

DARI PURITAN KE REKONSTRUKSIONIS: Rekonfigurasi Pembaharuan Pemikiran Islam Di Indonesia

Mohamad Hudaeri

Dosen pada Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab

IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

email: deri_iain@yahoo.co.id

Abstract

This article tries to understand Islamic reformation movements in the modern era based on two points of views: internal and external aspects. On the one hand, based on the internal aspect, Muslims need to reform their social structure and mental attitudes in arranging their socio-political life by reforming their religious understanding which is accordance with their developing logics and imagination. In the other hand, based on the external aspect, it is because of the development of 'the economic-political authorities' in this modern era, i.e. a system of nation-state, democartion, human rights and modern capitalism. The changes force Muslims to reform their ways of thinking toward their religios orthodoxy, traditions, and intellectual treasury. To understand reformation movements could not be separated from their historical contexts because the reformation movements are not monolithic. They have various forms and different purposes. However, the religious understanding could not also be separated from the intellcetual development and the challenges of life faced by Muslim societies.

Key Words: *Islamic Thought Reformation, Islamic Orthodoxy, Islamic Movements*

Abstrak

Tulisan ini berusaha memahami gerakan pembaharuan Islam di era modern mesti dari dua sisi; internal dan eksternal. Dari aspek internal adalah adanya kebutuhan untuk merombak struktur sosial dan sikap mental kaum muslim dalam menata kehidupan sosial politiknya dengan mereformasi pemahaman keagamaan yang sesuai dengan nalar dan imajinasi yang sedang berkembang. Sedangkan dari sisi, eksternal adalah perkembangan "kekuasaan ekonomi politik" era modern ini, yakni; sistem negara bangsa, demokrasi, hak asasi manusia dan kapitalisme modern. Ada perubahan tersebut memaksa kaum muslim untuk merubah cari pandang mereka terhadap ortodoksi keagamaan, tradisi dan khazanah intelektual yang ada. Maka dalam memahami gerakan pembaharuan tidak bisa dilepaskan dari konteks historisnya. Sebab gerakan pembaharuan tidak hanya bersifat monolitik, karena memiliki bentuk dan

tujuan yang berbeda-beda, tetapi juga pemahaman keagamaan itu tidak bisa dilepaskan dari perkembangan intelektual dan tantangan kehidupan yang dihadapi masyarakat muslim.

Kata Kunci: *Pembaharuan pemikiran Islam, Ortodoksi Islam, gerakan Islam.*

A. Pendahuluan

Gerakan pembaharuan pemikiran Islam tidak hanya mengkritik pemahaman keagamaan yang berkembang di masyarakat dan otoritas tokoh agama (ulama) yang menganut pemahaman tersebut, yang dianggapnya penyebab kemunduran dan ketidakberdayaan umat, tetapi yang utama adalah menafsirkan ulang prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Meskipun penafsiran ulang tersebut diyakininya sebagai upaya “menemukan” makna Islam yang lebih otentik, secara sosial upaya tersebut merupakan rekonstruksi tradisi dalam menata kehidupan kaum muslim. Hal itu terkait dengan kemunculan “kekuasaan ekonomi politik” di era modern ini, yakni; sistem negara bangsa dan perangkat kekuasaannya serta kapitalisme modern. Dengan demikian, upaya penafsiran ulang tersebut merupakan upaya pembentuk kembali tradisi Islam dalam wajah yang berbeda dari yang tradisi sebelumnya. Pemahaman Islam yang baru tersebut diharapkan bisa dijadikan dasar bagi kaum muslim bisa menghadapi tantangan kehidupan modern ini.¹

Yang patut diperhatikan dalam gerakan pembaharuan (*tajdid, ihyā'* atau *ishlāh*) adalah konteks sosial historis. Sebab gerakan pembaharuan tidak bersifat monolitik, tetapi memiliki bentuk dan tujuan yang berbeda-beda, sesuai dengan tantangan yang dihadapinya. Al-Ghazali, Ibn Taymiyah dan Ibn Abdul Wahab hidup dalam dunia yang dibentuk oleh agama dan nalar Islam. Perjuangan mereka adalah membangkitkan (*ihyā'*) ilmu-ilmu Islam dari formalisme praktek keagamaan dan kebodohan umat Islam, yakni menselaraskan aspek luar atau praktek keagamaan (*fiqh*) dengan aspek batin agama (tasawuf). Sedangkan Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid dan sejumlah pemikir muslim modern lainnya, lahir dalam dunia yang diarahkan oleh sains dan ilmu-ilmu modern lainnya. Mereka dihadapkan pada arus perubahan modernitas sehingga mempertahankan “pesan-pesan abadi agama dalam suasana yang selalu menuntut perubahan dan pembaharuan merupakan inti

perjuangan para pembaharu” dalam era sekarang ini.⁴ Mereka menghadapi tantangan lebih berat, salah satunya adalah memadukan, seperti yang dikemukakan Muhammad Iqbal, “keabadian yang ada dalam agama dan tuntutan temporalitas atau perubahan dalam dunia modern.”³

Dalam konteks Indonesia, gerakan pembaharuan Islam tidak bisa dilepaskan dari perdebatan tentang peran dan kedudukan Islam dalam konteks negara bangsa Indonesia, yang merupakan bagian dari proses penyesuaian pertemuan antara tradisi, yang selama ini dikenal sebagai sumber otoritas dan identitas diri dengan modernitas, yang dipandang sebagai jalan kemajuan tetapi berasal dari kebudayaan lain (Barat). Munculnya pembaharuan pemikiran Islam merupakan bagian dari usaha untuk mencari pemahaman baru tentang Islam yang dipandang lebih sesuai dengan kekuasaan dan selera zaman.

Tulisan ini mengkaji tentang upaya yang dilakukan kaum pembaharu dalam mendefinisikan ulang ortodoksi dalam Islam. Hal itu terkait dengan upaya memahami, menafsirkan atau memberi makna yang baru terhadap ajaran Islam, dan yang lebih penting lagi, adanya perubahan epistemologi kaum pembaharu dalam memahami agama (Islam) yang tidak lagi bertumpu pada pemahaman literal Kitab Suci (Alquran dan al-Sunnah) tetapi pada *fitrah* manusia. Kebenaran agama (Islam) atau “kehendak atau perintah Allah” tidak lagi lagi dipahami semata-mata pada makna literalnya tetapi pada “pesan yang dikandungnya”.

B. Ortodoksi Islam di Indonesia

Istilah ortodoks sebenarnya tidak dikenal dalam tradisi Islam. Kata ortodoks berkaitan dengan tradisi agama Kristen, terutama Katolik Romawi, yang memiliki lembaga keagamaan; yakni gereja, yang berwenang untuk merumuskan suatu doktrin tertentu sebagai “kebenaran resmi”. Dalam tradisi Islam tidak dikenal adanya sistem kependetaan atau lembaga tertentu yang sesuai dengan tradisi Kristen tersebut.⁴ Namun dari sisi konsep, istilah “ortodoksi” yang merujuk pada pengertian pada umumnya yakni “suatu sistem kepercayaan (doktrin) yang benar, diterima atau ditetapkan sebagai cara pandang dan praktek yang benar”,⁵ hal itu jelas dikenal dalam tradisi Islam. Sebab gerakan-gerakan yang muncul dalam sejarah Islam sangat terkait dengan upaya mempertahankan kemurnian dan kebenaran doktrin Islam.

Kesulitan dalam mendefinisikan ortodoksi dalam Islam sebenarnya terletak pada tidak adanya lembaga keagamaan yang memiliki kewenangan yang terpusat, yang dapat memberi ketegasan

tentang doktrin-doktrin tertentu yang dianggap benar, seperti halnya yang terjadi pada agama Kristen. Meskipun pada umumnya, kelompok-kelompok dalam Islam percaya kepada prinsip-prinsip dasar Islam, seperti: Alquran sebagai wahyu Ilahi, Muhammad Saw adalah Rasul Allah; dan praktek-praktek atau kewajiban tertentu, seperti: solat lima waktu, puasa, zakat dan haji, tetapi interpretasi dan rinciannya berbeda-beda. Karya atau pendapat ulama dalam memahami Alquran atau contoh yang diberikan Muhammad Saw (sunnah) dianggap sebagai pandangan individu yang tidak memiliki kewenangan untuk diikuti oleh semua umat Islam. Karena itu muncul dalam Islam, berbagai kelompok pemikiran (madhab), baik dalam persoalan kalam (teologi) atau hukum (*fiqh*). Dalam persoalan kalam dikenal adanya madhab seperti Sunni, Shi'ah, Mu'tazilah dan Khawarij, sedangkan dalam soal fiqh dikenal beberapa madhab Hanafi, Maliki, Shafi'i, Hambali dan Ja'fari.

Berdasarkan hal itu yang patut diperhatikan dalam memahami makna ortodoksi dalam Islam tidak hanya mengutip atau mengikuti pendapat para ulama atau tokoh-tokoh madhab tertentu tentang defenisi kemurnian dan kebenaran Islam tetapi juga relasinya dengan kekuasaan.⁶ Makna ortodoksi itu sangat terkait dengan wacana sistem kekuasaan politik dan wacana dominan yang berkembang dalam masyarakat muslim di daerah tertentu dan pada waktu tertentu. Madhab Sunni (*ahl as-sunnah wa al-jamā'ah*) dipandang sebagai "ortodoksi Islam" karena dianut oleh mayoritas umat Islam di dunia, termasuk di Indonesia. Madhab Sunni sering menjadi madhab resmi negara pada beberapa pemerintahan Islam; baik di masa lalu maupun di era sekarang ini. Para penganutnya mengklaim dirinya sebagai pembawa dan penjaga kebenaran dan kemurnian ajaran Islam. Sedangkan kelompok lain dalam Islam seperti kaum Shi'ah, Mu'tazilah dianggap kelompok menyimpang, sesat atau bid'ah.

Namun pada waktu dan tempat tertentu, hal itu berubah. Ketika pemerintahan Abbasiyah, khususnya pada masa kekhalifahan al-Ma'mun, al-Mu'tasim dan al-Watsiq, memberlakukan Mu'tazilah sebagai madhab resmi negara, yang menganggapnya sebagai "ortodoksi Islam". Sedangkan madhab Sunni dianggap heterodoks atau sesat.⁷ Demikian pula pada kasus negara Iran di era sekarang ini, yang menganggap madhab Shi'ah sebagai "ortodoksi Islam" karena dijadikan sebagai madhab resmi negara dalam menata kehidupan warga negaranya.⁸

Dengan demikian, memahami makna ortodoksi tidak boleh hanya dari sudut pandang klaim kebenaran dan keaslian Islam dari pengikut kelompok tertentu dalam Islam, tetapi juga dari realitas

sosio-politik. Klaim ortodoksi dalam Islam lebih mencerminkan tentang sistem kepercayaan dan praktek sosial yang dimiliki suatu kelompok atau madhab dalam memahami realitas yang dihadapinya dan upaya-upaya untuk mewujudkan visinya tentang kehidupan. Kelompok atau madhab pemikiran tersebut menggunakan Islam sebagai dasar visi ideologinya yang berorientasi kepada kepentingan subyektif kelompoknya, tetapi mereka pada umumnya tidak menyadari bahwa pemahaman dan penggunaan data-data kesejarahan tentang Islam sebenarnya bersifat memihak dan subyektif. Mereka memandang bahwa sistem keyakinan dan praktek yang dilakukannya merupakan cerminan dari Islam yang sebenarnya. Karena itu, menurut Mohammed Arkoun, makna ortodoksi adalah sistem nilai-nilai yang diyakini oleh kelompok atau madhab tertentu dalam Islam yang berfungsi untuk menjamin adanya perlindungan dan keamanan bagi kelompoknya.⁹ Sebab mereka bersaing dengan kelompok-kelompok lainnya baik untuk memperluas ruang lingkup dominasinya maupun untuk mempertahankan dirinya dari serangan kelompok lain.

Perubahan konsep tentang ortodoksi tidak hanya relasinya dengan dengan praktek kekuasaan, tetapi juga terjadi karena perkembangan ilmu pengetahuan yang bersumber bukan dari agama, seperti sains dan filsafat sehingga merubah pemahaman tentang agama. Imam al-Ghazali dan Ibn Taymiah hidup pada masa pra modern yang dikuasai pengetahuan dan bahasa keislaman. Pengetahuan Islam merupakan pra syarat dalam membentuk norma-norma sosial dan politik. Sehingga menjadi kerangka berpikir dalam mengarahkan moralitas masyarakat muslim yang baik dan tidak baik.¹⁰ Maka usaha memahami ortodoksi adalah dengan meneguhkan praktek-praktek yang otoritatif yang berasal preseden sebelumnya (praktek para sahabat dan tabi'in) dari pada mengadopsi sistem berpikir dan praktek-praktek yang tidak bersumber dari tradisi masyarakat muslim. Mereka berusaha menciptakan hubungan yang erat antara aspek batin dan aspek luar agama,¹¹ sebagai perlawanan terhadap praktek formalisme keberagamaan *fuqaha* dan pengabaian kaum batin terhadap praktek keagamaan. Ortodoksi pada masa ini adalah sikap kontemplatif untuk mengharmonikan antara aspek batin dengan aspek luar agama. Sehingga praktek keagamaan masyarakat muslim memiliki kesesuaian dengan pesan yang dikandungnya.

Hal yang sangat berbeda dengan kondisi modern yang menekankan pada rasionalitas, inovasi, kreativitas dan kemandirian. Maka yang terjadi adalah perubahan-perubahan dalam bidang kehidupan sosial, baik secara struktural maupun kultural. Dalam ranah kehidupan pun pun terjadi difrensiasi ke dalam sektor-sektor tertentu;

seperti politik, ekonomi, sains dan sosial. Menghadapi realitas kehidupan seperti itu sikap keagamaan juga berubah dari sikap kontemplatif yang menekankan pada kepatuhan terhadap praktek-praktek keagamaan terdahulu menjadi sikap yang lebih akomodatif terhadap perubahan. Maka konsep ortodoksi pun berubah dari kepatuhan kepada pendapat-pendapat para ulama madhab (*taqlid*), yang banyak menjelaskan tentang sistem berpikir dan prilaku dalam kehidupan, kepada kepatuhan pada yang jelaskan dalam Alquran, Sunnah dan pentingnya usaha individu dalam menjalani kehidupan (*ijtihad*). Konsep ortodoksi yang demikian itu yang dipahami oleh para pembaharu puritan di Indonesia, seperti: Ahmad Dahlan, pendiri gerakan Muhammadiyah dan Ahmad Hasan, tokoh gerakan Persatuan Islam.

Perubahan konsep ortodoksi dalam tradisi Islam tersebut tidak bisa dilepaskan dari perubahan dalam memaknai agama dan orientasinya.¹² Pada masa pra modern, peran agama dipahami secara totalistik, yakni semua segi kehidupan manusia bersumber pada agama, maka tidak ada pemahaman adanya batas antara wilayah agama dan sekular. Tetapi pada masa modern, akibat adanya difrensiasi wilayah kehidupan, maka terjadi pemilahan antara wilayah agama dan sekular. Wilayah agama dipandang sebagai sesuatu yang tidak boleh berubah, yakni penegasan yang terdapat dalam Kitab Suci. Sebaliknya wilayah sekular merupakan arena kreativitas akal manusia, yang selalu berubah. Kebenaran pada wilayah sekular bukan merujuk pada pandangan ulama terdahulu, tetapi pada nilai pragmatismenya bagi masyarakat muslim di era sekarang ini. Karena itu pensakralan terhadap hal-hal yang ada dalam wilayah sekular ini dianggap sebagai penyimpangan. Karena itu praktek-praktek yang tidak memiliki dasar tekstual dalam Kitab Suci mesti dibersihkan dari prilaku umat Islam, karena hanya dianggap beban dalam mengadaptasi perubahan dan menciptakan kreativitas. Orientasi keberagamaan pun berubah; dari pandangan bahwa tindakan-tindakan keagamaan merupakan cara untuk meraih keselamatan (*keridoan Allah SW*) tidak dengan menjauhi atau lari dari kehidupan dunia, tetapi *keridoan* tersebut justru mesti diraih dengan cara beraktivitas dengan manusia di dunia ini, yakni dengan berbuat kebajikan kepada sesama.

Pada masa selanjutnya, di bawah tekan peradaban Barat dan proyek modernisasi, para pembaharu muslim modern melakukan perubahan dramatis yang membutuhkan restrukturisasi masyarakat dan politik. Transformasi yang besar masyarakat di Indonesia mengharuskan adanya perubahan tatanan dan institusi lama dan menggantikannya dengan model yang baru.¹³ Maka muncul gerakan

tentang pentingnya rekonstruksi terhadap pemikiran kaum muslim. Sebab gerakan rekonstruksi pemikiran ini melihat adanya keterbatasan gerakan pembaharuan puritan dalam mengadaptasi modernitas dan sistem kekuasaannya seperti; demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Meskipun negara-negara muslim telah menerima konsep negara bangsa, tetapi sistem pemerintahannya masih bersifat feodal dan otoriter, lebih menekankan kewajiban dari pada menghormati dan melindungi hak-hak warganya. Hal itu akibat dari tidak adanya perubahan kerangka berpikir dalam memahami Alquran dan Sunnah.

Berdasarkan hal itu, maka makna ortodoksi keagamaan pun berubah. Ortodoksi dipahami lebih abstraks karena menekankan pada keimanan, kualitas batin seseorang kepada Tuhan.¹⁴ Otoritas Alquran dan Sunnah tidak dipahami pada makna literalnya, tetapi pada spiritualitas dan pesan moralitas yang dikandungnya. Makna "kembali kepada Alquran dan Sunnah" yang didengungkan oleh pendukung gerakan pembaharuan puritan tidak dipahami untuk menegaskan kebenaran Islam sebagai sistem kehidupan yang bersumber dari ekstra-pengalaman manusia dan bersifat transenden, seperti yang tercermin dalam istilah *shari'ah*. Namun pada pentingnya memahami esensi kebenaran Islam pada spiritualitas dan moral yang diembannya, yang tereksprei "pengalaman keagamaannya" pada masyarakat Arab terdahulu sebagai mana yang terekam dalam Alquran dan Sunnah.¹⁵ Perubahan konsep ortodoksi jelas membutuhkan perubahan kerangka berpikir dalam memahami Alquran dan Sunnah dari tekstual ke kontekstual.

C. Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia pada Era Modern

Sebagai telah dijelaskan di atas, bahwa istilah gerakan pembaharuan merupakan terma yang mencakup berbagai gerakan untuk revitalisasi ajaran Islam di dunia muslim dengan fokus utamanya adanya rekonstruksi dan reformasi sosial. Titik tolak gerakan ini adalah mengobati penyakit-penyakit moral dan membalikan kemunduran masyarakat muslim dari dalam. Demikian pula gerakan pembaharuan tidak bersifat monolitik, setiap zaman dan tempat memiliki karakteristiknya sendiri, sesuai dengan tantangan sistem berpikir, kondisi sosial, politik yang dihadapi.

Gerakan pembaharuan Islam di Indonesia pada awalnya bersifat puritan, yakni menekankan pada pemurnian pemahaman keagamaan. Karena itu sangat kritis terhadap pemikiran dan praktek keagamaan yang tidak memiliki preseden yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah. Gerakan ini mendukung pentingnya ijtihad, terutama yang berkaitan dengan hal-hal yang normatif dan penalaran hukum. Hak

ijtihad, menurutnya, tidak hanya terbatas kepada ulama tetapi juga kepada setiap muslim yang memiliki kemampuan diharapkan berpartisipasi dalam proses tersebut. Karena itu, gerakan puritan ini mengecah sikap *taqlid* (mengikuti tanpa mengetahui alasannya) yang selama ini banyak dipraktikkan masyarakat muslim dan tergantung pada otoritas ulama atau kiyai. Pandangannya bahwa Islam itu mencakup semua aspek kehidupan; dunia dan akhirat, maka gerakan pembaharuan puritan ini tidak jarang menjadikan Islam sebagai ideologi politik perjuangannya.

Seiring dengan perjalanan waktu, tekanan kekuasaan modern, baik melalui pengetahuan (sistem berpikir) dan institusi kekuasaannya (negara-bangsa), maka terjadi perubahan orientasi gerakan pembaharuan Islam dari puritan ke arah rekonstruksi pemikiran. Titiknya tekannya bukan lagi persoalan normatif dan penalaran hukum (*fiqh*) tetapi diarahkan kepada reformulasi ide-ide dasar teologi Islam. Para pendukung gerakan pembaharuan rekonstruksionis ini adalah para intelektual muslim yang memiliki pengetahuan yang berasal dari tradisi intelektual kaum muslim dan Barat. Mereka menolak adanya "tirani iman" yang selama ini diidentikan dengan nalar yang berasal dari tradisi Islam dan "tirani rasio" yakni ide-ide yang berasal dari peradaban Barat. Tujuan utama gerakan pembaharuan Islam model ini adalah menggabungkan semangat "spiritualisme" yang merupakan sumber nilai-nilai agama dan "rasionalisme" yang menjadi dasar kemajuan peradaban Barat.

1. Gerakan Pembaharuan Islam Puritan

Gerakan pembaharuan Islam di Indonesia pada era modern dimulai pada ke-19. Gerakan pembaharuan ini lebih bersifat puritan (pemurnian). Sebab, banyak mendapat inspirasi dari gerakan yang serupa di Arab Saudi yakni Gerakan Wahabi. Hal ini terlihat dari gerakan pembaharu awal yang muncul di Sumatera.¹⁶ Seperti gerakan yang dipimpin Haji Miskin, di Pandai Sikat, Sumatera. Gerakan ini mengkampanyekan pemurnian Islam dengan menyerang beberapa tradisi dan kebiasaan lokal yang dianggap tidak Islami, seperti penghormatan terhadap makan-makam wali, perjudian, adu ayam, pemakaian alkohol dan opium. Di samping itu, mereka juga menekankan keharusan untuk mengikuti kewajiban formal dalam Islam, seperti sholat, puasa dan menutup aurat.¹⁷ Tentu saja gerakan Haji Miskin ini mendapat tantangan keras dari para tetua adat dan para penghulu yang selama ini menjadi tokoh Islam adat tersebut, bahkan sampai terjadi konflik berdarah. Pertentangan ini tentu saja terjadi antara dua kelompok ideologi dalam masyarakat muslim

tentang makna Islam mereka; apakah mesti mempertahankan tradisi atau adat kebiasaan yang ada atau melakukan purifikasi terhadap tradisi yang dianggap telah menyimpang dari Islam.

Gerakan pembaharuan model ini yang sangat terkenal adalah gerakan Paderi yang melakukan penyerangan bersenjata terhadap beberapa kelompok adat. Salah satu tokohnya yang sangat terkenal adalah Imam Bonjol. Kaum Paderi melakukan penaklukan daerah Minangkabau dan Tapanuli untuk mengislamkan orang-orang yang selama ini dianggap "tidak Islami" karena mempraktekan adat istiadat yang bertentangan dengan ajaran Islam.¹⁸ Untuk melawan gerakan kaum Paderi, para tetua adat dan para penghulu meminta bantuan Belanda. Maka terjadilah Perang Paderi yang berlangsung dari 1821-1838, dengan kekalahan ada di pihak Kaum Paderi. Keberhasilan dalam peperangan tersebut, pemerintah kolonial Belanda menguasai daerah Minangkabau dan Tapanuli, dengan menjadikan para tetua adat sebagai bupati yang memiliki kewenangan yang sangat terbatas.

Meskipun gerakan kaum Paderi ini mendapatkan kekalahan secara militer, tetapi pengaruh mereka di masyarakat tidak surut. Gerakan yang menanamkan komitmen kuat terhadap ortodoksi Islam dengan keharusan untuk melaksanakan kewajiban ajaran Islam meninggalkan bekas yang kuat di masyarakat Minangkabau. Para keturunan pemimpin Paderi melanjutkan perjuangan para orang tua mereka dengan jalan yang berbeda. Mereka lebih fokus pada pendidikan dan kegiatan intelektual dari pada gerakan perang fisik. Tokoh-tokoh yang dikenal mengambil jalur ini seperti Ahmad Khatib (1852-1915) dan Syekh Tahir Jalaluddin (1969-1957). Keduanya dikenal sebagai pembaharu muslim yang memiliki garis keturunan dengan para pemimpin Paderi.¹⁹

Ahmad Khatib, kelahiran Bukittinggi, yang menghabiskan banyak umurnya di Mekkah untuk belajar dan mengajar ilmu-ilmu keagamaan, banyak menerima murid dari nusantara. Meskipun ia lebih banyak mengajarkan ilmu-ilmu Keislaman tradisional, tetapi ia sangat terkesan dengan gerakan-gerakan pembaharuan yang terjadi di Mesir. Bahkan ada beberapa murid dan anaknya, seperti Abd al-Karim (w. 1947) dan Abd al-Hamid (w. 1962) yang dikirim ke Kairo, Mesir untuk mempelajari pemikiran pembaharuan di Mesir. Pemikiran Ahmad Khatib sangat kritis terhadap praktek-praktek sufisme dan adat istiadat masyarakat Minangkabau.²⁰ Melalui murid-muridnya yang berasal dari Sumatera Barat, seperti Abdullah Ahmad (1878-1933), Muhammad Djamil Jambek (1860-1947) dan Hadji Rasul (1879-1945), Ahmad Khatib menyebarkan gagasan pembaharuan di Indonesia. Gerakan pembaharuan Ahmad Khatib dan murid-muridnya

menekankan pada upaya pemberantasan bid'ah, khurafat dan tahayul yang terdapat pada masyarakat Islam nusantara.

Murid-murid Ahmad Khatib yang melakukan pembaharuan di Sumatera Barat tersebut yang kemudian dikenal dengan Kaum Muda. Sebagai bentuk perlawanan terhadap Kaum Tua, yakni para tokoh adat. Namun demikian, gerakan Kaum Muda ini tidak mengambil jalan kekerasan atau peperangan fisik untuk menghadapi Kaum Tua, tetapi lebih pada pengembangan intelektual melalui jalur pendidikan dan pemberdayaan masyarakat dengan mendirikan sekolah dan lembaga-lembaga pendidikan lainnya. Maka berdiri lah di Sumatera Barat beberapa sekolah yang diasuh oleh para Kaum Muda ini seperti Adabiyah dan Sumatera Thawalib.²¹ Kedua lembaga pendidikan itu, selain menggunakan sistem modern seperti; menganut sistem kelas, memakai meja, menerapkan kurikulum yang tertata dan kemandirian secara finansial, juga mengajarkan karya-karya kaum pembaharu, seperti Tafsir *al-Manar*, karya Muhammad Abduh.

Sikap puritan keagamaan Kaum Muda (kaum pembaharu) dilandasi oleh semangat untuk melakukan perubahan terhadap kondisi sosial masyarakat yang dianggapnya tidak berkembang dan menerima praktek kemodernan yang berasal dari Barat yang dianggap sebagai jalan untuk kemajuan. Karena itu mereka memiliki sikap yang berbeda dengan sikap Kaum Tua yang menganggap bahwa modernitas sebagai ancaman bagi Islam. Kaum Muda di Sumatera Barat memandang modernitas sebagai tantangan yang harus diatasi dan sambut. Tindakan terobosan Kaum Muda untuk mengadopsi pemikiran dan praktek modernitas, yang berasal dari kebudayaan Belanda, dan kritiknya terhadap praktek-praktek sosial-keagamaan yang dianggap menyimpang, jelas menimbulkan kemarahan dari Kaum Tua yang ingin mempertahankan budaya yang ada.²² Deliar Noer menggambarkan tentang perjuangan Kaum Muda dalam menjelaskan pengadopsian sistem pembelajaran ala Eropa yang menggunakan sistem kelas, mengajarkan sains dan memakai meja-kursi tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Begitu pula dengan praktek kehidupan sehari-hari; seperti pemakaian jas dan dasi bukan sesuatu yang bertentangan dengan Islam.²³

Gerakan Pembaharuan Islam yang bersikap puritan ini tidak hanya terbatas di Sumatera, tetapi juga menyebar ke daerah-daerah lain di nusantara, seperti Jakarta, Yogyakarta dan Bandung. Komunitas Arab yang tinggal di Jakarta mendirikan organisasi sosial keagamaan yang mengelola lembaga-lembaga pendidikan yang mengadopsi sistem Barat dan menyebarkan ide-ide pembaharuan pemikiran yang berasal dari Timur Tengah, yakni

Jami'ah Khayr yang didirikan pada tahun 1905 dan al-Irsyad yang berdiri pada tahun 1913.²⁴ Meskipun didirikan oleh komunitas Arab, tetapi sistem pendidikannya bersifat terbuka; yakni menerima siswa dari berbagai kalangan dan suku yang berasal dari penduduk pribumi. Demikian pula sistem pendidikan yang diterapkan, tidak hanya mengajarkan masalah keagamaan, tetapi ilmu-ilmu lain diajarkan seperti berhitung, sejarah dan sains. Mereka juga menggunakan sistem kelas yang terorganisir. Sedangkan Bahasa yang digunakan adalah bahasa Melayu atau bahasa daerah, tergantung pada kondisi masyarakat tempat sekolah itu didirikan. Pada umumnya sekolah yang didirikan komunitas Arab tidak mengajarkan penggunaan bahasa Belanda, tetapi sebagai gantinya bahasa Inggris merupakan pelajaran yang wajib diberikan.²⁵

Sedangkan gerakan pembaharuan lahir di Yogyakarta adalah Muhammadiyah, organisasi modern terbesar di Indonesia yang berdiri pada tahun 1912. Organisasi ini memiliki hubungan yang erat dengan gerakan pembaharuan di Sumatera Barat. Sebab pendiri organisasi ini, Ahmad Dahlan (1868-1923) adalah salah satu murid dari Syekh Ahmad Khatib, guru para pembaharu di Minangkabau.²⁶ Karena memiliki hubungan emosional yang dekat tersebut, organisasi pembaharuan Muhammadiyah disambut hangat dan mendapat dukungan yang kuat di masyarakat Sumatera Barat sampai sekarang.

Bandung merupakan tempat kelahiran organisasi pembaharuan Persatuan Islam (Persis) pada tahun 1920. Gerakan ini didirikan atas prakarsa para pedagang yang berasal dari Sumatera tetapi telah lama menetap di Bandung, terutama H. Zamzam dan H. Muhammad Yunus. Gerakan ini mulai banyak dikenal luas setelah adanya dua tokoh penting, yakni Ahmad Hasan, yang dianggap sebagai guru Persis yang utama pada masa sebelum kemerdekaan, dan Mohammad Natsir, seorang terpelajar yang cerdas yang mampu mengartikulasikan cita-cita gerakan pembaharuan ini dan melawan pihak-pihak lain yang dianggap lawannya melalui berbagai tulisannya di media masa.²⁷

Semua gerakan dan organisasi pembaharuan Islam di atas memiliki visi yang sama bahwa perubahan pemikiran dan praktek keagamaan kaum muslim merupakan sesuatu yang tidak terhindarkan untuk menghadapi tantangan kehidupan dunia modern. Gerakan pembaharuan ini memiliki sifat doktrinal dan normatif, yakni kembali melihat hal-hal yang fundamental dalam Islam sebagai pusat otoritasnya untuk mengevaluasi praktek keagamaan di masyarakat Nusantara. Gerakan ini melihat bahwa kemunduruan umat Islam disebabkan oleh adanya praktek-praktek keagamaan yang tidak memiliki dasar yang otoritatif. Maka isu-isu yang menjadi perhatiannya

adalah purifikasi keberagaman seperti bid'ah, shirk (politeisme), tahayul, pemujaan kepada makam-makam wali dan tokoh-tokoh masa lalu, tata cara berpakaian, makanan dan produk yang dibuat oleh non-muslim.²⁸ Gerakan ini menekankan pada penanaman dan mempertahankan latihan-latihan, kebiasaan dan hasrat yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam yang otentik dalam praktek kehidupan sehari-hari. Mereka menekankan pentingnya memberikan pelatihan dengan berbagai macam strategi dan dengan segala kemampuannya agar orang-orang muslim dapat berperilaku sesuai dengan norma-norma Islam dan dapat menata kehidupannya sesuai dengan ajaran Islam.

Perhatian gerakan ini semakin luas, tidak hanya menyangkut persoalan praktek-praktek keagamaan dalam persoalan ibadah murni, ketika bersentuhan langsung dengan modernitas, khususnya dengan situasi politik yang terus berkembang. Maka persoalan-persoalan hubungan agama dan negara, sekularisme, komunisme dan sosialisme menjadi perdebatan yang sengit di kalangan tokoh-tokoh gerakan pembaharuan ini. Munculnya gerakan pembaharuan ini disebabkan adanya perubahan pemikiran dan orientasi dalam keagamaan yang berbeda dengan era sebelumnya, akibat pertemuan dengan modernitas. Perubahan tersebut pada akhirnya juga menghendaki adanya rekonfigurasi tradisi keagamaan. Hal itu pada akhirnya juga berpengaruh pada otoritas keagamaan.

2. Gerakan Pembaharuan Islam Rekonstruksionis

Gerakan pembaharuan rekonstruksionis dicetuskan oleh intelektual muslim yang memiliki pengetahuan tradisi intelektual Islam dan epistemik pengetahuan Barat modern. Mereka itu adalah yang mendapat pendidikan ilmu-ilmu tradisional Islam dan ilmu-ilmu sosial-humaniora Barat.²⁹ Gerakan rekonstruksi pemikiran ini muncul karena melihat adanya keterbatasan gerakan pembaharuan puritan dalam mengadaptasi modernitas dan sistem kekuasaannya seperti; demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Akibatnya, meskipun negara-negara muslim telah menerima konsep negara bangsa, tetapi sistem pemerintahannya masih bersifat feodal dan otoriter, lebih menekankan kewajiban dari pada menghormati dan melindungi hak-hak warganya.

Di Indonesia gerakan pembaharuan rekonstruksionis ini tumbuh seiring dengan kegagalan yang dialami oleh partai-partai politik Islam dalam merebut mayoritas suara melalui proses pemilihan umum baik pada masa Orde Lama maupun pada masa awal naiknya Orde Baru. Harapan kelompok partai politik Islam untuk dapat membentuk

negara kebangsaan yang berdasarkan Islam praktis pudar. Serangkaian serangan ideologis dan kebijakan politik yang dilakukan rezim Orde Baru, yang mendapat dukungan penuh militer, telah membuat gagasan tersebut menjadi sekedar utopia. Serangan ideologis Presiden Soeharto, yang didukung oleh semua kekuatan konstitusional yang dimilikinya, mulai dari kebutuhan untuk memperoleh stabilitas politik hingga keharusan untuk menjauhkan masyarakat desa dari kegiatan-kegiatan politik, dan mencapai puncaknya dengan menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi semua organisasi politik dan masa. Maka sejak saat itu (1978), setiap program dan idiom politik hanya diperbolehkan jika dilakukan dalam kerangka paradigma politik Pancasila.³⁰

Meskipun ide-ide tentang perlunya pembaruan pemikiran Islam telah bergaung di Indonesia semenjak sebelum kemerdekaan, tetapi kegagalan perjuangan melalui jalur politik pada masa-masa sebelumnya, menyadarkan para generasi baru pemikir dan aktivis muslim yang muncul pada tahun 1970-an untuk mengembangkan pola-pola baru dalam memahami Islam yang sesuai dengan tuntutan situasi dan zaman.³¹ Suatu istilah yang sering dikemukakan oleh generasi baru muslim tersebut terangkum dalam judul buku yang ditulis oleh Nurcholish Madjid; "Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan".³² Yakni Islam yang mesti dipahami dalam kerangka berpikir modern, yakni kerangka berpikir historis (ilmiah), berpandangan positif terhadap inisiatif individu dan bersifat terbuka terhadap semua temuan-temuan kemanusiaan (humanis), sehingga Islam dapat diterjemahkan dalam konteks negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Maka yang menjadi fokus utama perjuangan bukan lah semata pada perjuangan politik praktis, seperti perjuangan melalui partai politik yang berideologi Islam atau Islam dijadikan identitas politik, tetapi yang utama adalah menjadikan Islam sebagai sumber spritualitas dan basis etika bagi masyarakat Indonesia.

Yang lebih penting dari lahirnya gerakan pembaharuan rekonstrusionis ini adalah pada pemahaman yang mereka miliki tentang "kebenaran", "jati diri" dan "nalar" bukan sebagai entitas yang bersifat metafisis, seperti yang diyakini kalangan pendukung pembaharuan puritan, tetapi semuanya itu terikat oleh sejarah manusia yang meyakini, menghayati dan mempraktekkannya. Kalangan muslim modernis puritan meyakini bahwa "nalar" atau "rasio" itu bersifat universal, sehingga bisa digunakan untuk menggali, menemukan dan menyampaikan keyakinan-keyakinan yang benar, yang tertutupi oleh tradisi masyarakat atau emosi-emosi manusiawi akibat adanya kepentingan yang tertanam (*vested interest*). Mereka memahami "nalar"

atau "rasio" sebagai sesuatu yang terpisah dari tradisi dan emosi. Pada faktanya "nalar" atau "rasio" bukan suatu kemampuan yang jelas dengan sendirinya (*self-evident faculty*) atau entitas yang sudah terbentuk dengan sendirinya, tetapi ia terbentuk secara sosial. Nalar atau rasio terbentuk dalam praktek-praktek sosial dan dalam wacana-wacana yang sedang berkembang. Ia tumbuh dan berkembang dalam proses sejarah.³³ Demikian juga tentang jati diri atau identitas Keislaman yang dipahaminya sebagai sesuatu yang lahir dari suatu keunikan yang bersifat transenden. Jati diri atau identitas merupakan hasil atau produk dari bahasa dan wacana yang hidup di tengah persaingan umat manusia dalam mempertahankan atau merebutkan sumber-sumber kehidupan.³⁴

Kaum pembaharu puritan memahami "kebenaran" sebagai korespondensi antara bahasa (pemikiran atau norma) dengan realitas. Seolah tidak ada halangan atau rintangan antara realitas dan bahasa. Bahasa adalah cerminan dari realitas. Demikian pula realitas tercermin dalam bahasa. Hal yang demikian itu saat ini sangat diragukan. Bahasa bukanlah sebagai sesuatu cermin yang transparan dari realitas, sebab bahasa sangat terkait dengan manusia yang hidup dalam sejarah. Maka kebenaran pun tidak bisa dilepaskan dari praktek sosial dan wacana yang berkembang, terikat pada situasi konkret yang bisa dikenali gejalanya. Kebenaran merupakan hasil dari kesepakatan sekelompok komunitas dalam memahami sesuatu. Bukan berarti tidak ada kebenaran atau kebenaran itu adalah yang dibuat secara sewenang-wenang. Kebenaran yang diyakini oleh sekelompok komunitas bukanlah sesuatu yang bersifat statis dan final, tetapi dinamis sesuai dengan perkembangan politik, ekonomi dan sosial.³⁵

Kelemahan para ulama tradisional dan pembaharu puritan adalah ketiadaan kesadaran sejarah dalam kerangka pemikiran mereka. Tradisi masa lalu dipandang sebagai sumber otoritas, tanpa mempertimbangkan kesejarahan tentang terbentuknya "tradisi" tersebut. Teks Alquran dan Sunnah mendapat tempat yang tinggi sebagai sumber otoritas, tetapi mengabaikan pembaca atau memarjinalkan "komunitas teks", dalam hal ini masyarakat muslim awal (para sahabat Nabi saw) dan pengalaman mereka sebagai partisipan yang terpercaya dalam proses lahirnya suatu teks tersebut.³⁶ Sebab meskipun Kitab Suci itu telah tersimpan di *al-lawh al-mahfudh*, tetapi ketika diturunkan kepada manusia melalui perantara malaikat atau yang lainnya, maka ia akan terkondisikan oleh kesejarahan masyarakat yang menerimanya. Tanpa hal itu, Kitab Suci tersebut tidak akan bisa dipahami oleh masyarakat yang bersangkutan dan dengan demikian masyarakat Arab tidak akan terinspirasi untuk

melakukan transformasi sosial ke peradaban yang lebih tinggi. Dengan demikian "komunitas teks" merupakan bagian penting dalam memahami wahyu Tuhan tersebut. Apabila hal itu diabaikan, pemahaman terhadap makna teks Kitab Suci tersebut akan banyak mengalami distorsi. Sebab "komunitas teks" bukanlah pendengar yang pasif, tetapi pelaku yang interaktif dalam proses pembentukan atau turunnya wahyu Tuhan.

Meskipun pembaharu puritan mengkritik pemahaman dan perilaku keberagamaan para ulama tradisional, namun mereka mempergunakan epistemik yang sama. Mereka membaca teks Alquran dengan melepaskan dari "komunitas teksnya". Mereka kurang memiliki sensibilitas terhadap kompleksitas teks itu terbentuk dan diturunkan. Pada masa pasca kenabian, teks Alquran tersebut dikodifikasi dan diinterpretasi oleh generasi muslim selanjutnya dalam situasi politik dan sosial tertentu dengan menggunakan nalar atau wacana yang sedang berkembang pada masanya. Para pemikir modern membaca dan memahami Alquran seperti halnya membaca buku petunjuk medis atau buku pedoman pengoperasian barang elektronik. Teks Alquran, pada gilirannya, menjadi sangat berkuasa, pasif dan tidak interaktif. Dalam kata lain, berhenti menjadi wahyu Tuhan, yang sangat seharusnya bersifat inspiratif karena menyentuh hati pembaca atau pendengarnya.³⁷ Yang lebih penting lagi mereka mengabaikan kondisi-kondisi sosial, politik dan ekonomi "komunitas muslim kontemporer" dan wacana-wacana intelektual yang berkembang, yang mendefinisikan tentang kebenaran, keadilan dan kebaikan. Akibatnya sering dijumpai adanya *gap* (kesenjangan) antara makna teks Kitab Suci dengan rasa keadilan, kebaikan dan kebenaran yang dirasakan oleh komunitas muslim kontemporer.

Kaum pembaharu rekonstruksionis dalam merumuskan pemikirannya menggunakan bahan-bahan yang bersumber dari tradisi intelektual dan pemikiran Barat kontemporer. Berdasarkan hal itu, dalam membaca pemikiran-pemikiran Nurcholish Madjid, Munawir Syadzali, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, tidak perlu terjebak dalam pandangan dikotomis tradisionalis atau liberal, tetapi para pembaharu muslim (*mujadid*) yang bersifat kritis baik terhadap otoritas keagamaan tradisional maupun tradisi liberal Barat. Mereka berusaha merekonfigurasi tradisi Islam untuk menghadapi tantangan dan mengakomodasi perubahan sosial, politik dan ekonomi yang disebabkan oleh serbuan modernisasi dan sisa-sisa kolonialisme Belanda yang terjadi dalam masyarakat muslim Indonesia. Dengan tindakannya, mereka menyakini telah berusaha menjaga keberlangsungan otoritas Islam dalam konteks kekuasaan negara

modern. Mereka mencari wacana Keislaman untuk menilai masa lalu dan membuatnya relevan untuk masa sekarang dengan cara memikirkan kembali (*rethinking*) dasar kriteria Keislaman yang sesuai dengan nilai-nilai modern.

Pemikiran pembaharuan model rekonstruksi ini mempergunakan konsep-konsep yang berasal dari tradisi Islam, tetapi karena dipergunakan dalam konteks kehidupan modern, maka memiliki makna dan fungsi yang berbeda dari para pembaharu sebelumnya, seperti: Ibn Taymiyah dan al-Ghazali. Nurcholish Madjid banyak mengutip pendapat Ibn Taymiyah dan Harun Nasution banyak mengutip pendapat tokoh-tokoh Mu'tazilah, bukan berarti keduanya hanya mengulang pendapat para ulama terdahulu untuk kepentingan nostalgia, tetapi pendapat ulama klasik tersebut memberi sinar terang untuk memahami dan mendekati suatu persoalan dalam konteks masyarakat Indonesia kontemporer.³⁸ Pendapat Ibn Taymiyah dan tokoh-tokoh Mu'tazilah juga memberi semacam peralatan konseptual, budaya dan kelembagaan yang dapat dipakai oleh kaum pembaharu untuk menghadirkan Islam di era kontemporer. Lebih dari pada itu, karena adanya perbedaan dunia yang mereka hadapi, maka penting untuk diingat bahwa meskipun pendapat Ibn Taymiyah banyak dikutip oleh Nurcholish Madjid atau Mu'tazilah oleh Harun Nasution tetapi pendapat-pendapat ulama klasik tersebut mendapat makna dan fungsi yang baru.

Nurcholish Madjid tertarik kepada Ibn Taymiyah terletak pada pendapatnya tentang konsep *tawhid* dan *islam* yang sangat relevan untuk era modern. Nurcholish kurang tertarik pada kritik Ibn Taymiyah terhadap filsafat dan teologi spekulatif. Konsep Ibn Taymiyah tentang *tawhid* bukan hanya sebagai keyakinan semata tetapi memiliki keterkaitan erat dengan praktek-praktek sosial. *Tawhid* terkait erat dengan makna generik *islam*, sikap penuh kepasrahan kepada Allah semata dan makna *'ibadah*, hanya tunduk dan menyembah kepada-Nya semata. Hal ini berarti bahwa manusia adalah makhluk bebas baik secara spiritual (individu) maupun secara sosial dari segala bentuk penyembahan atau penghambaan kepada hawa nafsu dan materi; seperti kekuasaan, prestise, ambisi, uang, organisasi sosial dan politik atau tokoh-tokoh tertentu. Dengan mendefenisikan ulang makna *tawhid* dan *islam* yang berasal dari pendapat Ibn Taymiyah, Nurcholish berusaha merekonfigurasi individu dan masyarakat muslim kontemporer sesuai dengan tuntutan modernitas yang menghendaki individu yang kritis, mandiri dan partisipatif.³⁹ Sedangkan Harun Nasution mengagumi para tokoh Mu'tazilah bukan pada ide-ide yang mereka kemukakan tentang Tuhan, manusia dan

alam tetapi pada semangat rasionalitasnya dalam memahami Islam. Semangat rasionalitas ini yang diharapkan Harun Nasution untuk diwarisi oleh kaum muslim kontemporer dalam menghadapi modernitas Barat yang melanda negara-negara muslim.⁴⁰

Nurcholish Madjid dan Harun Nasution menghadapi realitas masyarakat Indonesia yang dikuasai dan diatur oleh kekuatan wacana sekularisme dan rasionalitas yang besar yang berasal dari Barat. Didasarkan pada kesadaran perjuangan menghadapi pem-Barat-an, gerakan pembaharuan di Indonesia tidak bisa dipahami di luar konteks arus modernisasi Barat dan proyek transformasinya yang akan menjadikan masyarakat muslim Indonesia di luar nilai-nilai keislaman yang dipeluknya. Meskipun dimotivasi oleh kegagalan politik Islam di era Orde Lama dan Orde Baru, proyek gerakan pembaharuan Nurcholish dan kawan-kawannya tetap berdasarkan pada tradisi diskursif Islam dan bukan dilakukan semata alasan ideologi atau politik, seperti menarik perhatian penguasa, juga bukan semata tindakan reaktif defensif melawan arus modernitas Barat.⁴¹ Namun para pembaharu muslim menyakin bahwa nilai-nilai Islam sesuai dan responsif terhadap perubahan. Mereka menentang asumsi-asumsi para orientalis bahwa Islam itu tidak sesuai dengan "kemajuan", yang dipahami sebagai peningkatan dalam bidang materi dan moralitas yang berdasarkan positivisme. Bagi mereka, proyek pembaharuan Islam sangat penting untuk mempertahankan keberlangsungan kehidupan masyarakat muslim dalam dunia yang sedang berubah dan merupakan cara yang efektif untuk melawan hegemoni dan kekuasaan sekularisme, meskipun tanpa harus menolak semua yang disodorkan.⁴²

Dengan meletakkan proyek pembaharuan muslim Indonesia dalam geneologi *tajdid-islam*, yang merupakan bentuk internal nalar dalam tradisi intelektual Islam, maka pemikiran Nurcholish Madjid, Harun Nasution dan para pembaharu lainnya memiliki akar yang sangat kuat. Mengkaitkan mereka dengan modernitas, hal itu untuk menunjukkan bahwa pemikiran mereka terkondisikan dalam parameter sejarah kehidupan mereka. Mereka hidup dalam dualitas – Islam sebagai dasar pemikiran dan kontruksinya dalam dunia modern – yang sangat jelas digambarkan dalam penolakannya terhadap *taqlid* (mengikuti pendapat para ulama sebelumnya tanpa sikap kritis) dan *taghrib* (pembabatan, mengikuti pola-pola Barat tanpa sikap kritis, yang berupa sekularisme). Karena bersikap *taqlid* dan *taghrib* sangat tidak baik bagi keberlangsungan umat Islam di Indonesia, maka para pembaharu menyerukan perlunya menghidupkan *ijtihad* (penalaran yang terbebas dari preseden sebelumnya), untuk menemukan solusi baru yang berdasarkan kepada nilai-nilai Islam dan sesuai dengan

semangat zaman. Dengan demikian, proyek gerakan pembaharuan Islam di era modern memiliki perbedaan dengan gerakan pembaharuan pada era sebelumnya, seperti yang dilakukan Ibn Taymiyah dan al-Ghazali. Meskipun mereka semua menggunakan konsep yang sama, yakni tentang "kemunduran umat Islam" tetapi kondisi pada masa modern jelas berbeda dengan kondisi zaman sebelumnya.⁴³

Di samping perbedaan dalam kesejarahan, perbedaan antara dua gerakan pembaharuan tersebut juga terlihat jelas pada perbedaan pendekatan masing-masing dalam wacana keislaman. Berbeda pula pada cara-cara mereka memahami ortodoksi Islam. Gerakan pembaharuan pra modern, seperti Ibn Taymiyah dan Muhammad ibn Abdul Wahab, melakukan pendekatannya dengan penataan kembali ortodoksi Islam dengan penegasan perlunya sikap puritan, "kembali ke Islam yang autentik (*asalab*)". Namun gerakan pembaharuan Islam Indonesia kontemporer Nurcholish Madjid dan kawan-kawannya setuju pandangan "kembali ke Islam yang autentik", tetapi mereka mengajukan syarat tambahan; penyesuaian iman dan penalaran dengan realitas sosiologis. Nurcholish Madjid yang mendasarkan pemikirannya kepada Ibn Taymiyah tentang makna *tawhid* dan *islam* serta seruan kepada *ijtihad*,⁴⁴ Harun Nasution yang mengidolakan rasionalitas *Mu'tazilah*,⁴⁵ keduanya berusaha melakukan rekonfigurasi ortodoksi Islam sebagai ruang untuk melakukan integrasi elemen-elemen modernitas, seperti konsep tentang negara-bangsa dan agennya, demokrasi dan Hak Asasi Manusia'. Mereka tidak sekedar mengungkap fakta-fakta sejarah pada masa-masa awal dan mengelaborasi perdebatan pendapat di dalamnya, namun untuk menjelaskan berbagai kecenderungan dan perdebatan pendapat dalam tradisi diskursif Islam sebagai wacana tandingan (*counter discourse*) yang dapat menyaingi ortodoksi Islam yang mapan, di satu sisi, dan untuk melawan pem-Barat-an melalui sekularisme, pada sisi lain.⁴⁶

Konsepsi tentang ortodoksi, menurut Talal Asad, merupakan relasi kuasa dari pada suatu komitmen kepada ajaran-ajaran yang baku atau esensial.⁴⁷ Dengan demikian, "kebenaran" Islam yang dihayati oleh suatu masyarakat sangat terkait dengan kekuasaan, baik politik, ekonomi, ilmu pengetahuan dan budaya. Karena perubahan kekuasaan akan merubah pemahaman dan penghayatan keagamaan. Dengan konsepsi yang demikian akan mudah dipahami adanya pemikiran kembali tradisi Islam apabila terjadi perubahan kekuasaan politik, ekonomi, kebudayaan atau perkembangan ilmu pengetahuan. Dalam merekonfigurasi ortodoksi, Nurcholish Madjid, Harun

Nasution dan Munawir Sjadzali berusaha “menumbangkan” *status quo* dari pada usaha untuk menghancurkan tradisi Islam. Dalam usaha menjawab persoalan tentang apa yang membentuk seorang muslim, Nurcholish Madjid lebih menekankan pemaknaan orsinil *tawhid* dan *islam*, sedangkan Harun Nasution dan Munawir Syadzali mengetengahkan pentingnya perbedaan pendapat/madhab dalam Islam – yang merupakan isu yang selama ini tidak mendapat perhatian atau diabaikan dalam wacana keislaman.⁴⁸ Dengan menekankan kembali makna asal *tawhid* dan *islam* serta perjalanan sejarah tentang perbedaan pendapat madhab tentang strategi dan praktek dalam menjalankan ajaran Islam, merupakan cara efektif dalam menjaga keberlanjutan moralitas komunitas kaum beriman.

Kaum neo-modernisme Islam, gelar yang sering disandingkan untuk menamai gerakan pembaharuan rekonstruksionis, tidak menyukai sistem gerakan Islam kontemporer yang menegaskan sikap puritan, yang sering diidentifikasi sebagai gerakan fundamentalisme Islam.⁴⁹ Menurutnya gerakan kembali ke Islam yang autentik (*asalah*) bukan berarti kembali kepada kerangka berpikir ulama klasik yang menggunakan nalar Islam,⁵⁰ yakni sebuah seruan kembali kepada gagasan-gagasan ulama masa lalu yang dianggap memiliki sifat transenden (sakral), yang menurut Mohammad Arkoun, merupakan sebab dari alienasi dalam dunia muslim kontemporer.⁵¹ Gerakan Islam fundamentalis itu bersifat eskapis karena mengangkat gagasan tersebut sebagai jalan untuk menemukan kembali jati diri. Gerakan seperti itu menegaskan klaim eksklusif terhadap kebenaran tanpa menguji problema kebenaran itu sendiri beserta kondisi historis yang melahirkannya. Klaim gerakan seperti itu benar secara sosiologis, tapi tidak dapat diterima secara epistemologis.⁵²

Agar perjuangan gerakan Islam di Indonesia lebih produktif, maka yang dibutuhkan adalah pemikiran kembali (*rethinking*) sistem keyakinan teologis atau kerangka filosof yang selama ini dianut oleh umat Islam Indonesia dan dijadikan kerangka berpikir untuk melakukan penilaian atau landasan tindakan, baik dalam aktivitas sosial mau politik umat Islam.⁵³ Yang dibutuhkan adalah berpandangan positif terhadap perkembangan masyarakat, bersikap proaktif bukan reaktif, bukan sebuah pelarian atas ketidakberdayaan atau hanya bentuk penegasan jati diri yang merasa terus dalam ancaman pihak-pihak lain. Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Munawir Sjadzali, untuk menyebut beberapa tokoh gerakan neo-modernis Islam Indonesia yang paling berpengaruh dalam bidang intelektual, mengkonsepsi Islam sebagai *fitrah* (pembawaan sejak lahir yang ada dalam diri manusia) yang tercermin dalam “pengalaman

religius” dan “kesadaran untuk mewujudkan”; sebagai jalan untuk menghadirkan diri di dunia secara sadar, dari pada suatu keyakinan, kerangka berpikir dan sistem tindakan yang telah ditentukan sebelumnya. Kaum muslim diharapkan memiliki kapasitas untuk bertindak, merasa dan berpikir yang lahir dari “keniscayaan dari dalam”, lahir dari “pilihan jiwa” yang bahagia dan bukan semata dari desakan eksternal yang semu. Upaya mencari keautentikan Islam tidak semata sebagai “penemuan kembali tradisi” tetapi sebuah kreativitas dan kehendak yang menggelora, bukan satu rutinitas, kelaziman dan pengulangan.⁵⁵

Mereka mengemukakan ide-ide tentang perlunya penyegaran pemahaman Keislaman. Nurcholish menegaskan tentang “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam”,⁵⁶ Munawir Sjadzali menyerukan “Kontekstualisasi Ajaran Islam”⁵⁷ dan Abdurrahman Wahid mengkampanyekan “Pribumisasi Islam”.⁵⁸ Mereka semua menyatakan bahwa kebenaran Islam itu mesti bersifat konkret, hidup, dihayati dan khas. Sedangkan ideologi atau pemikiran, yang diturunkan dari kaidah universal yang abstrak, meskipun disimpulkan dari al-Qur’an, apabila tidak merefleksikan kebenaran seperti itu, akan menimbulkan alienasi dalam masyarakat. Ia akan menjadi mitologi, kepercayaan palsu, yang akibatnya akan membelenggu jiwa dan pemikiran manusia untuk bersikap kreatif dan produktif.⁵⁹

Meskipun tulisan-tulisan tokoh-tokoh pembaharu Islam tersebut, seperti, Nurcholish Madjid, selalu dipenuhi dengan kutipan-kutipan dari ayat-ayat al-Qur’an, tetapi ia membacanya tidak dengan kerangka nalar Islam klasik yang mengklaim bahwa teks wahyu bersifat transhistoris memiliki otoritas terhadap jalannya sejarah manusia. Realitas sosial merupakan titik berangkat pemikiran pembaharu rekonstruksionis ini. “Yang mutlak tak terpikirkan dimana-mana melainkan di dunia realitas, dalam hubungannya dengan hal-hal yang positif seperti materi, kehidupan, kerja, bahasa, kekuatan, kepemilikan dan nilai”.⁶⁰ Pernyataan tersebut tidak berarti menafikan keberadaan “yang mutlak”, tidak pula memungkir pengaruh ide-ide abstrak terhadap perilaku manusia. Hanya saja, mereka menolak kemungkinan bahwa nilai-nilai universal Islam dapat diserap di luar pengalaman manusia.⁶¹

Para pembaharu rekonstruksionis mengkaji ulang tentang wahyu dan semua cara-cara khas yang dengannya “kebenaran” itu dirasakan, dipahami, dielaborasi, dijustifikasi, diberi wajah ortodoksi, serta dihayati dalam konteks, waktu dan ruang geografis tertentu.⁶² Mereka menyadari bahwa sebagian kaum muslim pada masa modern telah memanfaatkan Islam sebagai “tempat berlindung, sarang dan

batu loncatan untuk setiap bentuk oposisi, protes sosial, reaksi psikologis dan ekspresi kultural".⁶³ Sikap seperti itu menghalangi untuk melakukan dialog secara konstruktif dengan temuan-temuan modern dalam menata kehidupan. Umat Islam memerlukan metode ilmu-ilmu modern, agar nilai-nilai Islam bisa dipahami secara segar dan dapat diimplementasikan dalam konteks "kekinian" dan "kedisninan".⁶⁴

Kesejarahan merupakan titik tekan epistemik pemikiran kaum pembaharu generasi baru ini. Nurcholish cenderung ambivalen dalam memahami Mu'tazilah dan falsafah, sebagai kelompok-kelompok dalam Islam yang mengkampanyekan penggunaan rasio. Sebagai pembela metode rasional dalam memahami tradisi Islam, Nurcholish mengagumi kecenderungan-kecenderungan rasional mereka dan menyesalkan keterpinggirannya.⁶⁵ Pada saat yang sama, sebagai seorang ilmuan Islam yang meyakini bahwa kebenaran itu ada dalam ruang sejarah tertentu, ia berkesimpulan bahwa rasionalisme Yunani yang menekankan substansi awal dan esensi abadi, telah menguatkan logosentrisme dalam tradisi Islam.⁶⁶ Aspek kesejarahan akhirnya menjadi sesuatu yang tidak terpikir dalam pemikiran Islam. Sehingga nilai-nilai Islam hanya menjadi arena perdebatan filosofi yang bersifat spekulatif, tidak menyentuh problem yang dihadapi kaum muslim, baik dalam tataran sosial-politik maupun pribadi.

Kendati Nurcolish Madjid memandang tugasnya lebih bersifat intelektual ketimbang politis, pemikirannya menunjukkan komitmen pada perlunya transformasi masyarakat kalau bukan revolusi. "Perjuangan untuk membebaskan manusia dari semua bentuk perbudakan yang mereka ciptakan sendiri itu bersifat politis sekaligus intelektual".⁶⁷ Rezim yang sedang berkuasa atau berniat merebut kekuasaan bergantung pada ideologi. Ideologi memanfaatkan dan membiakkan mitos yang mengikat dan membatasi. Mitos itu bergantung pada konsep tradisional tentang kebenaran. Kritik para pembaharu terhadap nalar Islam dan tindakan yang ditimbulkannya pada gilirannya merupakan serangan terhadap para politisi muslim atau rezim yang memanfaatkan ideologi untuk mengeksploitasi kesadaran kaum muslim dalam segala bentuknya.⁶⁸

Para pembaharu generasi baru ini mencoba untuk mengganti sistem teologi Islam tradisional yang selama ini bersifat elitis, karena "kebenaran" Islam tidak lagi bisa dijangkau oleh semua pengalaman manusia biasa, tetapi harus melalui pemikiran para ulama atau penguasa. Mereka menawarkan teologi yang lebih demokratis; setiap individu memiliki otoritas untuk menentukan kehidupan bersama, bukan saja hal itu milik eksklusif penguasa atau ulama. Sebab Islam

sebagai agama *fitrah* telah tertanam dalam diri manusia, yaitu “berkenaan dengan watak dan nalurinya yang asli dan alami untuk mengenali kebaikan dan keburukan, kebenaran dan kepalsuan, kesucian dan kekejian.”⁶⁹ Karena pada dasarnya manusia memiliki kemampuan untuk mengenali kebenaran, kebaikan dan kesucian, maka manusia harus dipandang secara positif dan optimis. Dengan demikian, kebenaran tafsir agama tidak hanya mencerminkan konsistensi epistemologinya tetapi juga mencerminkan rasa kebaikan dan keadilan yang hidup di masyarakat.

Berdasarkan hal itu para pembaharu rekonstruksionis menolak konsep transhistoris *syari'ah*. Mereka berpandangan bahwa *syari'ah*, lebih tepatnya *fiqh* merupakan produk ijtihad ulama pada masa tertentu. Karena itu mereka tidak menyukai penerapan *syari'ah* melalui kekuasaan negara sebagai model Islamisasi masyarakat Indonesia di era modern. Sebab konsep transhistoris *syari'ah* merupakan upaya keras para ahli *fiqh* untuk mentransendensikan hasil pemikiran, ekspresi dan praktik Keislaman tertentu, sehingga menuntut adanya negara Islam yang akan menegakkannya.⁷⁰ Begitu juga, upaya untuk menggambarkan Islam sebagai bertentangan dengan otoritas sekular, atau sebagai pendukung setiap pemerintahan Islam, melupakan sejarah bahwa Islam dalam berbagai waktu dan tempat telah menjadi keduanya. Pengalaman Nabi Saw di Madinah dan para sahabatnya menunjukkan hal itu. Bagi pendukung pembaharuan rekonstruksionis telaah ilmiah atas sejarah Islam akan menghilangkan alienasi, sebab akan menguji kebenaran semua dimensi memori kolektif dan memangkas kemungkinan satu dimensi untuk mengajukan dirinya sebagai pemilik kebenaran.⁷¹ Sebagai seorang pemikir muslim modern, mereka percaya pada kapasitas manusia untuk membentuk kembali dunianya. Mereka memahami sejarah bukan hanya sebagai produk kondisi-kondisi sosial, melainkan juga produk dari pemaknaan dan pemanipulasian manusia atas kondisi-kondisi itu. Dia percaya bahwa kalangan intelektual muslim masa kini dapat menawarkan pemikiran alternatif yang berbeda dari pemikiran para ulama sebelumnya.

D. Penutup

Di bawah kekuasaan negara modern, para pembaharu Islam yang tampil dalam perdebatan tentang tempat Islam dalam kehidupan pribadi dan publik dalam konteks masyarakat Indonesia. Dengan menerima negara kesatuan Republik Indonesia sebagai bentuk bagi masyarakat Indonesia, kaum pembaharu menawarkan visi baru untuk menjadi “muslim yang baik” yang dapat berpartisipasi dalam masyarakat kontemporer. Kaum pembaharu menekankan kepada

pentingnya pilihan dan tanggung jawab individu dalam mempertahankan dan meralisasikan nilai-nilai Islam, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Mereka berusaha memahami konsep-konsep tentang subyek (individu), tempat dan ruangnya dalam melakukan tindakan dalam masyarakat dengan mempertahankan peran Islam dalam membentuk individu sebagai subyek moral dan etika yang bertanggung jawab. Dengan mendefenisikan ulang ortodoksi Islam, kaum pembaharu mengimajinasikan subyek muslim yang berdisiplin, aktif dan berorientasi pada kehidupan sosial. Hal-hal tersebut yang selama ini dipandang sebagai orientasi "keyakinan" sekular yang menitikberatkan pada tanggung jawab untuk membentuk kehidupan dunia yang baik.

Akibat adanya perubahan pola keberagamaan tersebut menimbulkan pandangan yang kurang tepat kepada gerakan tersebut, yakni dipandang sebagai gerakan pendukung sekularisme, seperti dikemukakan oleh Muhammad Kamal Hasan, atau gerakan liberalisme, seperti yang dijelaskan Greg Barton dan Luthfi Assyaukanie. Pandangan seperti itu lahir dari perspektif ideologis politis semata dalam memahami gerakan Islam di era modern, sehingga melahirkan pandangan dikotomis dalam memahaminya.

Dalam konteks ini sangat tidak memadai apabila memahami gerakan pembaharuan Islam dari perspektif biner (dikotomi), sekular-Islam, modern-tradisional dan private-publik. Cara pandangan dikotomis private-publik sangat tidak untuk memahami gerakan ini. Meskipun kaum pembaharu menerima sistem negara bangsa dan perangkat kekuasaannya, tetapi menolak apabila agama (Islam) hanya berperan di wilayah privat. Wilayah privat dan publik itu dapat dibedakan, tetapi sesungguhnya tidak terpisah dan tidak dapat dipertentangkan. Pandangan kaum pembaharu tentang hubungan privat-publik lebih bersifat samar, kabur dan hibrid. Hal ini disebabkan pada pemahaman bahwa aspek batiniyah dalam wacana keislaman mengasumsikan bahwa esensi hukum itu terletak dalam diri setiap individu. Hal ini menegaskan bahwa subyektivitas, yang merupakan wilayah yang bersifat privat, yang terdapat dalam diri setiap individu, menjadi lokus etika yang terintegrasi dengan hukum yang mengikat para subyek (individu) kepada masyarakat melalui tindakan-tindakannya yang bersifat lahiriyah (*muamalat*). Dalam perspektif ini, seorang individu muslim, bahkan apabila menjadi manusia modern, tidak mungkin bisa menanamkan dalam dirinya sebagai makhluk yang bermoral sebagai pelaku otonom (*autonomous agent*). Seorang muslim selalu menyadari bahwa kebaikan dirinya dapat terrealisasi dalam kehidupan kolektif masyarakat yang mengikatnya

dalam pengakuan dan persetujuan atas sejumlah hak dan kewajiban sosial. Kebaikan individu tidak akan pernah terwujud kecuali melalui masyarakat yang sepakat menerima keyakinan dan praktek kesepakatan sosial untuk hidup bersama.

Demikian pula dari perspektif biner sekular-agama atau modern-tradisional. Meskipun kaum pembaharu mengembangkan pemikiran tentang pembentukan subyek muslim yang berdisiplin, aktif dan partisipatif dalam persoalan politik dan sosial, tetapi bukan berlandaskan pada tradisi liberal Barat yang sekular yang memandang individu sebagai makhluk otonom. Subyek muslim yang dibentuk kaum pembaharu mengakar pada tradisi Islam. Dengan demikian, tantangannya adalah melakukan rekonfigurasi tradisi Islam dalam bahasa yang baru yang dapat menyeimbangkan antara "hak-hak" sipil individu, yang dibutuhkan agar bisa menjadi subyek politik-warga negara yang produktif, dengan tugas dan kewajiban untuk menjaga moralitas masyarakat muslim. Hal itu menunjukkan bahwa visi kaum pembaharu tentang muslim modern berbeda dari visi pendukung sekularisme yang memandang bahwa subyek liberal modern, adalah subyek yang otonom dan bebas. Bentuk keagenan (*agency*) yang diimajinasikan subyek liberal adalah kemampuan untuk merealisasikan kepentingan diri sendiri dan terbebas dari segala pertimbangan kebiasaan, tradisi, perintah atau ketentuan yang berasal dari yang transenden, atau halangan-halangan lainnya, baik itu bersifat individual atau kolektif.

Meskipun merujuk kepada pendapat para ulama sebelumnya, sebagai bagian dari tradisi diskursif Islam, termasuk mengenai pembentukan subyek muslim, namun kaum pembaharu ingin membentuk subyek muslim yang berbeda dari era sebelumnya. Sebagai muslim yang hidup di era modern, subyek muslim yang ingin dibentuk oleh para kaum pembaharu adalah subyek yang dapat bergabung dan mengisi kekuasaan institusi dan pemerintahan modern, dalam hal ini pemerintahan Orde Baru. Mereka berusaha menafsirkan ulang makna *iman*, *islam*, *tawhid* dan konsep-konsep lainnya untuk mendukung terbentuk subyek dan masyarakat muslim modern. Mereka pun merekonfigurasi kesalehan, tidak hanya bermakna mencari keselamatan di akhirat tetapi juga untuk menebar kebaikan sesama manusia di muka bumi, dalam konteks ini masyarakat Indonesia

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, perkembangan gerakan Islam, pada tiga puluh tahun terakhir, mengalami perubahan visi dan orientasi sosial dan politik yang diperjuangkan. Gerakan pembaharuan lebih diarahkan kepada proses re-Islamisasi yang berkaitan dengan

praktek sosial dan praktek disiplin untuk membentuk subyek muslim yang aktif dalam ruang publik. Namun demikian, proyek gerakan Islam tersebut bukan diarahkan untuk mendirikan negara Islam untuk mewujudkan program menciptakan individu dan masyarakat "muslim yang baik", tetapi diarahkan untuk transformasi-diri melalui penanaman moral dan etika sebagai landasan untuk bisa tampil di ruang publik.

Kemunculan proyek Islamisasi yang demikian di ruang publik merupakan fenomena yang menarik. Sebab dalam konteks negara-negara yang mayoritas muslim, seperti Indonesia, kontruksi ruang publik muslim tersebut menyodorkan visi alternatif tentang ruang publik, dan sekaligus mempertanyakan proyek model modernitas yang pernah dialami negara-negara Barat sebagai sesuatu yang universal. Sedangkan dalam konteks masyarakat Barat, proyek pembaharuan Islam tersebut telah menggoyahkan sistem pemikiran dan cara pandangan kehidupan mereka terhadap modernitas yang sekular yang dianggap sudah mapan.

Catatan akhir:

¹Robert D Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Boulder, Colo: Westview Press, 1997), hal. 200.

²Abdelkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000), hal. 28.

³Abdelkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, hal. 27. Muhammad Iqbal (1877-1938 M.) merupakan salah seorang pemikir muslim yang sangat terkenal yang berasal dari anak benua India dan merupakan salah seorang Bapak pendiri negara Pakistan modern. Ia tidak hanya dikenal sebagai filosof dan pembaharu muslim, tetapi juga seorang penyair terkenal yang berusaha untuk menggabungkan filsafat Barat dan pengetahuan Islam. Karyanya yang sangat dikenal adalah *The Reconstruction of Religious Thought* (Lahore: Sh. M. Ashraf, 1958).

⁴Bernard Lewis, "The Faith and the Faithful," *Islam and the Arab World: Faith, People, Culture* (Toronto: McClelland and Stewart, 1976), hal. 27.

⁵Sheila McDonough, "Orthodoxy and Heterodoxy," *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, hal. 124.

⁶Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Occasional Papers Series*, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

⁷John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns* (Albany: State University of New York, 1998).

⁸Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Soroush* (Leiden: Brill, 2001).

⁹Mohammaed Arkoun, "Gagasan tentang Wahyu: Dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab," *Studi Islam di Perancis: Gambaran Pertama*, ed. H. Chambert – Loir, N.J.G. Kaptein (Jakarta: INIS, 1993), hal. 38.

¹⁰Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2009), hal. 39-40.

¹¹Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Anchor Books, 1968), hal. 109. Ebrahim Moosa's *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005).

¹²Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: The Free Press of Glenco, 1960), hal. 149-150.

¹³Akbar S. Akhmed, *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions* (Ann Arbor: New Era Publications, 1986), hal. 25.

¹⁴Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditionalist World* (California: the University of California Press, 1991), hal. 58

¹⁵Abdelkarim Soroush, "Types of Religiosity," *Kiyan*, No. 50, 1378/2000. Lihat www.dr.soroush.com (diakses tanggal 30 Maret 2012).

¹⁶Luthfi Assyaukani, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: Freedom Institute, 2011), hal. 45

¹⁷M.C. Rickleft, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (Jakarta: Serambi, 2005), hal. 303.

¹⁸M.C. Rickleft, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, hal. 304.

¹⁹Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1995), hal. 38.

²⁰Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, hal. 40

²¹Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, hal. 51.

²²Luthfi Assyaukani, *Ideologi Islam dan Utopia*, hal. 50.

²³Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, hal. 55.

²⁴Luthfi Assyaukani, *Ideologi Islam dan Utopia*, hal. 50.

²⁵Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, hal. 69.

²⁶Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, hal. 88.

²⁷Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, hal. 97.

²⁸Luthfi Assyaukani, *Ideologi Islam dan Utopia*, hal. 51.

²⁹Istilah gerakan pembaharuan Islam rekonstruksionis berasal dari gagasan Muhammad Iqbal, pemikir muslim asal Pakistan, yang menekankan perlu rekonstruksi pemikiran keislaman bagi muslim modern, tidak hanya mengikuti sistem berpikir yang berasal dari tradisi intelektual Islam yang diwakili oleh sistem berpikir ushul fiqh dan kalam, tetapi dapat mempergunakan sistem berpikir (epistemik) yang berasal dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora Barat dalam memahami sumber-sumber ajaran Islam dan warisan intelektualnya. Diharapkan dengan rekonstruksi pemikiran tersebut, Islam dapat tampil dengan wajah yang segar dan baru. Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1962).

³⁰Taufik Abdullah, "Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer" dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward (Bandung: Mizan, 1998), hal. 60.

³¹Generasi Baru Islam yang tumbuh pada awal tahun 1970-an tersebut sering dikenal dengan sebutan Gerakan Islam Neo-Modernis. Istilah tersebut kali pertama dikenalkan oleh Fazlur Rahman, pemikir muslim kelahiran Pakistan. Lihat Fazlur Rahman, "Islamic Studies and the Future of Islam", dalam *Islamic Studies: A*

Tradition and Its Problems, ed. Malcolm H. Kerr, Seventh Giorgio Della Vida Conference, 1979, hal. 125-133.

³²Meskipun Isi buku tersebut sebenarnya merupakan kumpulan tulisan Nurcholish Madjid yang pernah disampaikan di beberapa forum pertemuan atau yang pernah diterbitkan di beberapa majalah. Namun memiliki benang merah tentang ide-ide keislaman yang mesti dipahami dalam kerangka berpikir modern dalam konteks tuntutan negara bangsa Indonesia. Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992).

³³Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam" dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld Publications, 2004), hal. 118.

³⁴Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", hal. 119.

³⁵Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", hal. 120.

³⁶Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", hal. 122.

³⁷Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", hal. 124.

³⁸Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", hal. 111 - 137.

³⁹Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).

⁴⁰Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Mizan: Bandung, 1995).

⁴¹Muhamad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982).

⁴²Lihat makalah Nurcholish Madjid yang disampaikan pada silaturahmi antar para aktivis, anggota dan keluarga empat organisasi Islam: Persami, HMI, GPI dan PII, yang diselenggarakan oleh PII cabang Jakarta, di Jakarta, 3 Januari 1970. Nurcholish menyampai tulisan yang berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat". Tulisan ini dapat diakses pada buku, kumpulan tulisan Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), hal. 204-2014.

⁴³Gerakan *tajdid* Ibn Taiyimiyyah lihat Ovamir Anjum, "Reason and Politics In Medieval Islamic Thought: The Taymiyyan Moment" *Ph.D. Thesis* (Madison: University of Wisconsin, 2008). Sedangkan untuk pembaharuan al-Ghazali lihat karya Ebrahim Moosa, *Ghazali and Poetics of Imagination* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2005).

⁴⁴Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. 374.

⁴⁵Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (UI Press, 1983).

⁴⁶Lihat karya Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974). Demikian juga karya Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995) dan *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995).

⁴⁷Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

⁴⁸Salah satu Karya Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), yang menekankan arti penting ijtihad dan memahami pemikiran berbagai macam madhab fiqh.

⁴⁹Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, hal. 130-131.

⁵⁰Istilah nalar Islam dikemukakan oleh Mohammad Arkoun untuk menunjukkan sistem berpikir muslim pada abad pertengahan yang sangat terikat pada data kewahyuan dan metode berpikir yang berasal dari para pemikir Yunani kuno dengan mengabaikan realitas kesejarahan suatu masyarakat. Lihat Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), hal. 125-146.

⁵¹Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hal. 171.

⁵²Robert D Lee, *Overcoming Tradition and Modernity*, hal. 107.

⁵³Menurut Bahtiar Effendy agenda agenda pemikir baru dan aktivis islam yang muncul pada tahun 1970-an memiliki tiga agenda; (1) peninjauan kembali landasan teologis atau filosofis Islam; (2) pendefinisian kembali cita-cita politik Islam; dan (3) penilaian kembali tentang metode cita-cita politik Islam tersebut dapat dicapai secara efektif. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 126.

⁵⁴Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge: Harvard university Press, 1972).

⁵⁵Lihat buku Eric Hobsbawn and Terence Ranger, *Invented Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

⁵⁶Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal. 204-214

⁵⁷Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995)

⁵⁸Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, eds. Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, (Jakarta: P3M, 1989), hal. 81-96.

⁵⁹Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, hal. xix.

⁶⁰Robert D Lee, *Overcoming Tradition and Modernity*, hal. 107.

⁶¹Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal. 134-7 Lihat pula Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. 328.

⁶²Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI), 1995).

⁶³Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1995), hal. 3.

⁶⁴Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal. 156-161.

⁶⁵Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. 201.

⁶⁶Logosentrisme istilah yang dipakai oleh Mohammad Arkoun yang berasal dari Jacques Derrida, untuk menunjukkan kecenderungan berpikir yang lebih mengutamakan subyek sebagai asal realitas. Pemikiran logosentrisme mengasumsikan bahwa pengetahuan yang diperoleh manusia itu bersifat transejarah dan bersifat universal, sehingga mengabaikan kesejarahan pemikiran dan nalar manusia, yang sesungguhnya terbentuk dalam sejarah tertentu. Mohamad Arkoun mengkritik kecenderungan pemikiran Islam yang demikian. Lihat kritiknya pada artikel "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islam" dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hal. 75-112.

⁶⁷Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hal. 73.

⁶⁸Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal. 253.

⁶⁹Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. xvi.

⁷⁰Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal. 235.

⁷¹Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, hal.156-61.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. "Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer" dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward. Bandung: Mizan, 1998.
- Abu-Rabi, Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Akhmed, Akbar S. *Toward Islamic Anthropology: Defenition, Dogma and Directions*. Ann Arbor: New Era Publications, 1986.
- Anjum, Ovamir. "Reason and Politics In Medieval Islamic Thought: The Taymiyyan Moment" *Ph.D. Thesis*. Madison: University of Wisconsin, 2008.
- Arkoun, Mohammad. "Gagasan tentang Wahyu: Dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab," *Studi Islam di Perancis: Gambaran Pertama*, ed. H. Chambert – Loir, N.J.G. Kaptein. Jakarta: INIS, 1993.
- Arkoun, Mohammad. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta; INIS, 1994.
- Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam". *Occasional Papers Series*, Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Assyaukani, Luthfi. *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Bellah, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Tradisionalist World*. California: the University of California Press, 1991.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glenco, 1960.
- Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

-
- Hassan, Muhamad Kamal. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982.
- Henderson, John B. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*. Albany: State University of New York, 1998.
- Hobsbawn, Eric and Ranger, Terence. *Invented Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1962.
- Jahanbakhsh, Forough. *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Sorush*. Leiden: Brill, 2001.
- Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Boulder, Colo: Westview Press, 1997.
- Lewis, Bernard. "The Faith and the Faithful," *Islam and the Arab World: Faith, People, Culture*. Toronto: McClelland and Stewart, 1976.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- McDonough, Sheila. "Orthodoxy and Heterodoxy". *Encyclopedia of Religion*, vol. 11
- Moosa, Ebrahim. "The Debts and Burdens of Critical Islam" dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi. Oxford: Oneworld Publications, 2004.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
-

-
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. UI Press, 1983.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Mizan: Bandung, 1995.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. New York: Anchor Books, 1968.
- Rahman, Fazlur. "Islamic Studies and the Future of Islam", dalam *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr, Seventh Giorgio Della Vida Conference, 1979.
- Ricklef, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Sjadzali, Munawir. *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI), 1995.
- Soroush, Abdelkarim. "Types of Religiosity," *Kiyān*, No. 50, 1378/2000. Lihat www.dr.soroush.com (diakses tanggal 30 Maret 2012).
- Soroush, Abdelkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Trilling, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard university Press, 1972.
- Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam" dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, eds. Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: P3M, 1989.