bagian dari fenomena istana dari sebuah kerajaan yang kemudian muncul secara beriringan. Istana menjadi pusat pengembangan intelektual Islam atas perlindungan resmi penguasa. Selain itu, kedudukan kota pelabuhan sebagai pusat ekonomi memungkinkan terselenggaranya kegiatan-kegiatan dan sarana pendidikan yang memungkinkan terjadinya syiar Islam ke tempat-tempat lain.⁹

Sebagai fenomena istana juga, muncul tokoh-tokoh ulama intelektual terkenal semacam Hamzah Fansuri, Syamsudin Pasai (W. 1040/1630), Nuruddin Al Raniri (W.1068/1658), dan Abdurauaf al-Singkili (1024-1105 H). Tokoh-tokoh ini mempunyai jaringan keilmuan yang luas, baik di dalam maupun luar negeri, sehingga menunjang pengembangan Islam dan gagasan-gagasan mereka sendiri.¹⁰

Namun yang paling menarik adalah gerakan pembaruan pemikiran Islam yang menjadi salah penyebaran dan konversi

dampak dari pertentangan esensial itu, penyebaran Islam yang terjadi kemudian di luar tanah Hijaz tak pelak sangat kuat dipengaruhi oleh pertentangan tersebut, termasuk ketika Islam datang ke Nusantara.

⁷ Hal ini terutama kajian-kajian yang dilakukan oleh sejarawan kolonial dan para peneliti orientalis yang masih dihantui oleh sejarah Perang Salib dan penghancuran Granada di abad ke-15.

⁸ Taufik Abdullah, “Pengantar”, dalam Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara* (Bandung: Rosda Karya, 2000), hlm. vii.

⁹ Ibid., hlm. 33.

¹⁰ Untuk lebih mendalami kiprah dan jaringan keilmuan mereka lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994).

agama secara sosio-politik, tidak terjadi di perkotaan—terutama untuk kasus revivalisme dan modernisme.¹¹ Barulah gerakan neo-modernisme dan neo-modernisme liberal yang lebih mencirikan sifat urbannya. Dan ini menunjukkan gerakan pembaruan pemikiran sebagai sesuatu yang unik dan “menyempal” di tengah umat, yang menunjukkan kekuatan transhistoris Islam—yang memiliki daya tarik emosional dan spiritual—sebagai gerakan sosial.

Secara umum gerakan

pembaruan Islam menurut Fazlur Rahman¹² terdiri empat fase atau tahap, Pertama, revivalisme pramodernisme,¹³ muncul abad ke-18 dan ke-19 di Arabia, India, dan Afrika. Kedua, modernisme klasik, muncul pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh gagasan dan metodologi, serta pemikiran Barat.¹⁴ Ketiga, neorevivalisme atau revivalisme pascamodernisme,¹⁵ muncul awal abad ke-20. Keempat, neo-modernisme yang muncul pada akhir abad ke-20.¹⁶

¹¹ Dua bentuk gerakan ini justru muncul di daerah rural, seperti Padangpanjang dan daerah Kamang dekat Bukittinggi yang merupakan wilayah Sumatera Barat kini. Salah satu karya penting yang mengulas tentang gerakan revivalisme ini lihat H.A. Steijn Parve, “Kaum Padari (Padri) di Padang Darat Pulau Sumatera”, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah Lokal di Indonesia* (Yogyakarta: UGM Press, 1996), hlm. 147-176.

¹² Fazlur Rahman (1919-1988) adalah filosof asal Pakistan. Selain itu Rahman dikenal sebagai pendidik dan pembaru Islam terkemuka. Master dalam bidang bahasa Arab dari Universitas Punjab, Lahore, pada tahun 1942. Sementara gelar doktor dalam bidang filsafat Islam dari Universitas Oxford pada 1949. Terakhir Rahman tercatat sebagai profesor di Universitas Chicago sampai wafatnya tahun 1988. John L. Esposito *Ensiklopedi Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2001), jilid V, hlm. 78.

¹³ Revivalisme adalah paham yang dianut oleh kelompok Islam yang menekankan pada ajaran “kembali ke Islam” secara literal atau teks. Artinya kelompok ini lebih menekankan pemahaman ajaran Islam itu sebagaimana yang tertulis.

¹⁴ Modernisme klasik adalah suatu paham yang menganjurkan penafsiran ulang atas Islam secara fleksibel dan berkelanjutan, sehingga kaum Muslim dapat mengembangkan institusi pendidikan, hukum dan politik yang sesuai dengan kondisi kekinian. Asumsi dasar modernisme ini adalah “Dunia Islam” telah mengalami kemunduran bila dibanding Barat. John L Esposito, *Ensiklopedi Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2001), jilid IV, hlm. 75.

¹⁵ Revivalisme pascamodernisme merupakan paham pembaruan pemikiran Islam yang mencoba mensejajarkan ajaran Islam dengan pemikiran Barat. Islam dianggap bersifat total dalam mengatur cara hidup pribadi maupun masyarakat dalam bidang ekonomi, sosial, politik dan ideologi. Lihat Awad Bahasoan, “Gerakan Pembaharuan Islam”, *Prisma Ekstra*, 1984, hlm. 110-111.

¹⁶ Lihat Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 3- 4. Sementara Harun Nasution membagi sejarah Islam ke dalam tiga periode besar: Pertama Periode Klasik (650-1250) yang merupakan zaman kemajuan, tapi dipenghujungnya terjadi disintegrasi umat Islam. Kedua, Periode

Di Indonesia, gerakan pembaruan revivalisme merujuk pada gerakan Paderi di Sumatera Barat (1803-1837).¹⁷ Menurut Schrieke, di samping sebagai gerakan pemurnian agama, ia juga merupakan gerakan menentang lembaga-lembaga sosial yang dilindungi oleh adat—bersifat aristokratik dan feodalistik.¹⁸ Namun ketika Perang Paderi berakhir tahun 1837, gerakan revivalisme yang diperjuangkan itu gagal secara substansial mengubah struktur sosial, kultural dan politik Minangkabau. Akan tetapi tak bisa juga dihilangkan bahwa ia berhasil menguatkan dan memperbesar pengaruh ulama atau agama dalam sistem kemasyarakatan Minangkabau dengan, salah satu contoh utama, perumusan baru (apokrisme) adat bahwa, adat bersendi syara' (agama), syara' bersendi kitabullah (Al Quran) dimana sebelumnya adat bersendi agama, agama bersendi adat.¹⁹

Seiring kekalahan kaum revivalis di tangan penjajahan Belanda, Islam menunjukkan kembali kekuatan transhistorisnya dengan munculnya gerakan modernisme di awal abad ke-20. Surau Jembatan Besi dan Adabiah School di Sumatera Barat, dan Muhammadiyah di Yogyakarta merupakan bentuk dari gerakan modernisme Islam yang menekankan lembaga pendidikan Islam yang telah dimodernisasi sebagai basis gerakan.²⁰ Isu penting gerakan ini berupa, Pertama, membersihkan praktik dan pemikiran agama dari unsur asing (bid'ah). Kedua, memulihkan wibawa dan kebesaran kaum Muslim melalui peremajaan pemikiran dan praktik Islam (ibadah), serta menganjurkan untuk mengikuti perkembangan dan kemajuan di Eropah. Ketiga, menolak taklid atau peniruan buta pada interpretasi teks kuno yang telah disusun para ulama

Pertengahan (1250-1800) sebagai periode kemunduran dan stagnasi. Ketiga, Periode Modern (1800-sekitarnya) sebagai masa kebangkitan kembali umat Islam. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 12-14.

¹⁷ Awal dari tahun ini berpatokan pada tahun pulangnya tiga haji: Miskin, Piobang dan Sumanik tahun 1803 yang memberi warna radikalisme terhadap jalannya gerakan pemurnian Islam, serta diakhiri ketika perang Paderi tak saja terhadap adat, tapi juga Belanda yang berakhir pada tahun 1837.

¹⁸ BJO Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, diterjemahkan oleh Soegarda Perbakawatje (Jakarta: Bharatara, 1973), hlm. 13-14.

¹⁹ Lebih jauh lihat Ayumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), hlm. 6.

²⁰ Ada dua karya penting yang bisa dirujuk guna menelaah gerakan modernisme ini di Sumatera Barat; Taufik Abdullah, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*, (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971) dan Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1996).

terdahulu, dan menekankan ijtihad. Keempat, pembaruan di bidang pendidikan dengan mendirikan sekolah-sekolah Islam yang tidak hanya mengajarkan ilmu agama, tapi juga ilmu pengetahuan modern. Gerakan pembaruan masa ini dipelopori diantaranya, H. Rasul (Abdul Karim Amrullah),²¹ H. Abdullah Ahmad,²² Zainudin Labai,²³ dan KH. Ahmad Dahlan.²⁴ Ada dua unsur utama yang mendukung keberhasilan gerakan ini di Indonesia; pertama, memadukan unsur modern dalam sistem pendidikan Islam, kedua, jaringan intelektual antara satu tokoh dengan lainnya lewat hubungan personal atau kelembagaan.

Pada hakekatnya, sulit memberi batas kapan gerakan ini

berakhir. Namun seiring kemunculan gerakan neo-modernisme tahun 1970, bisa dikatakan, modernisme Islam telah menjadi “usang” dan kehilangan relevansi sosialnya, apalagi sekolah-sekolah yang dulu didirikan kini “dikalahkan” oleh sekolah-sekolah negeri dan sekolah “swasta unggulan” yang tak kalah religiusnya. Dan batasan waktu dari neo-modernisme pun diambil dari “momen 3 Januari 1970” sebagai corong atau sinyal kemunculan gerakan pembaruan pemikiran Islam ini.

Lebih jauh, gerakan pembaruan neo-modernisme ini merupakan anak kandung dari modernisme yang begitu kuat di abad ke-20 lalu. Situasi geopolitik yang terjadi pada itu, yakni

²¹ Haji Abdul Karim Amrullah yang dikenal juga dengan nama H. Rasul dilahirkan di Maninjau tahun 1879. Setelah beberapa tahun belajar di Mekkah ia mulai mengajar, tapi tidak terikat pada satu wilayah saja. Ia mengajar di daerah seperti Padangpanjang, Matur dan Padang. Suraunya di Padangpanjang tumbuh menjadi perguruan Sumatera Thawalib yang terkenal itu. Ibid., hlm. 44-46.

²² H. Abdullah Ahmad lahir di Padangpanjang tahun 1878. Ia pergi ke Makkah tahun 1895 dan kembali tahun 1899. Kira-kira tahun 1906 ia pergi ke Padang menjadi guru, kemudian ia mendirikan Jamaah Adabiah yang menjadi cikal bakal sekolah Adabiah Padang. Selain itu ia adalah pendiri Majalah Al Munir yang terbit dua minggu sekali dari tahun 1911-1916. Ibid., hlm. 46-47.

²³ Zainudin Labai al Junusi lahir di Bukitsurungan Padangpanjang tahun

1890. Ia banyak menulis artikel dalam majalah Al Munir pimpinan H. Abdullah Ahmad di Padang. Ketika Al Munir berhenti terbit, ia meneruskannya dengan nama yang sama di Padangpanjang. Tahun 1815 ia mendirikan sekolah guru Diniyah. Ia wafat tahun 1924. Ibid., hlm. 48-49.

²⁴ KH. Ahmad Dahlan lahir di Yogyakarta tahun 1864 dengan nama Mohamad Darwis. Ia pergi ke Makkah tahun 1890 dan belajar di sana selama satu tahun. 1903 ia kembali lagi ke Makkah dan menetap di sana selama dua tahun lamanya. Tahun 1912 dengan tujuan “menyebarkan ajaran Kanjeng Nabi Muhamad saw kepada penduduk Bumiputra dan memajukan hal agama Islam pada anggotanya”, ia mendirikan Perkumpulan Muhammadiyah yang bergerak di bidang pendidikan. Ibid., hlm. 84-86.

peralihan dari masa Orde Lama ke Orde Baru; peralihan antara kebebasan ekspresi politik yang relatif bebas ke pengetatan ideologis masyarakat dengan penguatan negara oleh tirani militer, meski atas nama demokrasi dan kebaikan masyarakat, baik diminta atau tidak (greedy state)

Ada tiga ciri utama dari gerakan neo-modernisme Islam ini di Indonesia. Pertama, hubungan agama dan negara atas landasan etis, dimana agama menjadi rasi nilai dalam kehidupan bernegara. Kedua, rumusan cita-cita Islam disandarkan kepada pengejawantahan nilai Islam sebagai kekuatan kultural. Ketiga, aspek etis Islam yang dipakai adalah perpaduan pemahaman antara pemikiran Islam klasik dan modern yang membentuk pemahaman baru dalam menerima pluralisme masyarakat lewat penciptaan masyarakat Islami melalui sarana pendidikan.

Greg Barton dalam *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (1999) menyebut, neo-modernisme Islam sebagai gerakan intelektual yang khas tak bisa dilepaskan dari; pertama, pembentukan metodologi yang universal dan permanen terhadap tafsir Al Qur'an yang bersifat rasional dan peka terhadap konteks historis dan

budaya. Artinya bagaimana merumuskan doktrin Islam yang sesuai dengan kebutuhan aktual masyarakat Muslim. Kedua, meski kelahirannya di Indonesia bukan sebagai oportunistik politik—berusaha mensejajarkan diri dengan cita pembangunan Orde Baru—,namun ia memiliki konsekuensi-konsekuensi politik.²⁵

Dilihat dari sudut pandang khusus ini, dapat disimpulkan bahwa gagasan *baladun thayyibat-un wa rabbun ghafur* dan *al amr-u bil ma'ruf-Iw'al-nahy-u'an-I al-munkar* dalam Islam politik di Indonesia dewasa ini tidak lagi diartikulasikan dalam konteks subjektifisme ideologi dan simbolis (yakni negara Islam dan ideologi Islam). Sebaliknya, gagasan-gagasan itu diterjemahkan dan diuraikan ke dalam beberapa agenda yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat Indonesia secara keseluruhan, meliputi isu-isu-isu yang lebih luas seperti, demokratisme, toleransi agama dan politik, egaliterisme sosial-ekonomi dan emansipasi politik".²⁶

Maka dari itu seiring kebutuhan Orde Baru akan bentuk-bentuk pemikiran politik Islam yang non-partai, generasi muda Muslim yang ketika itu diwakili kelompok-kelompok progresif dari HMI dan lingkungan

²⁵ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, 1999), hlm. 15.

²⁶ Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 212-214.

Limited Group pimpinan Mukti Ali berusaha menggagas satu kompromi intelektual lewat penghadapan Islam sebagai kekuatan kultural (baca: Islam Kultural).²⁷ Islam kultural ialah Islam yang mewujudkan dirinya secara substantif dalam lembaga-lembaga kebudayaan dan peradaban Islam lainnya; pendeknya, Islam minus politik.²⁸ Untuk itu dapat diterangkan bahwa di tengah lingkungan inilah gerakan pembaruan pemikiran Nurcholish Madjid lahir dan mendapatkan tempat di masyarakat Indonesia. Namun, betapa pun gerakan pembaruan yang lahir itu adalah gerakan kultural, ia telah menjadi counter political discourse bagi pemikiran arus utama (mainstream) yang tertanam kuat di benak para politisi dan aktivis Islam tentang hubungan antara Islam, partai politik, dan negara.²⁹ Situasi inilah yang kemudian berkembang dalam umat Islam di Indonesia, sehingga menjadi polemik dan bersifat massif dalam kurun 35 tahun belakangan di Indonesia.

III. UMAT ISLAM DAN GERAKAN PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID

²⁷ Lebih jauh baca Djohan Effendi dan Ismed Natsir (Penyunting), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981).

²⁸ Azyumardi Azra, "Islam di Tengah Arus Transisi. Menuju Demokrasi", dalam Abdul Mu'nim (ed.), *Islam Di Tengah*

Nurcholish Madjid lahir di Jombang, Jawa Timur 17 Maret 1939. Ia merupakan anak tertua pasangan K.H. Abdul Madjid dan Fathonah. Keluarga ini memiliki hubungan erat dengan pemimpin NU, K.H Hasyim Asy'ari.

Nurcholish Madjid sejak umur tahun 6 tahun telah belajar agama dengan sang ayah di Madrasah Al Walthaniyah milik mereka dan Sekolah Rakyat di kampungnya. Setamat SR tahun 1952, untuk sementara ia belajar ke Pesantren Darul Ulum di Rojoso yang berhaluan tradisional. Namun perkembangan politik tahun 1952 dengan keluarnya NU dari Masyumi berdampak pada pergaulannya di Darul Ulum. K.H. Abdul Madjid yang teguh menjalankan wasiat K.H Hasyim Asy'ari bahwa Masyumi satu-satunya partai umat Islam, berada dalam dilema politik—apakah tetap di Masyumi atau menyebrang ke NU yang dihuni sebagian besar para ulama tradisional yang juga para sahabatnya. Tapi, akhirnya ia memutuskan bertahan di partai modernis ini, begitu juga sang istri yang menjadi juru kampanye partai pada tahun 1955.³⁰

Akibat dari sikap politik yang

Transisi (Jakarta: Kompas, 2000), hlm. xxiii.

²⁹ Ahmad Gaus AF, "How Liberal Can You Go?", *Kompas*, 13 Desember 2002.

³⁰ Dedy Djamiludin dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman baru Islam* (Bandung: Zaman, 1998), hlm. 123.

“membangkang” ini keluarga Nurcholish Madjid dimusuhi oleh sebagian besar keluarga besar Nahdlatul Ulama dan dikucilkan dari pergaulan sekitarnya. Namun, “dengan cara itulah saya belajar memahami perbedaan pendapat. Asalkan kita yakin pendapat itu benar, jangan takut”, demikian disampaikan Nurcholish Madjid.³¹ Meskipun begitu, berbagai ejekan dan ledekan sebagai “anak Masyumi kesasar” melukai hatinya dan ini menyebabkan kedua orang tuanya memindahkan sang anak ke sekolah lain yang dianggap berhaluan Masyumi, dan pilihan itu jatuh ke Pesantren Darussalam Gontor, Ponorogo, Jawa Timur tahun 1955.³²

Gontor memberi Nurcholish Madjid suasana yang lebih liberal, baik dalam memilih penghayatan keagamaan—NU atau Muhammadiyah—maupun dalam partisan politik. Di pesantren ini juga ia berkenalan dengan sistem pemahaman fiqh yang bersifat komparasi antarmazhab.³³ Pengayaan bahasa yang tak hanya Arab, tapi juga Inggris, Perancis menjadi pintu masuk pengetahuannya terhadap literatur-literatur modern dan membuka horison pemikirannya terhadap berbagai tema dunia modern. Kepergiannya belajar ke

Chicago University, AS, melanjutkan studi dengan belajar kepada Fazlur Rahman tahun 1978, menjadi titik pengukuhannya sebagai salah satu pemikir neo-modernisme di Indonesia dengan meraih gelar doktor di bidang filsafat Islam tahun 1984.³⁴

Secara keagamaan dan kultural, Nurcholish Madjid tumbuh dan berkembang di lingkungan tradisi ke-NU-an. Kondisi sosial semasa kecilnya bisa dikatakan tak banyak mempengaruhi kepribadian ataupun pemikirannya di kemudian hari. Ia tidak mengalami apa makna penjajahan, baik Belanda atau Jepang, sekalipun mengalami masa pendudukan tahun 1942-1945 di waktu berusia 6 tahun. Selain itu, ikatan emosional dan romantisme dirinya terhadap revolusi tidak dialaminya secara dalam dan intens. Gelora patriotisme revolusi pisik (1945-1949) keburu berakhir ketika ia menyadari realita lingkungannya. Eksistensi Nurcholish Madjid sendiri terutama dibentuk oleh oleh kondisi sosial-politik sistem Orde Lama dan Orde Baru. Kedua sistem pemerintahan inilah yang menjadi basis dan latar belakang lahirnya pemikiran-pemikirannya, dan hal itu tak bisa dilepaskan

³¹ Artikel Wawancara dengan Femina, 3 Juli 1999.

³² Dedy Djamiludin dan Idi Subandi Ibrahim, *op.cit.*, hlm. 123.

³³ Artikel Wawancara dengan Femina 3 Juni 1999.

³⁴ Gerg Barton, *op.cit.*, hlm. 85.

dari bagaimana meletakkan Islam sebagai agama, cita-cita, dan nilai dalam kerangka negara Indonesia.

Dari sudut kultural maka “panggung publik”, yang merupakan konteks sosial historis dari aktivitas Nurcholish Madjid, dapat pula ditandai oleh adanya tiga gejala intelektual yang tengah berkembang. Pertama, “keletihan intelektual” yang dihadapi para tokoh tua Muslim semacam Natsir, Roem, Hamka dan lain-lain dalam memperjuangan Negara Islam dan ideologi Islam. Maka dari itu, cukup dimengerti kritikan terhadap pembaruan pemikiran Nurcholish Madjid tahun 1970-an yang mengugusung ide sekularisasi.

Sebelum 1970, sebagian umat Islam, lewat bekas pemimpin-pemimpin Masyumi seperti Natsir, Roem, Prawoto berada dalam suasana frustrasi oleh perlakuan Orba. Gagalnya rehabilitasi Masyumi, dan kooptasi pemerintah terhadap Parmusi yang mereka harapkan dapat menjadi saluran politik baru, telah memudahkan harapan mereka selama satu dasarwarsa lebih menciptakan masyarakat Islami Indonesia atau lazim disebut Negara Islam Indonesia. Di tengah kondisi perpolitikan nasional yang tidak menguntungkan mereka tersebut, dan penancangan program pembangunan yang sekular sebagai orientasi baru negara yang mengganti peran

ideologi dimana Orba merangkul kelompok-kelompok intelektual Kristen bentukan Ali Murtopo, maka dapat dipahami, di tengah rasa frustrasi yang mendalam, sekularisme dengan segala percabangannya—seperti sekularisasi--, tetapi memiliki makna pemisahan agama dari negara menjadi isu sensitif.

Kedua, munculnya antusiasme beragama di kalangan muda Muslim perkotaan. Kemunculan mereka lebih sebagai bagian dari merumuskan bentuk-bentuk ritual dan seremonial keagamaan yang lebih sah tanpa mencantelkan diri kepada lembaga-lembaga keagamaan mapan atau personal ulama yang memiliki otoritas ortodoksi. Mereka ini berasal dari kelompok santri di luar dari institusi pendidikan agama Islam resmi semacam pesantren, madrasah atau IAIN.

Ketiga, seiring perkembangan kota, nilai-nilai modernisasi menjadi salah satu daya tarik makna hidup orang perkotaan. Salah satu ciri utama keberagamaan di era modern oleh masyarakat perkotaan adalah dikotomi antara kemajuan dan kekolotan dalam aktualisasi sosial diantara pemeluk agama. Jika menyimak pemikiran Giddens, mungkin benar juga bahwa pemahaman-pemahaman keagamaan masyarakat telah lepas dari otorisasi keagamaan

ortodok dalam konteks ini. Masyarakat modern sekarang kata Giddens, bukanlah hasil evolusi dari masyarakat sebelumnya, tapi muncul oleh pelbagai faktor, lengkap dengan manusia-manusia cerdasnya (*clever people*); manusia yang tahu banyak hal, pengetahuan, berani mempertanyakan dan membandingkan jika semua itu menyangkut kehidupan sosialnya (*social reflexivity*), termasuk dalam beragama. Semua lembaga otorisasi nilai menjadi nisbi karenanya, termasuk domain para ulama dalam menentukan baik-buruk menurut ajaran Islam.

Dalam tiga konteks sosio historis itulah Nurcholish Madjid merasa perlu merevisi pemahaman dan cita sosio-politik umat Islam dengan pandangan pada ajaran Islam bernilai universal, bersikap terbuka dalam beragama, Islam sebagai agama kemanusiaan dan Islam sebagai agama peradaban. Nilai universal Islam adalah ajaran atau dogma yang memandang bahwa pada dasarnya agama manusia di seluruh alam sama, yakni Al islam. Al islam merupakan sikap kepasrahan dan ketundukan sepenuhnya pada Allah sebagai

agama manusia sepanjang masa.³⁵ Kepasrahan sepenuhnya pada Allah ini merupakan hasil pencarian kebenaran secara murni dan tulus (*hanif*).³⁶ Kepasrahan dalam ber-islam, termanifestasi pada perilaku umat Islam lewat adanya sikap terbuka dalam beragama.

Sikap terbuka ini merupakan penerapan suatu sistem alternatif dalam beragama dengan menekankan toleransi dan kebebasan beribadat, penghargaan kepada warisan budaya kelompok-kelompok lain dan hak-hak sah pribadi, sikap positif terhadap ilmu pengetahuan, dan kehidupan bebas tahyul.³⁷ Penerapan perilaku ini menurut Nurcholis Madjid pada dasarnya terletak pada kesadaran realita plural masyarakat Indonesia. Kesadaran ini sekaligus merupakan nilai positif dan rahmat Tuhan kepada umat Muslim sebagai perangkat guna mendorong pengayaan budaya bangsa sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan keadaban.³⁸

Nilai Islam sebagai agama kemanusiaan menurut Nurcholish Madjid sejajar dengan cita-cita kemanusiaan universal. Pada dasarnya manusia dalam

³⁵ Nurcholish Majid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 23.

³⁶ Nurcholish Madjid, "Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan Untuk generasi Mendatang", dalam Edy A. Effendy,

Dekonstruksi Islam (Bandung: Zaman, 1999), hlm. 40.

³⁷ Nurcholish Madjid, Cendikiawan dan Religiusitas Masyarakat (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 14.

³⁸ Ibid., hlm. 62-63.

pandangan Islam adalah baik dan tercipta secara fitrah atau asal suci-bersih.³⁹ Ekspresi kepasrahan kepada Yang Maha Cinta (Allah) sebagai keimanan yang personal mesti mewujud dalam sikap cinta sesama manusia sebagai bentuk nilai keuniversalan. Memahami nilai kemanusiaan dalam Islam ini tidak bisa dilepaskan dari makna pidato terakhir Nabi Muhammad saw dalam Haji Perpisahan (Hijjat-u'l wada').⁴⁰

Menurutnya pidato perpisahan Nabi merupakan ringkasan aspek etis atau moral dari nilai keislaman mengenai kehidupan bersama dalam wahana politik modern (negara). Pidato ini sendiri memuat lima prinsip pokok dimensi kemanusiaan dalam Islam, yakni prinsip persamaan manusia, hak asasi manusia, tanggung jawab individual, anti penindasan, persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan. Penjabaran makna Pidato Perpisahan Nabi Muhammad saw itu dipercayai Nurcholish Madjid mempunyai nilai kemanusiaan sama nilainya dengan

Sepuluh Perintah Tuhan (Musa as) dan Khutbah di Bukit (Isa as).⁴¹ Maka dari itu Nurcholish Madjid memahami bahwa,

“Barangsiapa merugikan seorang pribadi, seperti membunuhnya, tanpa alasan yang sah maka ia bagaikan merugikan seluruh umat manusia. Dan barangsiapa berbuat baik kepada seseorang, seperti menolong hidupnya, maka ia bagaikan berbuat baik kepada seluruh umat manusia”.⁴²

Al Quran sebagai landasan pokok agama Islam juga menurutnya memberi landasan primer ajaran kemanusiaan di atas. Hal tersebut bisa dilihat pada QS. Al Maidah ayat 23-27 dan dirumuskan dalam bentuk—istilah Nurcholish Madjid—“Sepuluh Wasiat Allah”.

Islam sebagai agama peradaban, lebih terarah pada penghayatan iman dalam perilaku sosial setiap muslim. Ajaran Islam mewujud nyata secara etis dan moral dalam perilaku individu.⁴³

³⁹ Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan ...op.cit., hlm. 42.

⁴⁰ Nurcholish Madjid, “Memahami Kembali Pidato Perpisahan Nabi”, Seri KKA Paramadina Paramadina no. 120/Th. XII/1997.

⁴¹ Nurcholish Madjid, “Memahami Kembali Pidato Perpisahan Nabi”, Seri KKA Paramadina Paramadina no. 120/Th. XII/1997.

⁴² Penegasan Nurcholish Madjid ini diadaptasi dari QS. Al Maidah/5: 32.

Nurcholish Madjid, Islam Agama Kemanusiaan (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 192-194.

⁴³ Ibid., hlm. 181. “Sepuluh Wasiat Allah” ini dirangkum Nurcholish Madjid yakni, pertama, tidak musyrik atau menyekutukan Allah dengan hal lainnya, kedua, berbuat baik kepada orang tua, ketiga, jangan membunuh keturunan atas dasar kepentingan duniawi, keempat, menjauhi kejahatan baik yang lahir maupun yang batin, kelima, jangan

Dalam konteks sebagai agama peradaban, umat Islam tidak boleh bersifat formalistik ketika berinteraksi dengan lingkungan sosialnya, tetapi lebih mementingkan sisi substansial ajaran agamanya secara etis.⁴⁴

Secara struktural, “panggung publik” Nurcholish Madjid terbentuk oleh dua kenyataan historis. Pertama ialah runtuhnya sistem Orde Lama dan naiknya Orde Baru yang memakai paradigma konsesus, dimana negara menjadikan dirinya sebagai personifikasi bangsa dan meniadakan peran masyarakat.⁴⁵ Lebih dari itu, Orde Baru pun memberlakukan perbedaan sebagai hal yang perlu direduksi dengan adanya “penyeragaman nilai” atau the homogenization of all values. Ideologi yang untuk waktu cukup lama menjadi “panglima” diganti oleh kata “pembangunan” dan di atasnya pun terpampang sebuah rangka yang disebut “kestabilan”. Bagi para “ideolog” Orde Baru, pembangunan akan berjalan baik jika didasarkan adanya stabilitas nasional—baik dalam hal politik, ekonomi, budaya, bahkan

pemikiran. Dan atas nama stabilitas nasional itu pula konflik atau perbedaan pemikiran menjadi hal tabu dan terlarang, apalagi perbedaan itu menyangkut kepentingan penguasa rezim.

Kedua, pertumbuhan kota sebagai pusat kegiatan—politik, ekonomi, budaya, dan sebagainya—makin mengukuhkan jalinan perubahan struktural dalam masyarakat—kehidupan kota dengan segala corak diferensiasi dan spesialisasi kerja, tingginya tingkat mobilitas geografis, dan berjamurnya sekolah-sekolah serta pusat-pusat pendidikan. Kota seperti Jakarta, misalnya, bahkan telah menjadi miniatur Indonesia, tempat segala jenis suku bangsa bertemu dengan segala kepentingan dan kebutuhan. Pembangunan kota yang telah dimulai sejak awal abad ke-20 di masa Orde baru makin menggemerlapkan dirinya dengan pembangunan yang bersifat pisik, sehingga makin menggeser peranan komunitas pedesaan sebagai tempat berlangsungnya perubahank arena tuntutan akan lahan dan tenaga kerja.

membunuh manusia tanpa alasan yang haqq (yang dibolehkan agama), keenam, jangan berdekatan dengan harta anak yatim, kecualilewat cara-cara yang baik, ketujuh, jujur dalam hal jual beli, kedelapan, berlaku yang jujur atau adil meski menginai kerabat sendiri, kesembilan, penuhi janji kepada Allah, kesepuluh, ikutilah jalan lurus dengan teguh (istiqamah), Nurcholish Madjid,

Islam Agama Kemanusiaan (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 181.

⁴⁴ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 110.

⁴⁵ Taufik Abdullah, “Negara, Bangsa dan Masyarakat dalam Pendekatan Kebudayaan”, *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Volume VI No. 1 Tahun 2004, hlm. 9.

Situasi peralihan dan perubahan masyarakat yang bersifat struktural ini adalah dua dinamika yang saling berkaitan. Dan dari dua situasi itu juga, Nurcholish Madjid meletakkan pemikirannya pada pemahaman akan keindonesiaan *an sich*, jauh dari apa yang diperjuangkan kelompok Islam di Konstituante atau di jalur pembangkangan seperti DI/TII di Jawa Barat atau di Aceh. Bagi Nurcholish Madjid keindonesiaan berjalan beriringan dengan Islam yang menyediakan bahan tanpa batas kepada pengisian nyata nilai-nilai Pancasila. Pancasila sebagai dasar filosofi bernegara memberikan kerangka konstitusional bagi pelaksanaan nilai-nilai keislaman di Indonesia, sehingga relevan dengan masalah bangsa dan negara.⁴⁶ Ada dua masalah utama dalam hal ini menurutnya; demokrasi dan keadilan sosial.

Prinsip keadilan sosial berkaitan dengan adanya keadilan ekonomi. Prinsip utama keadilan ekonomi adalah memandang kebebasan positif yang berarti kesamaan hak-hak warga negara terhadap kondisi sosial dan

material setiap individu sebagai syarat bagi pengembangan dirinya.⁴⁷ Cita-cita keadilan sosial dalam negara terkait erat dengan persoalan ekonomi kerakyatan.⁴⁸ Ketidakadilan ekonomi menyebabkan kemiskinan yang parah. Kemiskinan mengakibatkan degradasi moral sehingga membahayakan bagi suatu masyarakat. Islam dalam pandangan Nurcholish Madjid banyak mengajarkan pembelaan terhadap kaum miskin ini. Ide pokok dari pembelaan terhadap kaum lemah ekonomi tersebut ialah bagaimana menghilangkan kemiskinan sebagai akibat dari kesenjangan ekonomi antara si kaya dan si miskin.⁴⁹

Kesenjangan ekonomi merupakan akar dari kejahatan sosial. Islam mengajarkan bahwa tidak boleh terjadi penumpukan kekayaan pada segelintir orang, dan menghendaki pemerataan terhadap sumber daya ekonomi untuk kepentingan bersama.⁵⁰ Pelaksanaan prinsip keadilan sosial, yang menjadi tujuan akhir bernegara di Indonesia menghendaki adanya pembagian kekayaan nasional yang lebih

⁴⁶ Nurcholish Madjid, "Integrasi Keislaman dalam Keindonesiaan", *Seri KKA Paramadina* no. 01/Th. I/1986.

⁴⁷ Carol. C Gould., *Demokrasi Ditinjau Kembali* (Yogya: Tiara Wacana, 1993), hlm. 145-146.

⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 101.

⁴⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 62.

⁵⁰ Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 252.

merata.⁵¹

IV. PENUTUP

JIL: Liberalisasi Neo-Modernisme?

Dalam Al Quran, pluralisme sesungguhnya sebuah realitas sosial dan sejarah. Jika Allah mau tentu dijadikannya satu umat saja manusia di bumi ini, tapi itu tidak terjadi. Allah menciptakan manusia berbangsa-bangsa, bersuku agar mereka itu saling mengenal satu sama lain (QS. 49: 13).

Atas dasar pemahaman itulah, kini, di Indonesia muncul pemahaman keislaman yang dimotori oleh sekelompok generasi muda Muslim, generasi apa yang disebut oleh kuntowijoyo sebagai bagian dari sebuah kesadaran kolektif, respon, atau kesaksian zaman dari sebuah generasi yang berada pada masa peralihan; menemukan identitas keislaman kontekstual di satu sisi, sekaligus berada dalam rangka ortodoksi Islam sah di sisi lainnya.⁵² Dengan semangat intelektual mereka membentuk jaringan kerja yang diberi nama Jaringan Islam Liberal (JIL) dan berdiri pada tahun 2001 lalu di Jakarta. Dan dengan semangat intelektual itu pula, mereka berpikir tentang hal-

hal besar dan relevan mengenai masa depan umat, pembangunan bangsa dan lain-lain, namun kadang tanpa mengindahkan kelompok Islam lain yang merasa terusik akan keyakinan ritual dan seremonial keagamaan mereka yang telah berjalan lama.

JIL berdiri atas pemikiran sang koordinator, Ulil Absar Abdalla akan pertanyaan dasar; “apakah mungkin membangun sebuah paradigma gerakan sosial Islam yang menetapkan tujuan akhirnya pada pengembangan kemandirian umat tanpa dikaitkan dengan negara atau pemerintah. Artinya bisakah umat Islam di Indonesia melakukan proses delinking terhadap negara atau dawah.”⁵³

Seakan mengikuti kerja para pembaru pendahulunya seperti Nurcholish Madjid tahun 1970-an lalu, Ulil pun mendeklarasikan “pembaruannya” dengan sebuah artikel berjudul “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”.⁵⁴ Nurcholish Madjid sendiri tahun 1972 dalam “Calender of Events” di Taman Islam Marzuki seakan kembali menguatkan tesis pemikirannya 3 Januari 1970, pun mengeluarkan artikel, “Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat

⁵¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kerakayatan dan Keindonesiaan*, *op.cit.*, hlm. 62.

⁵² Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, *op.cit.*, hlm. 185.

⁵³ Ulil Absar Abdalla, “Emoh Negara: Menuju Paradigma Gerakan Sosial”, *Kompas*, 23 Februari 2000. Lihat juga Abdul Mu'nim (ed.), *op.cit.*, hlm. 13-20.

⁵⁴ *Kompas*, 18 November 2002.

Islam Indonesia". Dari dua artikel tersebut yang berasal dari dua konteks zaman berbeda yang melatarbelakanginya, terlihat yang pertama mengikuti yang kedua. Terdapat persamaan yang cukup mencolok, namun atas dasar tujuan yang jauh berbeda sama sekali, terutama menyangkut hubungan Islam dan negara.

Dalam dua artikel tersebut, cita-cita keadilan sosial merupakan bagian tak terpisahkan dari amal saleh tiap umat Islam di Indonesia. Namun sehubungan dengan tujuan yang sama dalam pembukaan konstitusi Indonesia, Nurcholish Madjid melihat masih perlunya negara sebagai kerangka penjamin cita-cita keadilan sosial itu. Baginya antara agama dan negara tidak dapat dipisahkan, namun antara keduanya harus tetap dibedakan dalam dimensi dan cara pendekatannya.⁵⁵ Maka dari itu hubungan agama dan negara yang ideal menurut Nurcholish Madjid adalah bagaimana Islam menjadi sumber ajaran etis dalam bernegara.⁵⁶ Sedangkan Ulil dalam "artikel pembaruannya" sama-sama menyadari bahwa keadilan merupakan misi Islam yang paling penting, terutama di bidang politik, ekonomi dan

budaya.⁵⁷ Namun dalam konteks hubungan agama dan negara, ia secara tegas menyatakan kemestian ada pemisahan yang jelas diantara keduanya, dalam artian perlunya kebutuhan akan struktur sosial baru yang menegaskan tanpa adanya peran agama dalam politik. Bagaimanapun, menurut Ulil, agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan negara adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui demokrasi dan kenyataan pluralisme masyarakat Indonesia.⁵⁸

Kemunculan JIL dan Ulil Absar Abdalla dalam sejarah pemikiran keislaman di Indonesia menegaskan kemunculan bentuk baru gerakan pembaruan yang melintasi periodisasi sebelumnya. Meskipun bisa dikatakan aktivitas JIL sebagai gerakan "neo-modernisme liberal", namun usianya yang relatif muda tidak menjadikan gerakan ini sebagai sebuah bagian dari ortodoksi yang berlaku seperti badan-badan ulama yang berwibawa seperti MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Syuriah NU, dll. JIL justru bisa dinilai sebagai gerakan sempalan dalam mainstream Islam yang ada di

⁵⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1999), Cetakan XII, hlm. 256.

⁵⁶ Laksmi Pamuntjak, Djohan, Agus E. Santoso (penyunting), *Tidak Ada Negara Islam* (Jakarta: Djambatan, 2000), hlm. 78.

⁵⁷ Ulil Absar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pembahasan Islam", *Kompas*, 18 November 2002.

⁵⁸ Ibid.

Indonesia hari ini.⁵⁹ Namun keberadaannya dalam “prediksi sejarah” sebagai bagian dari kelompok minoritas kreatif, justru bisa memainkan peran lebih besar di tengah umat sebagaimana halnya gerakan pembaruan pemikiran revivalisme, modernisme, dan neo-modernisme ketika baru muncul di tengah umat beberapa dasawarsa lampau.

Berbagai polemik dan dikotomi pemikiran dan penghayatan keislaman yang

terjadi di Indonesia sejak lebih kurang satu abad lalu merefleksikan dinamika umat Islam Indonesia sendiri. Keseluruhan dari gerak atau dinamika sejarah pemikiran umat Islam Indonesia sesungguhnya berada dalam satu koridor sejarah; “Satu Islam beda pemahaman dan satu iman beda jalan” semata.

Referensi

Abdalla, Ulil Absar. 2000. “Emoh Negara: Menuju Paradigma Gerakan Sosial.” *Kompas*, February 23, 2000.

Abdalla, Ulil Absar. 2002. “Menyegarkan Kembali Pembahasan Islam.” *Kompas*, November 18, 2002.

Abdullah, Taufik. 1971. *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.

Abdullah, Taufik. 2004. “Negara, Bangsa dan Masyarakat dalam Pendekatan Kebudayaan.” *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 6 (1): 1–14.

Amin, Imam Maulana Abdul Manaf. 2023. “al-Takwim Al-Shiyam.” In *Dinamika Hisab Takwim Di Minangkabau Edisi Teks dan Analisis Isi Naskah al-Takwim Al-Shiyam Karya Imam Maulana Abdul Manaf Amin Al-Khatib*, edited by Pramono, Chairullah, and N. A. S. Herbowo. SURI.

⁵⁹ Gerakan sempalan ialah gerakan yang menyimpang atau memisahkan diri dari ortodoksi (*mainstream*/aliran induk) yang berlaku. Martin van Bruinessen, “Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya”,

Ulumul Quran, vol. III. No. 1, 1992. atau bisa juga diakses ke : http://www.let.uu.nl/martin.vanbruinessen/personal/publication/gerakan_sempalan.htm

- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 2000. "Islam di Tengah Arus Transisi: Menuju Demokrasi." In *Islam Di Tengah Transisi*, edited by Abdul Mu'nim. Jakarta: Kompas.
- Azra, Azyumardi. 2000. "Pengantar." In *Renaisans Islam Asia Tenggara*, by Azyumardi Azra. Bandung: Rosda Karya.
- Azra, Azyumardi. 2003. *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Bahasoan, Awad. 1984. "Gerakan Pembaharuan Islam." *Prisma Ekstra*, 110–111.
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara.
- Bruinessen, Martin van. 1992. "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya." *Ulumul Quran* 3 (1). Accessed [Date]. http://www.let.uu.nl/martin.vanbruinessen/personal/puclication/gerakan_sempalan.htm.
- Djamaludin, Dedy, and Idi Subandi Ibrahim. 1998. *Zaman Baru Islam*. Bandung: Zaman.
- Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina.
- Effendy, Djohan, and Ismed Natsir, eds. 1981. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP3ES.
- Esposito, John L. 2001. *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*. Vol. 4 and 5. Bandung: Mizan.
- Femina*. 1999. "Wawancara." July 3, 1999.
- Femina*. 1999. "Wawancara." June 3, 1999.
- Gaus AF, Ahmad. 2002. "How Liberal Can You Go?" *Kompas*, December 13, 2002.
- Geertz, Clifford. 1977. *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia*. Jakarta: Gramedia.

- Gould, Carol C. 1993. *Demokrasi Ditinjau Kembali*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Hidayatullah, Syarif. 2000. *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kompas. 2002. [Untitled article]. November 18, 2002.
- Kuntowijoyo. 2001. *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Madjid, Nurcholish. 1986. "Integrasi Keislaman dalam Keindonesiaan." *Seri KKA Paramadina*, no. 01.
- Madjid, Nurcholish. 1994. "Menegakan Fahaman Ahlus-Sunnah Wa-Jamaah 'Baru'." In *Satu Islam: Sebuah Dilema*, edited by Haidar Bagir. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1995. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1997. "Memahami Kembali Pidato Perpisahan Nabi." *Seri KKA Paramadina*, no. 120.
- Madjid, Nurcholish. 1998. *Dialog Keterbukaan*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1999. "Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang." In *Dekonstruksi Islam*, edited by Edy A. Effendy. Bandung: Zaman.
- Madjid, Nurcholish. 2002. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina.

- Nasution, Harun. 1992. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Modern Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Pamuntjak, Laksmi, Djohan, and Agus E. Santoso, eds. 2000. *Tidak Ada Negara Islam*. Jakarta: Djambatan.
- Parve, H.A. Steijn. 1996. "Kaum Padari (Padri) di Padang Darat Pulau Sumatera." In *Sejarah Lokal di Indonesia*, edited by Taufik Abdullah, 147–176. Yogyakarta: UGM Press.
- Rais, Amien. 1995. "Kata Pengantar." In *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, by John J. Donohue and John L. Esposito. Jakarta: Rajawali Press.
- Schrieke, B.J.O. 1973. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*. Translated by Soegarda Perbakawatje. Jakarta: Bharatara.