

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Pada 22 Juni 1945, Panitia Sembilan berhasil merumuskan Piagam Jakarta yang mencantumkan tujuh kata penting, yaitu “*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*”. Pada awalnya, Piagam Jakarta telah disepakati akan dijadikan dasar bagi negara Indonesia merdeka. Namun, setelah pemerintah pusat Republik Indonesia dibentuk di Jakarta pada akhir Agustus 1945, Piagam Jakarta batal dijadikan dasar negara. Hal ini karena adanya peringatan dari angkatan laut Jepang yang memperingatkan bahwa orang-orang Indonesia yang beragama Kristen, Katolik dan Protestan, tidak akan menyetujui peranan istimewa Islam, sehingga Piagam Jakarta dan syarat bahwa kepala negara haruslah seorang muslim tidak jadi dicantumkan.¹ Akibat peringatan Jepang itu, akhirnya ketujuh kata tersebut hilang. Sebagai gantinya, atas usul Ki Bagus Hadikusumo, ketua Muhammadiyah ketika itu, ditambahkan sebuah kalimat baru yang berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.²

Peristiwa penghilangan ketujuh kata itu bisa dikatakan sebagai kebesaran hati dari pemimpin Islam politik untuk mengalah demi persatuan Indonesia.³ Namun, penghilangan ketujuh kata itu juga menimbulkan kekecewaan bagi sebagian kalangan Islam politik di Indonesia yang menginginkan pendirian negara Islam (penerapan syariat Islam).

¹Mohammad Hatta, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945*, Jakarta: Tintamas Indonesia, 1981, hal. 58. Lihat juga Saafroedin Bahar, et.al. (Penyunting), *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI)-Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Jakarta: Sekretariat Negara RI, 1995, Edisi III, hal. 415

²Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 5

³Namun demikian, C.A.O Van Nieuwenhuijze berpendapat bahwa penerimaan Pancasila sebagai dasar negara bukan berarti kekalahan umat Islam. Pancasila, menurutnya mengandung prinsip-prinsip yang sesuai dengan Islam, yaitu Keesaan Tuhan, demokrasi, keadilan sosial, dan kemanusiaan, sehingga Pancasila mengandung perspektif religius yang berfungsi sebagai landasan sosial-politis bersama bagi umat Islam dan kelompok-kelompok lainnya. Untuk lebih jelasnya lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 23-28

Setelah penghilangan ketujuh kata tersebut, semangat Islam politik tidak pernah hilang untuk kembali menegakkan negara Islam atau pelaksanaan syariat Islam di Indonesia. Selama masa Revolusi tahun 1945-1949, keinginan golongan Islam politik harus tertunda dahulu karena semua elemen bangsa dikerahkan untuk melawan kembalinya Belanda.

Kesempatan itu akhirnya datang juga pada era Demokrasi Parlementer. Pada pemilu September 1955 partai politik Islam, Masjumi dan NU, berturut-turut berhasil menduduki peringkat kedua dan ketiga setelah PNI.⁴ Namun, besarnya suara partai politik Islam tidak langsung menjamin terbentuknya negara Islam dengan mudah. Untuk mewujudkan cita-cita pembentukan negara Islam yang sempat tertunda karena Revolusi, golongan Islam politik menyalurkan cita-citanya melalui Konstituante. Di Konstituante terjadi perdebatan berkepanjangan karena usaha golongan Islam politik itu mendapatkan perlawanan keras dari golongan sekuler. Akibat perlawanan keras itu, usaha Islam politik, yang diwakili oleh Masjumi, NU, PSII, dan Perti, kembali tidak berhasil mewujudkan Islam sebagai dasar negara (negara Islam).

Melihat perdebatan yang berkepanjangan, Presiden Soekarno kemudian menerapkan sistem Demokrasi Terpimpin. Pada tanggal 5 Juli 1959, Soekarno membubarkan parlemen hasil pemilu tahun 1955 dan memberlakukan kembali undang-undang dasar yang lama (UUD 1945).⁵ Partai-partai Islam, yaitu

⁴PNI mendapat 57 kursi (22,3%), Masjumi 57 kursi (20,9%), NU 45 kursi (18,4%), PKI 39 kursi (16,4%), PSII 8 kursi (2,9%), Parkindo 8 kursi (2,6%), Partai Katholik 6 kursi (2,0%), PSI 5 kursi (2,0%), dan Perti 4 kursi (1,3%), sedangkan kursi-kursi lainnya yang berjumlah 28 kursi (8,3,0%) diperoleh partai-partai kecil. Lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy In Indonesia*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968, hal. 434-435

⁵Pembubaran Konstituante dengan alasan tidak tercapainya kesepakatan antara golongan pendukung negara Islam dan pendukung Pancasila masih menyisakan perdebatan. Menurut sebagian kalangan berpendapat bahwa pembubaran itu bukan karena tidak tercapainya kesepakatan antara pendukung negara Islam dengan pendukung Pancasila, melainkan karena keinginan Soekarno yang merasa tidak memiliki peran yang besar dalam sistem Parlementer dan dorongan dari Angkatan Darat. Ketua Konstituante, Wilopo, dalam penutupan sidang Panitia Perumus Konstitusi pada 18 Februari 1959, menyatakan kepada sidang dengan perasaan puas bahwa Konstituante telah dapat menyelesaikan 90% tugasnya. Sisa yang 10% itu berhubungan dengan tugas sidang umum Konstituante berupa perubahan, pemilihan alternatif, dan pengesahan pada Sidang terakhir Konstituante. Dengan melihat pernyataan Ketua Konstituante tersebut, maka alasan pembubaran Konstituante karena tidak adanya kesepakatan antara golongan Islam dengan golongan Pancasila pada dasarnya kurang tepat karena Konstituante pada kenyataannya telah menyelesaikan 90% kerjanya. Untuk lebih jelasnya baca Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*, penerjemah Sylvia Tiwon, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995. Lihat juga Ervien Kusuma dan

Masjumi, NU, PSII, dan Perti, termasuk partai yang tidak bisa berbuat banyak dalam menentang kebijakan Soekarno ini. Akibat pembubaran Parlemen ini, perjuangan Islam politik untuk membentuk negara Islam di Indonesia kembali gagal.

Pada masa awal Orde Baru, Islam politik di Indonesia seakan mendapat secercah harapan untuk kembali mengusung isu syariat Islam. Pada 20 Februari 1968, partai politik berbasis Islam modernis bernama Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) didirikan. Pendirian partai ini dilakukan setelah usaha perehabilitasian partai Masjumi tidak diizinkan pemerintah. Dengan didirikannya partai ini, golongan Islam politik, khususnya kalangan Islam modernis, mendapatkan kembali sarana untuk mewujudkan cita-cita mendirikan negara Islam.

Dalam Sidang MPRS tahun 1966, umat Islam menuntut agar Piagam Jakarta tetap disebut dalam teks-teks resmi, dan pada tahun 1967-1968, tokoh-tokoh Islam menghendaki agar Piagam Jakarta dicantumkan dalam GBHN.⁶ Tuntutan ini bertujuan agar hukum Islam memiliki basis konstitusional sehingga bisa diterapkan bagi umat Islam. Namun, usulan tersebut ditolak.⁷ Dengan penolakan pengakuan Piagam Jakarta ini, golongan Islam politik kembali harus mengalami kekecewaan karena usaha mereka kembali menemukan kegagalan.

Walaupun terjadi kegagalan perjuangan Islam politik di Indonesia, perhatian atau apresiasi terhadap Islam di Indonesia mengalami peningkatan. Sebagaimana diketahui, pasca peristiwa 30 September 1965, terjadi gelombang kekerasan terhadap golongan komunis di berbagai wilayah Indonesia. Kekerasan ini mengakibatkan jatuhnya korban jiwa di kalangan komunis. Dua tahun setelah kekerasan ini, orang-orang Jawa Muslim di wilayah Pasuruan⁸, meningkat

Khairul, "Detik-detik Menjelang Bubarnya Konstituante" dalam Ervien Kusuma dan Khairul (editor), *Pancasila dan Islam: Perdebatan antar Parpol dalam Penyusunan Dasar Negara di Dewan Konstituante*, Jakarta: BAUR Publishing, 2008, hal. xiii

⁶Kurniawan Zein dan Saripudin HA, "Piagam Jakarta dan Syariat Islam di Indonesia: Catatan atas kontroversi amandemen pasal 29 UUD 1945" dalam A. Syafii Maarif, *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. xix

⁷M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Jakarta: Serambi, 2008, hal. 580-581

⁸Pasuruan merupakan bekas basis penganut aliran *kejawen*. Antara tahun 1965-1966, terjadi peningkatan besar-besaran dalam jumlah jamaah salat Jumat di Wonorejo, satu desa di daerah Pasuruan, yaitu dari sebelumnya hanya berjumlah 10-15 jamaah menjadi ratusan jamaah.

perhatiannya terhadap kegiatan-kegiatan di masjid karena dengan cara itu tuduhan sebagai komunis menjadi berkurang.⁹ Selain Pasuruan, di desa Tegalroso (bukan nama sebenarnya) di pedalaman Jawa Tengah juga mengalami hal yang serupa. Menurut Bambang Pranowo,¹⁰ yang melakukan penelitian terhadap desa tersebut, terjadi peningkatan kesadaran keagamaan di desa itu. Desa Tegalroso sebelumnya, tahun 1966, dikenal sebagai daerah basis PKI dan PNI. Secara sosial, desa ini terkenal sebagai tempat para pelaku tindakan kriminal. Perjudian dan pencurian merupakan hal yang lazim. Di bidang agama, kebanyakan penduduk di desa ini, jika dilihat dari luar, termasuk ke dalam kategori “Muslim nominal” atau abangan. Namun setelah tahun 1966, pengaruh budaya keagamaan santri terus meningkat di kalangan penduduk desa. Hal ini ditunjukkan dengan bertambahnya masjid dan langgar. Namun demikian, peningkatan ini ternyata tidak bisa dilepaskan dari pengaruh kampanye pengganyangan PKI. Artinya, warga desa melaksanakan salat dan pergi ke tempat-tempat ibadah untuk menunjukkan bahwa mereka tidak terlibat dengan PKI.¹¹

Sementara itu, di kalangan mahasiswa juga terjadi peningkatan perhatian terhadap Islam. Namun demikian, di kalangan mahasiswa peningkatan perhatian terhadap Islam lebih disebabkan oleh peningkatan pengajaran pelajaran agama di universitas-universitas sekuler. Artinya, peningkatan ibadah dalam kalangan mahasiswa tidak memiliki kaitan langsung dengan ketakutan dicap sebagai komunis, sebagaimana yang terjadi pada masyarakat di wilayah Pasuruan dan Tegalroso. Di ITB (Institut Teknologi Bandung) misalnya, sebelum peristiwa 30 September, mahasiswa yang melakukan salat Jumat digelar “Unta Arab”.¹² Setelah peristiwa 30 September, gelar tersebut tidak ditemukan lagi karena terjadi peningkatan perhatian mahasiswa terhadap Islam.

Akan tetapi pada pertengahan tahun 1967, ketika situasi politik kembali stabil, jumlah jamaah yang hadir ke masjid kembali mengalami penurunan. Lihat Robert W. Hefner, “Islamizing Java? Religion dan Politics in Rural East Java”, dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 3, Agustus 1987, hal. 536 dan 541

⁹Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, (Penerjemah A. Wisnuhardana dan Imam Ahmad), Yogyakarta: LkiS, 1999, hal. 359

¹⁰M. Bambang Pranowo, “Partai Politik dan Islamisasi di Pedesaan Jawa”, dalam Saiful Muzani (editor), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 1993, hal. 179 dan 189

¹¹*Ibid.*, hal. 189-190

¹²Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 518

Peningkatan perhatian terhadap Islam tersebut, terlepas dari apa pun motif di belakangnya, ternyata tidak lepas dari perhatian Nurcholish Madjid. Dalam pengamatan Nurcholish Madjid, pada akhir tahun 1969, terjadi perkembangan positif dalam umat Islam. Menurutnya daerah-daerah yang dulunya kurang mengenal Islam secara baik, kemudian menjadikan Islam sebagai agama utamanya, di samping agama-agama lain yang sudah ada. Di sisi lain, Nurcholish Madjid juga melihat meningkatnya apresiasi dan respons kalangan kelas sosial masyarakat yang lebih tinggi kepada Islam. Hal itu terlihat, misalnya, dalam pengamalan kehidupan beragama mereka sehari-hari ataupun dalam pernyataan dan sikap mereka yang resmi. Dengan nada bertanya Nurcholish Madjid menyatakan apakah perkembangan itu akibat dari daya tarik yang jujur dari ide-ide Islam atau hanya sekedar gejala adaptasi sosial karena perkembangan politik di tanah air, yaitu kalahnya kaum komunis yang memberikan kesan kemenangan di pihak Islam?¹³

Sebaliknya, peningkatan apresiasi atau perhatian terhadap Islam di atas, tidak diikuti oleh para pemimpin Islam. Dalam pengamatan Nurcholish Madjid, para tokoh senior, pemimpin dan elite umat Islam masih saja terlibat dalam konflik-konflik politik internal yang berkepanjangan dan melelahkan. Sedang di pihak lain, muncul perkembangan-perkembangan baru yang menuntut adanya pemikiran alternatif baik di bidang agama maupun sosial politik. Dalam pandangan Nurcholish Madjid, partai dan organisasi-organisasi Islam justru tidak peka terhadap adanya perubahan sosial (*sosial change*) yang terjadi di masyarakat. Partai-partai Islam, menurut pandangan Nurcholish, tidak berhasil membangun citra positif dan simpatik di mata masyarakat dan juga pemerintah.¹⁴ Para tokoh

¹³Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat," dalam bagian IV bukunya Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, cet. V, Bandung: Mizan, 1993, hal. 205

¹⁴*Ibid.*, hal. 204-214. Timbulnya kesan tidak baik masyarakat terhadap partai politik nampaknya didasari oleh adanya anggota partai politik yang hanya mengambil kesempatan untuk memperoleh jabatan dalam pemerintahan melalui partai politik. Setelah mereka berhasil duduk dalam pemerintahan, perhatian kepada masyarakat menjadi berkurang atau hilang sama sekali. Selain itu, anggota-anggota partai politik juga terlibat dalam tindakan korupsi. Adapun citra negatif partai politik di mata pemerintahan Orde Baru dikarenakan pada masa-masa sebelumnya, pada masa Demokrasi Parlementer misalnya, partai politik saling menjatuhkan. Akibatnya, pembangunan banyak yang tidak berjalan. Dengan kenyataan seperti itu, pemerintah Orde Baru akhirnya kurang simpatik kepada partai politik karena khawatir "pembangunan", sebagaimana yang menjadi slogan utama Orde Baru, tidak berjalan. Pada akhirnya, sikap tidak simpatik

Islam dan partai politik Islam masih saja disibukkan oleh cita-cita pendirian negara Islam. Padahal, usaha itu telah beberapa kali menemukan kegagalan.

Berdasarkan pengamatannya itu, dia berkesimpulan bahwa masyarakat sebenarnya tidak tertarik kepada partai-partai dan ormas Islam. Ketertarikan mereka kepada Islam bukanlah karena keberadaan partai-partai atau organisasi kelembagaan Islam, tetapi lebih kepada substansi ide-ide keislaman itu sendiri. Dengan kata lain, mereka lebih terikat pada nilai-nilai ajaran Islam (*Islamic injunctions*) itu sendiri, dan bukan pada wadah atau kelembagaan-kelembagaan Islam (*Islamic Institutions*) yang mengklaim sebagai penyebar ide dan pemikiran keislaman serta aspirasi umat Islam.¹⁵ Namun demikian, kesimpulan Nurcholish Madjid ini jika dilihat kepada kondisi masyarakat, sebagaimana yang telah saya sebutkan di atas, tidak seluruhnya benar karena ternyata peningkatan perhatian masyarakat terhadap Islam disebabkan takut dicap sebagai komunis, seperti dalam kasus masyarakat di Pasuruan dan Tegalroso. Sementara itu, apabila dilihat dalam kasus mahasiswa, kesimpulan Nurcholish Madjid ini agaknya dapat dibenarkan karena sebagaimana yang terjadi di ITB peningkatan itu dikarenakan adanya pengajaran agama terhadap mahasiswa.

Untuk mendukung kesimpulannya itu, maka pada tanggal 2 Januari 1970 di Gedung Pertemuan Islamic Research Centre, Menteng Raya, Jakarta, Nurcholish Madjid menyampaikan pidatonya yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”. Pidato itu disampaikan pada acara malam silaturahmi organisasi pemuda, pelajar, mahasiswa, dan sarjana Muslim yang tergabung dalam HMI, GPI, PII, dan Persami.

Dalam pidatonya itulah muncul istilah “sekularisasi” dan slogan “Islam, Yes, Partai Islam, No” yang menimbulkan beragam reaksi dari umat Islam. Nurcholish Madjid sebagai tokoh pertama yang mendorong gerakan Islam kultural pada awalnya menjadi “bulan-bulanan” kelompok yang menentanginya. Bahkan, ada yang mengatakan bahwa pemikiran Nurcholish Madjid terjebak pemikiran

pemerintah itu menjelma dalam peraturan fusi partai-partai politik hanya menjadi dua partai politik saja.

¹⁵*Ibid.*

Yahudi, berorientasi elitis, memberi angin kepada kristenisasi, terjebak dalam strategi Ali Moertopo, dan lain sebagainya.¹⁶

Dua tahun kemudian, yaitu pada 30 Oktober 1972 bertempat di Taman Ismail Marzuki dalam acara “Calender of Events” yang diselenggarakan oleh Dewan Kesenian Jakarta, Nurcholish Madjid kembali menyampaikan ceramahnya yang berjudul “Menyegarkan Paham Keagamaan Di Kalangan Ummat Islam Indonesia”. Dalam ceramahnya itu Nurcholish Madjid dengan tegas mengatakan bahwa konsep “Negara Islam” adalah suatu kecenderungan apologetis karena tidak ada dalam Islam.¹⁷

Di Indonesia, sebelum Nurcholish Madjid melontarkan gagasannya itu telah terdapat dua cara dalam memandang hubungan Islam dengan negara, namun, pada masa Nurcholish Madjid lah formulasi kedua pandangan itu menjadi jelas.¹⁸ Pandangan *pertama* ialah Islam merupakan format dan tujuan yang digunakan untuk melakukan pengaturan kehidupan bangsa dan negara secara formal, legalistik, dan menyeluruh yang diwujudkan dengan pelaksanaan syariat Islam. Pandangan seperti ini disebut dengan Islam politik.

Kedua, Islam merupakan salah satu komponen yang membentuk, melandasi, dan mengarahkan bangsa dan negara. Inilah yang kemudian populer disebut Islam kultural.¹⁹ Dalam hal ini, Islam kultural tidak mengharuskan terbentuknya negara Islam.²⁰ Menurut pemikiran ini, yang paling penting adalah

¹⁶Budhy Munawar-Rachman, “Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan”, dalam *Ulumul Qur'an* No. 1, Vol. IV, 1993, hal. 55-56

¹⁷Nurcholish Madjid, “Menyegarkan Paham Keagamaan Di Kalangan Ummat Islam Indonesia”, dalam bagian IV bukunya Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, hal. 253-255.

¹⁸Namun perlu ditegaskan di sini bahwa perdebatan mengenai hubungan Islam dan negara di Indonesia bukan berarti baru muncul setelah Nurcholish Madjid membacakan makalah pembaruannya. Jauh sebelum itu, pada tahun 1930-an, telah terdapat perdebatan antara Soekarno dengan Mohammad Natsir mengenai “peran” agama (Islam) dalam Negara. Di dalam sidang BPUPKI perdebatan ini kembali muncul. Perdebatan mengenai hubungan Islam dan Negara akhirnya mencapai puncaknya pada Sidang Konstituante.

¹⁹Menurut Dawam Rahardjo kemunculan istilah Islam kultural di Indonesia ditengarai terjadi pada tahun 1980-an. Namun, sebagai wacana, Islam kultural sudah lama ditengarai ada di Indonesia. Bahkan, menurut Dawam, sebagai gejala sosiologis dan keagamaan, Islam kultural sudah muncul sejak awal perkembangan Islam di Indonesia. Lihat Dawam Rahardjo, “Kata Pengantar: Islam Kultural dalam Perspektif Reformasi”, dalam Asep Gunawan, *Artikulasi Islam Kultural*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004, hal. v

²⁰Menurut Deliar Noer yang dimaksud negara Islam adalah negara yang berdasar Islam, syariat Islam harus berlaku atau diterapkan, dan hukum Islam harus ditegakkan. Dalam hal ini,

dilaksanakannya nilai-nilai substansi Islam, seperti keadilan, kesamaan, partisipasi, dan musyawarah.²¹ Dalam istilah Nurcholish Madjid, Islam kultural ini kemudian menjadi jelas dengan “sekularisasi atau desakralisasi”, slogan “Islam Yes, Partai Islam, No”, dan penolakan terhadap negara Islam atau “apologi negara Islam”.²²

Dalam bukunya, *Islam Agama Kemanusiaan*, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa tidak ada keterkaitan (hubungan) yang jelas antara agama dan politik dalam Islam. Menurutnya, politik merupakan aspek konsekuensi yang penting dalam Islam tetapi ia bukanlah satu-satunya aspek yang terpenting.²³ Ketidajelasan hubungan politik dan agama dalam Islam dicontohkan Nurcholish Madjid dalam kasus polemik tentang *imam* dalam tradisi klasik pemikiran Islam. Sebagaimana yang diketahui, konsep *imam* memiliki makna yang berbeda antara Islam Sunni dan Islam Syiah. Islam Syiah berpandangan *imam* merupakan wujud penyatuan yang sempurna antara masalah duniawi dan ukhrawi. Sedangkan Islam Sunni membedakan masalah duniawi dan ukhrawi dalam pengertian *imam*. Oleh karena itulah, Nurcholish Madjid, sebagaimana dia juga mengutip pendapat Ibnu Taimiyyah, menyatakan bahwa cara teraman untuk menyimpulkan polemik tersebut adalah dengan menyatakan tidak adanya hubungan yang jelas antara agama dan politik dalam Islam.²⁴ Nampaknya, sudut pandang ini menjadi salah satu pertimbangan bagi Nurcholish Madjid untuk menghindari pensakralan terhadap politik dan akhirnya mengembangkan konsep Islam kultural.

Nurcholish Madjid menyatakan bahwa Islam adalah agama yang sejak dari semula mengajarkan taat kepada hukum, dengan berpangkal dari ketaatan kepada hukum keagamaan, dan ketaatan kepada hukum dari Allah adalah bagian dari sikap pasrah (*islâm*) kepada-Nya. Semangat ajaran yang menaati hukum itu dapat

Islam dinyatakan secara formal dalam Undang-Undang Dasar negara. Dengan demikian, pengertian pelaksanaan syariat Islam termasuk ke dalam pengertian negara Islam. Lihat Deliar Noer, “Kata Pengantar”, dalam Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara*, penyunting Edy Riyanto dan Tatang T. Sundesyah, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, Universitas Mohammad Natsir, dan Penerbit Media Dakwah, 2000, hal. xiii

²¹Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 16

²²Madjid, “Keharusan Pembaruan”, hal. 204-208

²³Madjid, *Islam Agama*, hal. 18

²⁴*Ibid.*

dikembangkan secara modern, sehingga mencocoki tuntutan zaman sekarang.²⁵ “Berkenaan dengan ini, ada semacam optimisme pada bangsa kita, berdasarkan kenyataan bahwa sebagian besar bangsa kita adalah Muslim,” sebut Nurcholish Madjid.²⁶

Munculnya Islam kultural tidak terlepas dari keinginan intelektual muda Islam, yang dipelopori oleh Nurcholish Madjid, untuk tidak larut dalam kekecewaan setelah melihat Islam politik tidak mendapat tempat di Indonesia. Sementara, umat Islam di Indonesia harus terus maju dan berkembang. Islam kultural yang dimotori oleh Nurcholish Majdid menginginkan umat Islam tetap berperan dalam pembangunan bangsa Indonesia dengan cara lain. Artinya, Islam kultural menginginkan umat Islam tidak hanya terpaku kepada politik semata tetapi umat Islam dapat melakukan hal lain yang bermanfaat dalam membangun Indonesia, seperti dalam bidang pendidikan, dakwah, seni, dan lain sebagainya.²⁷ Dengan demikian, kemunculan Islam kultural merupakan alternatif atas kebuntuan dan kegagalan perjuangan gerakan Islam politik di Indonesia dalam memperjuangkan aspirasi umat Islam, khususnya pada masa awal Orde Baru.

Sebagaimana gerakan pembaruan lainnya, Islam kultural yang dicetuskan oleh Nurcholish Madjid itu tidak sepi dari kritikan dan serangan keras dari penentangannya. Nurcholish Madjid mengatakan:

Tahun 1970 merupakan tahun yang benar-benar penting dalam kehidupan pribadi saya. Itu karena pada awal tahun itulah saya melontarkan pemikiran tentang pembaruan pemikiran Islam yang kemudian menimbulkan kontroversi dan kehebohan. Sekalipun banyak unsur aksiden di dalamnya, unsur ketidaksengajaan, toh peristiwa itu saya rasakan amat besar pengaruhnya terhadap diri saya—sampai sekarang.²⁸

Polemik mengenai pemikiran Nurcholish Madjid itu terus menghiasi halaman media massa di Indonesia pada tahun 1970-an. Banyak dari sahabat, tokoh senior, dan intelektual yang mengkritik pemikirannya itu, seperti Prof. Dr. H.M. Rasjidi, M. Natsir, Buya Hamka, Ismail Hasan Metareum, Endang

²⁵*Ibid.*, hal. 83

²⁶*Ibid.*

²⁷Wawancara dengan Irfan Abu Bakar di Ciputat, 5 Juni 2010.

²⁸Budhy Munawar-Rachman, “Nurcholish Madjid dan Perdebatan Islam di Indonesia”, dalam Abdul Halim (editor), *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan yang Membebaskan, Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid*, Jakarta: Kompas, 2006, hal. 113

Saefuddin Anshari, dan lain-lain. Rasjidi merupakan salah satu tokoh yang paling keras mengkritik Nurcholish Madjid. Dalam kritikan kerasnya Rasjidi mengatakan bahwa titik tolak pandangan Nurcholish Madjid mengenai negara Islam sama dengan pandangan agama Protestan.²⁹ Walaupun demikian, ada juga kalangan yang memiliki pandangan yang sama dengan pemikirannya itu, seperti Abdurrahman Wahid, Dawam Rahardjo, Harun Nasution, dan lain-lainnya.

1.2 Pokok Permasalahan

Islam kultural muncul sebagai bentuk keprihatinan terhadap umat Islam Indonesia yang mengalami kekecewaan dan ketidakberdayaan dalam merealisasikan cita-cita politiknya, yaitu diakuinya hukum Islam oleh negara sebagai pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. Selain itu tindakan pemerintah Orde Baru yang menekan gerakan Islam politik juga menjadi pemicu munculnya Islam kultural. Islam kultural berusaha mencari arena baru bagi umat Islam agar dapat berperan serta dalam membangun bangsa setelah sebelumnya aspirasi politik umat Islam tidak dapat direalisasikan. Nurcholish Madjid sebagai pelopor gerakan Islam kultural berpendapat bahwa membangun bangsa berarti membangun umat Islam karena umat Islam adalah mayoritas penduduk Indonesia. Oleh karena itu, umat Islam harus berperan aktif dalam membangun bangsa tanpa harus melalui jalur politik saja. Islam kultural selama masa Orde Baru memiliki pengaruh yang cukup besar dalam pembangunan umat Islam Indonesia. Namun, seperti apa pengaruh Islam kultural dan sejauh mana pengaruhnya terhadap umat Islam perlu dilakukan penelitian lebih mendalam terhadap gerakan ini.

Berdasarkan latar belakang di atas, permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana konsep Islam kultural yang dirumuskan oleh Nurcholish Madjid.
2. Bagaimana respons umat Islam terhadap gagasan Islam kultural yang dirumuskan oleh Nurcholish Madjid.

²⁹H.M. Rasjidi, "Suatu Koreksi Lagi Bagi Drs. Nurcholish Madjid", dalam *Harian Abadi*, Selasa, 5 Desember 1972. Kritikan Rasjidi tersebut kemudian dibukukan, lihat M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972, hal. 75. Untuk lebih detailnya, kritikan atau respons terhadap gagasan Nurcholish Madjid akan dibahas dalam BAB V.

3. Bagaimana pengaruh Islam kultural dalam kehidupan umat Islam di Indonesia pada masa Orde Baru.

1.3 Tujuan Penelitian

Berdasarkan permasalahan tersebut, maka tujuan penelitian ini adalah menjelaskan konsep Islam kultural yang dirumuskan oleh Nurcholish Madjid. Hal ini penting diketahui agar konsep Islam kulturalnya itu menjadi jelas dan terhindar dari kesalahpahaman dalam memberikan penilaian. Selain itu, penjelasan secara mendetail terhadap konsep Islam kultural Nurcholish Madjid dapat menghindari sikap penolakan yang tidak kritis terhadap Nurcholish Madjid atau penerimaan “sepuh hati” dan “membabi buta” tanpa ada analisis kritis terhadapnya.

Di samping itu, pemaparan berbagai respons dari kalangan umat Islam juga menjadi tujuan penelitian ini. Dengan memaparkan berbagai respons tersebut dapat dilihat keragaman pemikiran Islam di Indonesia. Keragaman respons itu menjadi satu kebanggaan tersendiri bagi umat Islam Indonesia karena betapa pun berbedanya corak pemikiran namun tidak membawa kepada kekerasan fisik.

Tujuan lainnya adalah menjelaskan pengaruh Islam kultural terhadap kehidupan umat Islam di Indonesia. Dengan menjelaskan pengaruh Islam kultural dapat diketahui apakah pemikiran Nurcholish Madjid ini membawa pengaruh yang positif bagi umat Islam Indonesia atau sebaliknya membawa pengaruh yang negatif.

1.4 Ruang Lingkup

Rentang waktu penelitian ini dimulai tahun 1970 sampai tahun 1998. Dipilihnya tahun 1970 sebagai tahun permulaan kajian ini dikarenakan pada tahun itu, tepatnya pada tanggal 2 Januari 1970 di Gedung Pertemuan Islamic Research Centre, Menteng Raya, Jakarta, Nurcholish Madjid melontarkan gagasan sekularisasi, slogan “Islam Yes, Partai Islam No” yang kemudian dikenal dengan gagasan Islam kultural. Pada waktu itu Nurcholish Madjid menyampaikan pidato pembaruannya yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”.

Adapun tahun 1998 dipilih sebagai akhir tahun penelitian dikarenakan pada tahun itu pemerintahan Orde Baru berakhir. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, Islam kultural muncul sebagai alternatif atas diberangusnya Islam politik oleh Orde Baru. Setelah Orde Baru runtuh, Islam kultural bukan berarti mati, tetapi ia mengalami perkembangan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi Indonesia pada masa reformasi.

Penelitian ini dibatasi hanya pada pemikiran Nurcholish Madjid yang berkaitan dengan gagasan Islam kultural, yaitu sekularisasi, slogan “Islam Yes, Partai Islam No”, dan penolakan terhadap negara Islam. Pemikiran-pemikiran Nurcholish Madjid lainnya, seperti konsep tiada tuhan (dengan “t” kecil) kecuali Tuhan (dengan “T” besar) dan menyamakan semua agama wahyu, seperti Kristen dan Yahudi sebagai agama islam (sikap pasrah kepada Allah), tidak termasuk dalam cakupan penelitian ini.

1.5 Metode Penelitian dan Sumber

Kegiatan penelitian ini disesuaikan dengan langkah-langkah yang terdapat dalam metode sejarah, yaitu heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Heuristik (*heuristics*) merupakan kegiatan mencari sumber-sumber untuk mendapatkan data-data, materi sejarah, atau evidensi sejarah.³⁰ Pengumpulan sumber primer dilakukan melalui studi kepustakaan dan wawancara. Proses pencarian sumber dilakukan di sejumlah tempat yang diyakini menyimpan sumber-sumber primer. Di antara tempat-tempat tersebut adalah Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Perpustakaan Pusat Universitas Indonesia, Perpustakaan FIB UI, Perpustakaan FISIP UI, Perpustakaan Utama Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Perpustakaan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, dan Perpustakaan Umum Islam Iman Jama. Di perpustakaan-perpustakaan tersebut, tahap *heuristik* dilakukan dengan penelusuran dan pencarian karya-karya atau tulisan Nurcholish Madjid pada periode 1970-1998. Tidak semua tulisan Nurcholish Madjid yang diambil. Tulisan atau karya-karya Nurcholish Madjid yang diambil adalah yang berkaitan dengan gagasan Islam kulturalnya. Dikarenakan Nurcholish Madjid tergolong ke dalam

³⁰Helius Sjamsuddin, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Ombak, 2007, hal. 86

cendekiawan Muslim yang banyak menghasilkan tulisan, maka proses pemilahan tulisan-tulisannya cukup menguras waktu, apalagi tulisan-tulisannya tersebar dalam berbagai buku dan media cetak lainnya, seperti koran dan majalah. Adapun sumber sekunder penelitian ini adalah buku-buku atau artikel yang relevan atau berkaitan dengan kajian.

Setelah sumber-sumber itu berhasil dikumpulkan, maka langkah selanjutnya adalah melakukan kritik terhadap sumber-sumber tersebut. Kritik terbagi dua yaitu kritik eksternal dan internal. Kritik eksternal adalah cara melakukan verifikasi atau pengujian terhadap aspek-aspek ‘luar’ dari sumber sejarah. Kritik internal menekankan pada aspek ‘dalam’ yaitu isi dari sumber: kesaksian.³¹ Setelah melakukan kritik terhadap sumber yang didapatkan, langkah selanjutnya adalah melakukan interpretasi atau penafsiran. Pada tahap ini, saya banyak mengutamakan analisis sumber sejarah. Penafsiran terhadap sumber-sumber sejarah seperti tulisan Nurcholish Madjid penting dilakukan agar pemikiran Nurcholish Madjid dapat dipahami dengan baik. Selain itu, dengan melakukan penafsiran terhadap tulisannya itu maka dapat dilihat konteks waktu dan tujuan tulisan itu dibuat oleh Nurcholish Madjid.

Setelah melalui proses heuristik, kritik, dan interpretasi tahap terakhir adalah historiografi. Secara bahasa historiografi maknanya adalah sejarah penulisan sejarah. Artinya sumber-sumber sejarah yang telah melalui proses kritik dan interpretasi pada akhirnya menghasilkan suatu sintesis dari seluruh hasil penelitian atau penemuan dalam suatu penulisan utuh yang disebut historiografi.

1.5 Tinjauan Pustaka

Sejak Nurcholish Madjid melontarkan gagasan sekularisasi, slogan “Islam Yes, Partai Islam No”, dan penolakan terhadap negara Islam pada tahun 1970-an, telah banyak penulis yang mencoba membahas pemikirannya itu. Di antara buku yang membahas pemikiran Nurcholish Madjid adalah buku *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* yang ditulis oleh

³¹*Ibid.*, hal. 132-143

Fachry Ali dan Bahtiar Effendy.³² Buku yang diterbitkan pada tahun 1986 ini membicarakan tentang perkembangan pemikiran Islam di Indonesia disertai dengan akibat-akibat yang ditimbulkan oleh pemikiran Islam itu. Dalam buku ini, juga dibicarakan pembaruan pemikiran Nurcholish Madjid. Pembahasan tentang Nurcholish Madjid lebih terfokus kepada gerakan pembaruannya yang disebutkan dalam buku itu dengan istilah gerakan “pemikiran baru”. Artinya buku ini fokus membicarakan pembaruan pemikiran Nurcholish Madjid, tetapi tidak membicarakan lebih jauh perkembangan pemikiran Nurcholish Madjid.

Fachry Ali dan Bahtiar Effendy dalam bukunya ini berusaha memetakan corak pemikiran intelektual Muslim di Indonesia pada masa Orde Baru. Dalam hal ini, Nurcholish Madjid mereka masukkan ke dalam intelektual yang memiliki corak pemikiran neo-modernisme, yaitu intelektual yang mencoba menggabungkan dua pemikiran, yaitu modernisme dan tradisionalisme. Selain Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid juga mereka masukkan ke dalam corak pemikiran ini.³³

Sementara itu, mereka juga menyebutkan tiga corak pemikiran intelektual lainnya, yaitu sosialisme demokrat, universalisme, dan modernisme. Corak pemikiran sosialisme demokrat berusaha melihat cita-cita keadilan sosial dan demokrasi sebagai unsur pokok Islam. Yang termasuk ke dalam corak pemikiran ini adalah M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan Kuntowijoyo. Adapun corak

³²Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986

³³Abdurrahman Wahid walaupun besar dan berkembang di kalangan tradisional (NU), namun dalam pemikiran-pemikirannya banyak membicarakan tentang modernisasi. Persamaan antara Nurcholish Madjid dengan Abdurrahman Wahid nampaknya terletak pada perhatian mereka terhadap permasalahan modernisasi. Sedangkan perbedaannya adalah Nurcholish Madjid membicarakan modernisasi dengan merujuk kepada peradaban Islam klasik, sementara itu Abdurrahman Wahid berbicara peradaban Islam klasik dalam kerangka modernisasi. Artinya, dapat dikatakan ketika berbicara modernisasi Abdurrahman Wahid berangkat dari peradaban klasik Islam, sedangkan Nurcholish Madjid berangkat dari modernisasi barulah merujuk kepada peradaban klasik Islam. Namun demikian, saat ini terdapat beberapa penulis yang membantah penyamaan antara Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Di antara penulis itu adalah Ahmad Baso dalam bukunya yang berjudul *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-liberal*. Dalam bukunya ini Ahmad Baso menjelaskan perbedaan antara Abdurrahman Wahid dengan Nurcholish Madjid. Di antaranya seperti kecenderungan Nurcholish Madjid yang selalu menampilkan citra yang “Islami”, misalnya dengan banyak mengutip ayat-ayat al-Qur’an dan Hadis, mencari “Islam yang asli dan murni”, dan lain sebagainya. Untuk lebih jelasnya lihat Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 161-162

pemikiran universalisme memandang Islam sebagai ajaran yang universal. Mereka yang masuk ke dalam corak pemikiran ini adalah M. Amien Rais, Jalaluddin Rakhmat, dan A.M. Saefuddin. Intelektual yang mencoba melibatkan Islam ke dalam persoalan-persoalan sosial-politik secara lebih luas dimasukkan ke dalam corak pemikiran modernisme, mereka ini adalah Djohan Effendi dan Ahmad Syafi'i Maarif.

Secara keseluruhan buku *Merambah Jalan Baru Islam* ini membahas perkembangan pemikiran di Indonesia pada tahun 1980-an. Nurcholish Madjid, sebagai salah satu intelektual yang masuk ke dalam salah satu corak pemikiran yang dibuat oleh buku ini, menjadi pembicaraan bersama dengan intelektual-intelektual lainnya. Fokus pembicaraan Nurcholish Madjid lebih banyak kepada gerakan “pemikiran baru”-nya.

Karya lain yang membicarakan tentang Nurcholish Madjid adalah buku Muhammad Kamal Hassan yang berjudul *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*.³⁴ Buku Muhammad Kamal Hassan ini membicarakan tentang berbagai macam respons cendekiawan Muslim di Indonesia dalam menghadapi perkembangan modernisasi di Indonesia pada masa Orde Baru. Nurcholish Madjid sebagai salah satu cendekiawan Muslim di Indonesia juga dibicarakan di dalam buku ini. Namun demikian, buku ini memandang pemikiran Nurcholish Madjid dari sisi kalangan reformis atau kalangan pengkritik Nurcholish Madjid sehingga kesimpulan yang didapatkan adalah pemikiran Nurcholish Madjid bid'ah (sesat atau menyimpang). Penelitian tesis ini berusaha menjelaskan konsep pemikiran Nurcholish Madjid secara jelas sehingga penghakiman terhadap pemikirannya dapat dihindarkan.

Sementara itu, Siti Nadroh menulis buku yang berjudul *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*.³⁵ Buku ini membicarakan tentang pandangan keagamaan dan politik Nurcholish Madjid. Penulis buku ini membagi pemikiran Nurcholish Madjid kepada dua macam, yaitu pemikiran keagamaan dan politik. Selain itu, Siti Nadroh juga menyinggung pembaruan pemikiran

³⁴Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Penerjemah Ahmadi Thaha, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987

³⁵Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999

Nurcholish Madjid pada awal 1970-an. Secara keseluruhan buku ini membicarakan tentang pemikiran Nurcholish Madjid tanpa membicarakan pengaruh dari pemikiran Nurcholish Madjid itu dalam umat Islam. Jadi, buku ini hanya memfokuskan kajiannya kepada pemikiran Nurcholish Madjid tanpa melihat konteks, waktu, dan pengaruh pemikiran Nurcholish Madjid bagi umat Islam Indonesia.

Adapun buku yang membicarakan tentang Islam kultural di antaranya adalah buku *Dinamika Islam Kultural* yang ditulis oleh Amin Abdullah.³⁶ Buku ini merupakan kumpulan dari tulisan-tulisan Amin Abdullah. Buku ini mendefinisikan Islam kultural sebagai Islam yang mengandung pengertian bahwa sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam dilakukan melalui upaya-upaya yang menekankan pada perubahan kesadaran dan tingkah laku umat atau masyarakat tanpa keterlibatan negara dan tanpa perubahan sistem nasional menjadi sistem yang Islami. Definisi Islam kultural seperti ini membawa penulis buku ini kepada kesimpulan bahwa Muhammadiyah adalah organisasi kultural di Indonesia. Oleh karena itu, sebagai besar pembahasan buku ini terfokus kepada Muhammadiyah.

Dari berbagai buku yang telah ada, kajian ini memiliki perbedaan dari segi kekhususan penelitian mengenai pemikiran Nurcholish Madjid mengenai Islam kultural. Selain itu, kajian ini juga berusaha membahas pengaruh pemikiran Islam kultural Nurcholish Madjid terhadap umat Islam Indonesia, yang belum diangkat oleh karya-karya yang telah ada. Hal ini penting karena Islam kultural pada masa Orde Baru dianggap mampu memberikan solusi untuk kemajuan umat Islam setelah Islam politik mengalami kemandegan bahkan dicurigai pemerintah.

1.6 Kerangka Teori

Munculnya suatu pemikiran tidak bisa dilepaskan dari perubahan sosial dalam masyarakat. Perubahan itu menuntut adanya kreatifitas dari kalangan elit masyarakat agar perubahan sosial yang terjadi bisa membawa kebaikan bagi masyarakat. Namun demikian, setiap kreatifitas untuk menghadapi perubahan sosial akan membawa perubahan terhadap pemikiran yang sudah mapan. Artinya,

³⁶M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2000

untuk menghadapi perubahan sosial dibutuhkan pembaruan pemikiran agar pemikiran yang telah “mapan” menjadi sesuai dengan perubahan sosial yang ada.

Menurut Fazlur Rahman³⁷ untuk memahami pembaruan pemikiran Islam dapat dijelaskan dengan mengemukakan dialektika pembaruan dalam Islam yang dapat dibagi menjadi empat gerakan. *Pertama*, gerakan revivalis, muncul pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 yang dipelopori oleh Wahabiyah di Arab, Sanusiyah di Afrika Utara, dan Fulaniyah di Afrika Barat. Ciri-ciri gerakan ini adalah himbauan untuk kembali ke Islam orisinal, dengan menanggalkan takhayul-takhayul yang ditanamkan dalam bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum tradisional, berusaha melakukan ijtihad, dan himbauan untuk membuang corak dan pendekatan predeterministik.

Kedua, gerakan modernis. Pelopor gerakan ini adalah Sayyid Ahmad Khan di India, Jamaluddin al-Afghani di Timur Tengah dan Muhammad Abduh di Mesir. Gerakan ini masih tetap menjadikan revivalisme pra-modernis sebagai dasar melakukan pembaruan. Di samping itu, yang baru dari gerakan modernis adalah perluasan isi ijtihad, seperti hubungan antara akal dan wahyu, pembaruan sosial, khususnya dalam bidang pendidikan dan status wanita, serta pembaruan politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif dan konstitusional. Gerakan ini lahir juga karena ada proses dialektika dengan pemikiran dan masyarakat Barat. Kalangan modernis ini sedikit sekali yang bersandar pada hadis. Dengan kata lain gerakan ini bersikap skeptis terhadap hadis, karena hadis-hadis sering bertolak belakang dengan banyak hal penting bahkan bertentangan dengan al-Quran.³⁸

Ketiga, neo-revivalisme yang dipelopori oleh Abul A’la Al-Maududi di Pakistan. Gerakan ini mendukung gagasan demokrasi dan berusaha mempraktikkan bentuk pendidikan Islam yang relatif telah dimodernisasi. Bahkan gerakan ini mendasari dirinya pada basis pemikiran kalangan modernis yaitu Islam mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individual maupun

³⁷Fazlur Rahman, “Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini”, dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985, hal. 21-22

³⁸*Ibid.*, hal. 26-29

kolektif. Akan tetapi, karena usahanya untuk membedakan dirinya dari Barat, maka neo-revivalisme merupakan reaksi terhadap modernis. Mereka tidak menerima metode atau semangat modernis, tetapi sayangnya mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apapun untuk menegaskan posisinya, selain hanya berusaha membedakan Islam dari Barat.

Keempat, neo-modernis yang dipelopori oleh Fazlur Rahman sendiri. Neo-modernisme dapat dipahami sebagai gerakan pemikiran Islam yang liberal, progresif yang muncul setelah modernisme dan sintesis antara wawasan Islam tradisional dengan penekanan modernisme atas rasionalitas, ijtihad, dan pemikiran Barat Modern.³⁹

Menurut Greg Barton⁴⁰ kemunculan pemikiran neo-modernisme Islam di Indonesia yang dipelopori oleh Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid, didorong oleh iklim politik dan sosial yang unik pada masa Orde Baru, yaitu pengabaian Orde Baru terhadap kelompok-kelompok Islam agar tidak terlibat langsung dalam partai politik maupun proses demokrasi. Pengabaian ini kemudian mendorong para intelektual muda untuk memusatkan diri pada wilayah pemikiran semata daripada aktivitas politik.

Namun demikian, menurut Barton, faktor politik di atas sesungguhnya tidak dapat menjelaskan secara detail besarnya antusiasme yang melanda pemikiran Islam progresif ini. Menurutnya hal yang paling penting adalah ketertarikan luar biasa pada ide-ide mengenai pemisahan antara gereja dan negara, pemisahan antara keimanan pribadi dengan partai politik, yang pada gilirannya hal ini membawa pada ide tentang negara 'sekular' (non-sektarian). Begitu juga konsep bahwa *ijtihad* harus dikontekstualisasikan atau dikembangkan agar mampu menjawab tuntutan masyarakat Indonesia modern. Dalam pemahaman lebih umum, substansi ide-ide seperti ini merupakan hasil proses modernisasi dan globalisasi di masyarakat Indonesia.⁴¹

³⁹Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, penerjemah: Nanang Tahqiq, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. xx-xxi

⁴⁰*Ibid.*, hal. 2

⁴¹*Ibid.*, hal. 3

Gerakan neo-modernisme mencerminkan perkembangan modernisme Islam yang lebih jauh di mana keahlian dan pengetahuan klasik maupun tradisional digabungkan dengan pendekatan aktual dalam menafsirkan sebuah teks. Seperti modernisme, neo-modernisme secara dasariah merupakan tanggapan dalam pemikiran Islam terhadap tekanan, tantangan, serta peluang-peluang modernitas. Namun berbeda dengan modernisme, ia berpaham pemisahan antara gereja dan negara, dengan pandangan bahwa keterlibatan langsung kelompok-kelompok agama ke dalam partai politik secara tidak terelakkan akan menimbulkan ketegangan-ketegangan sektarian dan polarisasi berdasarkan aliran-aliran keagamaan.⁴²

Selain itu, gerakan neo-modernisme tersusun dari hasil perkembangan modernisme sebelumnya, namun ia sangat religius dan penuh motivasi dalam memperhatikan perkembangan Islam progresif dan masyarakat Islam Indonesia. Dengan menggunakan paradigma yang dikembangkan Fazlur Rahman, gerakan neo-modernis Islam Indonesia sarat perhatian pada pembentukan metodologi yang universal dan permanen terhadap tafsir Alquran, yakni tafsir yang rasional dan peka pada konteks historis dan budaya, baik terhadap segi teks aslinya maupun terhadap masyarakat modern yang kini tengah mencari pegangan. Aspirasi-aspirasi yang ditanamkan oleh kelompok pemikiran ini tidak dengan menengok ke belakang, sebaliknya ia diorientasikan ke masa datang dan diharapkan mampu memecahkan kebutuhan dan tantangan dalam mode yang positif dan progresif.⁴³

Teori yang dikemukakan oleh Greg Barton di atas dapat membantu memahami pemikiran Islam kultural yang dikembangkan oleh Nurcholish Madjid. Pemikiran Nurcholish Madjid bagaimana pun juga memiliki kaitan yang jelas dengan pemikiran-pemikiran yang telah ada sebelumnya seperti misalnya pemikiran Ibn Taimiyah yang menjadi pegangan bagi kalangan modernis. Selain itu, dengan menggunakan teori Barton ini dapat diketahui nuansa-nuansa politik pemikiran Islam kultural Nurcholish Madjid karena pada awalnya kemunculan pemikiran ini tidak bisa dilepaskan dari kondisi perpolitikan di Indonesia. Teori

⁴²*Ibid.*, hal. 5

⁴³*Ibid.*, hal. 15

ini juga dapat membantu memperjelas sisi kereligiusan pemikiran Nurcholish Madjid.

1.7 Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan penelitian ini terdiri dari enam bab. Bab I diawali dengan pendahuluan yang meliputi latar belakang; pokok permasalahan; tujuan penelitian; ruang lingkup; metode penelitian dan sumber; tinjauan pustaka; kerangka teori; dan sistematika penulisan.

Adapun Bab II berisi tentang biografi singkat Nurcholish Madjid, meliputi masa muda, aktivitas intelektual dan organisasi, dan karya-karya. Sedangkan Bab III berisi tentang sekilas perkembangan Islam di Indonesia sebelum Orde Baru (1942-1965) yang meliputi Islam pada masa pendudukan Jepang (1942-1945), dengan sub bab Piagam Jakarta; Islam pada masa Revolusi (1945-1949), Islam pada masa Demokrasi Parlementer (1950-1959), dengan sub bab perdebatan dasar negara dalam Konstituante, dan Islam pada masa Demokrasi Terpimpin (1960-1965).

Sementara itu, Bab IV berisi konsepsi Islam kultural Nurcholish Madjid, yang meliputi perkembangan Islam pada awal Orde Baru dan faktor pendorong munculnya Islam kultural, Islam kultural dalam konsepsi Nurcholish Madjid, dan sumber pemikiran Nurcholish Madjid.

Adapun Bab V berisi respons dan pengaruh Islam kultural, yang terdiri dari respons terhadap Islam kultural dengan sub bab kritikan terhadap Islam kultural dan dukungan terhadap Islam kultural, dengan sub bab dukungan dari pemerintah Orde Baru dan dukungan dari intelektual Muslim, dan pengaruh Islam kultural.

Sistematika penulisan tesis ini diakhiri dengan Bab VI, yaitu penutup yang merupakan jawaban terhadap permasalahan yang dijelaskan dalam kesimpulan.