

## **PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM INDONESIA: Negosiasi Intelektual Muslim dengan Modernitas**

*M. Lutfi Mustofa*

*Fakultas Psikologi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang  
Jalan Gajayana 50 Malang. Telp. 081333886788  
email: l.mustofa@yahoo.com*

### **Abstract**

*Renewal in Islam is an important part of the great tradition of Muslim community in their long life historical canvas. Initial dynamics of Islamic reform that appear along the modern era and in various areas, stretching from Saudi Arabia, Egypt, Turkey, India, North Africa, and Indonesia stressed that the context of modernity is demanding a revitalization of the Muslim intellectual heritage, including the works of earlier generations of Muslim scholars, as the role played by the European Christian community. As for the "second wave" of reform in Islam insists the appreciation of the importance of critical and historical approaches in understanding Islam, rather than theological, ideological, and political polemic. Therefore, to fill a more meaningful modernity Muslim reformers called for the need of refresher ijтиhad by applying a new methodology to perform reinterpretation of sacred texts in solving social issues and contemporary morality.*

Pembaruan dalam Islam merupakan bagian penting dari tradisi yang melekat pada kanvas panjang sejarah kehidupan masyarakat Muslim. Dinamika awal pembaruan Islam yang muncul di sepanjang era modern dan di berbagai kawasan, mulai dari Saudi Arabia, Mesir, Turki, India, Afrika Utara, dan juga Indonesia, menegaskan bahwa konteks kemoneran tersebut menuntut sebuah penghargaan kembali atas warisan budaya intelektual Muslim, termasuk karya-karya para ulama generasi awal, sebagaimana peran itu dimainkan oleh masyarakat Kristen Eropa. Adapun “gelombang kedua” pembaruan dalam Islam mengaskan

tentang pentingnya apresiasi pemahaman keislaman berdasarkan pendekatan-pendekatan kritis dan historis, ketimbang berpolemik pada wilayah teologis, ideologis, dan politis. Oleh karena itu, untuk mengisi kemodernan yang lebih bermakna para pembaharu Muslim menyerukan kebutuhan atas penyegaran ijтиhad dengan menerapkan metodologi baru untuk melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks suci dalam menyelesaikan isu-isu sosial dan moral kontemporer.

**Key words:** tradition, renewal, muslim intellectual, modernity

## Pendahuluan

Gerakan dan pemikiran pembaruan keagamaan senantiasa menjadi bagian penting dari tradisi Islam sepanjang sejarah perkembangannya. Para pelopor pembaruan hadir untuk merenovasi kepercayaan, pengetahuan, maupun praktek keberagamaan masyarakat Muslim. Sekalipun kaum ortodoks tidak mengakui hadirnya figur profetik pasca Nabi Muhammad SAW, mayoritas masyarakat Muslim meyakini, bahwa pada setiap episode sejarah dan kawasan dunia Islam yang berbeda, para pembaharu tampil untuk melawan *status quo* dan menginisiasi perubahan. Misalnya, pada abad 17-19 M, muncul beberapa tokoh dan gerakan pembaruan di dunia Islam, yang berdasarkan *setting* kemunculan dan orientasi gerakannya dapat dibedakan ke dalam tiga episode.

Pertama, Shah Waliullah di India, Ahmad bin Abdul Wahhab di Saudi Arabia, dan Muhammad bin Ali al Sanusi di Afrika Utara. Pada masa ini, para tokoh dan gerakan pembaruan mengemuka berkaitan dengan tekanan atau lingkungan internal (Khalid, 2009: 240), dan sedikit bersentuhan dengan dampak dari perkembangan peradaban Barat. Kehadiran mereka adalah dalam rangka menentang praktek *taqlid* (*blind imitation*) dan fanatismus mazhab (*taqdis al afkar al diniy*), karena keduanya dipandang telah mengakibatkan keretakan dalam komunitas Muslim (Saeed, 2006: 129).

Kedua, seiring dengan meningkatnya penetrasi koloni Eropa ke dunia Islam, muncul beberapa gerakan jihad (*jihadiy movements*) pada abad ke-19, sebagai aspek kunci dari pembaruan Islam. Misalnya, sebagai respons terhadap kolonialisasi Inggris di anak benua India, para ulama mendeklarasikan, bahwa India tidak bisa lagi disebut dengan “*abode of*

*Islam*" (*dar al Islam*), tetapi sebagai "abode of war" (*dar al harb*). Pada awal tahun 1800an, Hajji Shariatullah menyatakan bahwa India adalah kawasan perang dan menyerukan *jihad* melawan koloni Inggris di Bengal. Begitu juga di Afrika Barat, Syekh Usman bin Fudi (w. 1817), yang lebih dikenal sebagai Shehu Usman dan Fodio, bersama putrinya (seorang sastrawan dan pendidik ternama) Nana Asmau (w. 1864), telah berhasil memulai *jihad* dan membangun kekhalifahan Sokoto, sebuah kekuatan Islam terbesar di Afrika pada abad ke-19 (Saeed, 2006: 134). Dua ilustrasi aspek pembaruan di bidang militer ini penting, sebagai suatu pandangan yang juga turut membentuk bagian signifikan dari pemahaman terhadap agenda anti-kolonialisme masyarakat Muslim pada abad ke-20.

Ketiga, bersamaan dengan kedatangan era modern (abad ke-19 dan seterusnya), tradisi pembaruan keagamaan berlanjut secara lebih intensif dari pada era sebelumnya. Suatu era yang mengumumkan konfrontasi militer dan politik dari kekuatan-kekuatan Barat dengan dunia Islam, dimana masyarakat Muslim mengalami kekalahan (Boyd, 2001: 7-22). Modernisme masyarakat Muslim yang terjadi pada era ini sebagiannya merupakan kelanjutan dari gerakan pembaruan abad 18-19M, dan sebagian yang lain adalah suatu cara untuk menjawab tantangan yang ditunjukkan oleh kemodernan Barat ketika masih tersisa sekepal keyakinan terhadap dasar-dasar keagamaan. Beberapa pembaharu Muslim yang berusaha memberikan respons yang sepadan dengan tingkat tantangan dari modernitas Barat itu, misalnya, Jamaluddin al Afghani (w. 1897), Muhammad Abduh (1905) di dunia Arab, Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) dan Muhammad Iqbal (w. 1938) di anak benua India, serta sejumlah pemikir dari Turki Usmani, seperti Namik Kemal (w. 1888).

Pada penggalan ini, reformasi atau pembaruan merupakan tema sentral (*key theme*) bagi kaum modernis. Jamaluddin al Afghani, misalnya, berargumentasi bahwa masyarakat Muslim harus melakukan gerakan reformasi sebagaimana peran penting tersebut dimainkan oleh masyarakat Kristen Eropa. Konteks modern tersebut menuntut sebuah penghargaan kembali atas warisan budaya intelektual Muslim, termasuk karya-karya para ulama generasi awal. Gagasan kunci yang lain dari kaum modernis adalah kembali pada Islam murni (*return to the pristine Islam*) generasi Muslim paling awal (*salaf*), revitalisasi tradisi intelektual Islam, interpretasi atau reinterpretasi tradisi dan sumber-sumbernya untuk

menjawab tantangan yang diajukan oleh era modern, sehingga di sini diperlukan sistem teologi baru (Khalid, 2009: 241), yang tidak lagi mendikotomikan antara akal dan wahyu, masyarakat Muslim harus membangun semua usahanya untuk mempelajari Barat, termasuk pengetahuan ilmiah dan teknologi, serta memperbarui lembaga-lembaga pendidikan dan kurikulumnya.

### **Pasca Modernisme: Trend Baru Pemikiran Islam Indonesia**

Pebaruan pemikiran Islam yang diintrodusir pada abad 17-19 M. di atas dapat ditemukan pengaruhnya di Indonesia sejak permulaan abad ke-20 melalui kehadiran Muhammadiyah dan Persatuan Islam, yang menjadikan *purifikasi* atau pemurnian akidah sebagai tema sentral gerakan mereka. Sebagaimana pemikiran pembaruan Ahmad bin Abdul Wahhab dan Muhammad Abduh, episode awal sejarah modernisme Islam Indonesia juga dicirikan oleh semangat untuk keluar dari ikatan-ikatan kaum ortodoks dengan mengedepankan *ijtihad* dari pada *taqlid*, menekankan pentingnya *qiyas* agar dapat merebut semangat hukum yang tersimpan dalam tulisan hukum; dan memilih mengurangi ketergantungan pada Hadis demi mendahulukan al Quran dan Sunnah Nabi (Barton, 1999: 45).

Visi modernitas yang diajukan oleh Muhammadiyah dan Persis tersebut selama hampir satu setengah dekade melahirkan ketegangan dengan kelompok konservatif, yang terdiri dari para kiai pesantren. Kelompok kiai tradisional ini beranggapan bahwa *ijtihad* yang terkait masalah-masalah fundamental dalam hukum adalah tidak mungkin dan tidak diperlukan. Mereka berpendapat bahwa para ulama klasik pendiri empat madzhab memiliki keahlian yang belum tertandingi sejak abad kesepuluh, sehingga kebenarannya di bidang hukum Islam tidak perlu diragukan. Dengan alasan inilah para ulama tradisionalis memperlakukan *taqlid* terhadap prinsip-prinsip hukum yang diajukan para imam mazhab. Perseteruan ini pada saatnya mendorong para kiai untuk membentuk suatu organisasi sosial keagamaan yang sangat berpengaruh di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU), yang didirikan pada tahun 1926 sebagai puncak dari reaksi kaum konser-vatif terhadap gerakan modernis Muhammadiyah (Ayu, 2008: 27).

Sampai paroh kedua abad ke-20, gerakan modernisme di Indonesia ditandai dengan ketegangan teologis dan bahkan berkembang ke arah politis antara Muhammadiyah dan NU, sehingga sebagaimana terjadi pada dunia Islam yang lain, gerakan pembaruan Islam Indonesia

pada akhirnya juga mengambil corak yang cukup kuat dalam bidang politik. Sekalipun ketegangan Muhammadiyah dan NU bukan refleksi sepenuhnya dari sikap anti terhadap Barat. Modernisasi di Indonesia ini memiliki kemiripan dengan Iran pasca revolusi, dimana para intelektual terpolarisasi ke dalam dua spektrum, yaitu mereka yang mengamini narasi modernitas Barat dengan persepsi keberagamaan masyarakat yang anti Barat. Melihat kondisi tersebut, Michel Foucoul mengajukan pertanyaan yang agak sarkastis “apa sebenarnya yang sedang terjadi di Iran (dan Indonesia, pen.), dimana kebanyakan orang, yang berada pada haluan kiri maupun kanan tampak agak mengalami iritasi?” (Lawrence, 1988: 224).

Kondisi seperti inilah barangkali yang mendorong intelektual Muslim, seperti Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdur Rahman Wahid, untuk melakukan eksplorasi tentang genealogi intelektual Muslim secara serius dalam memaknai dan mengisi kemodernan. Apakah modernitas merupakan totalitas ideologi semata yang - tidak dapat diingkari-berakar pada pengalaman moral dan budaya Eropa, dan menghindari pemahaman terhadap budaya lain? Ataukah modernitas dimaknai sebagai model pengalaman sosial dan budaya saat ini yang terbuka terhadap semua bentuk pengalaman dan kemungkinan kontemporer? (Berman, 1988:23) Disinilah, para intelektual Muslim Indonesia dihadapkan pada suatu dilema pembaruan, bagaimana merekonsiliasi ketegangan antara harapan atau janji modernitas mengenai keterbukaan dan kesederajatan dengan narasi Eurosentrism tentang modernisasi, yang menutup kemungkinan terhadap segenap realitas pengalaman “lokal” dan kontribusi mereka bagi realisasi kemodernan (Appadurai, 1996: 5).

Para intelektual muslim pasca modernisme atau, meminjam istilah Fazlur Rahman, neomodernisme, lebih *concern* dengan pemahaman terhadap esensi dari pada bentuk ajaran-ajaran Islam. Misalnya, mereka lebih tertarik dengan apakah kaum perempuan Muslim memiliki kepastian hidup yang produktif dari pada sudah atau tidaknya mereka memakai *hijab* (*headscarf*). Mereka yang tergabung dalam kelompok neo-modernis, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Shahrur, Muhammad Abid al Jabari, Nashr Hamid Abu Zaid, dan Abdul Karim Soroush, juga mempercayai bahwa perubahan sosial sekarang ini harus direfleksikan dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks dasar Islam. Lebih dari itu, mereka juga menegaskan kebutuhan atas penyegaran ijtihad dengan menerapkan metodologi baru untuk melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks suci dalam menyelesaikan

isu-isu sosial dan moral kontemporer (Eickelman, 2003: 205). Kalangan neomodernis tersebut juga menegaskan bahwa masalah-masalah sosial dan ekonomi harus lebih dijadikan sebagai prioritas bagi masyarakat Muslim ketimbang kekuatan politik. Mereka tidak memusuhi Barat maupun pengaruh-pengaruh luar yang lain dan lebih berselera untuk mengakui minat dan bekerja sama dengan kelompok-kelompok sekuler yang sah.

Gagasan-gagasan kelompok neomodernis tersebut memainkan peran yang signifikan dalam perkembangan pemikiran Islam pada akhir abad ke-20 di Indonesia. Pada tahun awal 1970an, setelah kedatangan Nurcholish Madjid dari studinya di Chicago dan Abdur Rahman Wahid dari Kairo, generasi baru intelektual dari kalangan terpelajar Muslim pada dekade ini mulai menunjukkan kecenderungan pemikiran yang lebih dinamis dan progresif dalam memandang agama. Penampilan mereka berbeda secara signifikan dari generasi Muslim awal era modern, yang lebih mengapresiasi pemahaman keislaman berdasarkan pendekatan-pendekatan kritis dan historis. Suasana pembaruan Islam Indonesia pada gelombang kedua ini secara menarik dinarasikan (Martin dan Woodward, 1997:148) sebagai berikut:

*Indonesian Muslim intellectuals are increasingly concerned with the questions of the proper role of Islam in national development and how Islamic values can be reconciled with Western rationalism, rather than with the nature of an Islamic state...What distinguishes thinkers associated with this movement from earlier modernists is the combination of empirical and historical approaches they employ in formulating a vision of an Islamic society.*

Ide-ide Nurcholish Madjid, yang diklasifikasikan oleh Barton ke dalam tiga tema besar, yaitu mengenai pembaruan pemikiran Islam, Islam dan masyarakat modern industrial, serta Islam dan hubungan antara iman dan ilmu, menghubungkan generasi muda intelektual berikutnya dengan pemikiran neomodernis Pakistan Amerika, Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History* yang diterbitkan Rahman pada tahun 1965, sebagai pendekatan baru dalam memahami Islam dan modernitas, misalnya, menginformasikan bahwa aturan-aturan hukum di dalam al Quran hanya dapat dipahami dan diperluas pada situasi modern dengan menempatkannya dalam konteks sejarah. Rahman menerapkan metodologi ini untuk menganalisa ayat-ayat al Quran tentang status

kesaksian hukum perempuan, usia perkawinan, poligami, dan perceraian (Khalid, 2009: 252).

Fazlur Rahman mendefinisikan modernitas dengan mengacu pada kekuatan-kekuatan spesifik yang dibangkitkan dan dipertanggungjawabkan untuk ekspansi intelektual dan sosio ekonomik Barat modern. Dia menegaskan bahwa, meskipun dampak dari Barat tidak dapat dihindari, modernisme Islam tidak dapat dimengerti secara tepat, kecuali dipandang sebagai kelanjutan dari gerakan pembaruan pada abad ke-18. Modernisme Islam, dalam pandangan anggota Dewan Ideologi Islam Pakistan (*Pakistan's Council Islamic Ideology*) tersebut, adalah suatu usaha secara terus menerus untuk menegaskan pemeliharaan agama atas semua aspek kehidupan. Dia menolak anggapan kaum modernis sekuler yang membagi kehidupan ke dalam dua bagian, yakni keagamaan dan sekuler. Bagi Rahman, pembagian tersebut hanya bersifat aksidental, karena Islam belum tentu berpangkal pada negara berpenduduk Muslim, Islam hanya dapat diterapkan pada ruang keagamaan yang sempit, seperti hukum-hukum personal (Rahman, 1969: 248-262).

Rahman tidak sependapat tentang sekularisme tersebut, ketika kaum modernis sekuler memahaminya sebagai fase puncak dari modernisasi. Dia menjelaskan bahwa kehadiran sekularisme di tengah masyarakat Muslim itu bersifat sementara disebabkan oleh rigiditas ulama konservatif. Selain itu dia juga bermaksud meminta tanggung jawab kaum modernis Islam atas *literatur apologetic kontroversial* yang sentimental terhadap peradaban Islam dan menciptakan rintangan menentang perkembangan modern yang lebih jauh lagi. Bagi (Rahman, 1969:252), sekularisme secara esensial bukan merupakan kesatuan kekuatan dalam masyarakat Muslim:

*Unless secularism can be made into an effective force for positive progress, the only way for these (Muslim) countries seems to be to accept religion as the basis of the state and to find within their religions not only adequate safeguards but formulas of genuine equality for minorities with the majority communities. Otherwise sooner or later, but probably in the predictable future these countries would break up into racial and linguistic units on the pattern of Europe.*

Tidak jauh berbeda dari penolakan Rahman terhadap sekularisme, Nurcholish Madjid juga memandang sekularisme sebagai suatu proses yang secara esensial dicela dan bahkan ditolak oleh Islam. Nurcholish membedakan dengan tegas antara sekularisme dengan sekularisasi, jika yang pertama sebagai penegasian Tuhan dalam kehidupan jelas tidak memiliki pijakan ajaran dalam Islam, maka yang kedua justru sebaliknya. Menurut Nurcholish, Islam menerapkan sekularisasi, bahkan bertalian dengan ajarannya yang paling fundamental, yaitu *tauhid* (Nurcholish, 1987: 222). Bagi Nurcholish, *kalimah syahadah* merupakan suatu bentuk pengakuan atau penegasan tentang hanya ada “Satu Yang Suci” yang harus diyakini, sedangkan segala sesuatu selainNya (*ma siwa Allah*) harus didesakralisasikan atau diturunkan ke ranah duniawi (*seculum*). Inilah makna sekularisasi yang dikehendaki oleh Nurcholish, sebagai bentuk pemurnian ajaran Islam dari segala praktik takhayul maupun penghambaan terhadap segala sesuatu selain Allah.

Adapun Abdur Rahman Wahid sekalipun tidak ditemukan secara khusus pandangannya mengenai sekularisasi pada era itu, tetapi generasi muda utama pesantren ini juga tidak membenarkan sekularisme bagi dunia Islam. Gus Dur melalui tulisannya di Jurnal Prisma tahun 1978 “Penafsiran Kembali Ajaran Agama di Pedesaan Jawa” dengan tegas mengkritik pandangan *pejorative* terhadap agama, bahwa agama merupakan elemen sosial paling sulit untuk berubah, atau perubahannya dinilai selalu tertinggal oleh masyarakatnya (Wahid, 1981: 56-57). Baginya, justru agama dalam *setting* sejarah Indonesia kerap tampil sebagai agen perubahan itu sendiri. Selain memberikan contoh kontribusi Calvinisme dan ajaran Mahatma Gandhi tentang *Satyagraha* sebagai agen perubahan sosial, Gus Dur juga mengemukakan tengara Snouck Hurgronje mengenai dinamika yang tersebunyi dari kajian terhadap kitab-kitab klasik abad pertengahan Islam bagi perubahan fundamental komunitas Muslim Indonesia. Kesalahan dalam memahami posisi agama dalam proses perubahan masyarakat selama ini, menurut Gus Dur, tidak terlepas dari pengaruh teori fungsionalis yang terlalu menekankan pada aspek perpaduan dan penyatuan dari ajaran agama, sehingga melupakan dimensinya yang bersifat transformatif (Wahid, 1981: 56-57).

Dari kedua ilustrasi pemikiran Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid tersebut dengan jelas dapat dilihat adanya

pergeseran pemikiran yang linier dengan perkembangan pemikiran pembaruan Islam, yang dibawa oleh kelompok Muslim modernis "generasi kedua" di Barat maupun Timur Tengah di atas. Kecenderungan pembaruan pemikiran Islam Indonesia ke arah modernisasi babak baru, seperti dikemukakan oleh Richard Martin dan Mark Woodward di atas, karena penerapan metodologi baru yang lebih kritis dan menempatkan agama dalam konteks historis untuk memformulasikan jawaban atas masalah-masalah kemodernan dan kemasyarakatan. Hasil penelitian Karel Steenbrink, sarjana Belanda yang pernah menjadi dosen tamu di IAIN Yogyakarta, menunjukkan bahwa, pengaruh penerapan metodologi baru yang diinisiasi oleh kalangan neo-modernis tersebut membawa pada dinamika pemikiran keislaman yang signifikan di PTAIN (Steenbrink, 1998: 156-157) dari sejak akhir 1970an hingga sekarang. Terutama setelah dibukanya program pascasarjana di lingkungan IAIN pada tahun 1982, di bawah kepemimpinan Harun Nasution, transformasi pemikiran keislaman di Indonesia semakin menemukan momentumnya yang tepat.

Hasil penelitian Steenbrink tersebut juga diperkuat oleh pengamatan Eickelman, bahwa kombinasi pendidikan masa dan komunikasi-komunikasi masa merupakan faktor penting yang telah mentransformasikan dunia berpenduduk mayoritas Muslim, yang terbentang dari Afrika Utara melalui Asia Tengah, anak Benua India, dan kepulauan Indonesia (Eickelman, 2003:203). Dalam jumlah besar yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya, keyakinan agama di kota-kota besar yang tersebar luas di seluruh dunia, apakah di Istanbul, kota-kota pinggiran di Paris, di oase-oase pegunungan bagian dalam Oman yang jauh sedang menguji dan memperdebatkan fundamental kepercayaan dan praktik-praktek keberagamaan Muslim dengan menggunakan cara-cara dan metodologi dimana para pendahulu mereka kurang memiliki kesadaran-diri dalam hal membincang masalah-masalah keyakinan tersebut.

### **Isu Demokrasi dan Pluralisme dalam Negosiasi Modernitas**

Manakala modernitas didefinisikan sebagai kemunculan jenis-jenis baru ruang publik, termasuk jenis-jenis yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya oleh generasi terdahulu, maka perkembangan terkini di Prancis, Turki, Iran, Indonesia, dan dimana saja mengingatkan bahwa kita semua sedang hidup dalam suatu era dari transformasi sosial yang sangat besar bagi dunia berpenduduk mayoritas Muslim. Hal yang

sangat jelas dari era modern ini adalah perdebatan mengenai tradisi Muslim yang melibatkan masyarakat dalam skala besar. Peristiwa 9 November yang memporandakan WTC di Amerika Serikat telah melahirkan intensifikasi seruan bagi reformasi Islam, untuk memperkuat relevansinya terhadap perubahan dunia abad ke-21 yang sangat cepat. Jika sebagian kalangan masih mengatakan bahwa Islam merupakan agama sempurna yang tidak memerlukan perubahan dan adaptasi, maka yang lainnya menegaskan bahwa Islam adalah bagian dari dinamika zaman yang melekat, sehingga reinterpretasi dan reformasi merupakan sesuatu yang sangat penting dalam perjuangan merespons kebutuhan era ini, seperti menepikan terorisme, mempromosikan keadilan gender (*gender equity*), pluralisme keagamaan, dan hak asasi manusia (Esposito, 2010: 89).

Situasi dan kebutuhan kontemporer masyarakat dunia tersebut jelas memerlukan kesadaran untuk mengerti dan memahami tradisi Muslim yang lain maupun non Muslim. Kemajuan-kemajuan dalam teknologi media, pendidikan massa, dan komunikasi masa pada dunia modern telah memfasilitasi sebuah kesadaran mengenai yang baru dan tidak konvensional. Dalam perubahan *style* dan skala dari berbagai kemungkinan wacana, aspek-aspek kekinian itu mengkonfigurasikan kembali sifat pemikiran dan tindakan keagamaan, menciptakan bentuk-bentuk baru dari ruang publik, dan mendorong perbincangan yang melampaui makna-makna.

Pendidikan massa dan komunikasi massa merupakan fenomena yang sangat penting dari agama-agama dunia kontemporer. Namun, akibat yang maksimum dari pendidikan massa, khususnya pendidikan tinggi, mulai banyak dirasakan hanya di dunia Muslim sejak pertengahan abad ke-20. Pada beberapa negara sedang berkembang, termasuk Maroko, Mesir, Turki, dan Indonesia, peluang-peluang pendidikan tersebut meluas secara dramatis di hampir semua level. Bahkan dimana rata-rata remaja buta huruf yang masih tinggi di beberapa penduduk, seperti Mesir dan Maroko, sekarang ini masa kritis dari kalangan terdidik mereka mulai dapat membaca, berpikir mengenai diri mereka sendiri, dan bereaksi terhadap pemegang otoritas politik dan keagamaan ketimbang sekedar mendengarkan perbincangan mereka. Akses kaum perempuan sekalipun masih selangkah di belakang kaum laki-laki, tetapi kesenjangan tersebut dengan cepat mulai tertutup di beberapa Negara (Eickelman, 2003: 204).

Apabila fenomena-fenomena kontemporer, mulai dari kemajuan teknologi media, pendidikan massa, komunikasi massa, hingga ekstrimisme dan terorisme agama atas nama Tuhan, telah menjadi bagian dari dunia Islam. Lantas siapakah para pembaharu Muslim itu dan dimana mereka saat ini, apakah mereka telah mereformulasi gagasan dan pemikiran yang sanggup memenuhi tantangan kekinian tersebut, ataukah justru sedang sibuk mempertahankan *self identity* sebagai bagian dari kolektifitas keagamaan kecil mereka sendiri?

Mustofa Ceric seorang mufti besar Serbia Herzegovina, jika terdapat beberapa pemimpin keagamaan dan aktivis Islam hari ini menyerukan pembentukan negara Islam dan mengutuk demokrasi, maka Ceric justru menegaskan bahwa demokrasi adalah keuntungan terbesar yang disajikan dari pembentukan negara-negara modern. Sebagai orang Eropa yang dilahirkan pada saat pembentukan Serbia Herzegovina, dan dididik dalam setting pendidikan Arab dan Barat, Ceric merupakan pemimpin keagamaan Muslim, namun juga memiliki skill sebagai seorang politisi. Dia adalah figur luar biasa yang memiliki kelengkapan untuk menjembatani dunia Muslim dengan Barat, dan di antara Muslim Eropa yang majemuk, baik dari segi latar belakang ras, etnis, bahasa, agama, dan budaya. Ceric mencapai gelar sarjana mudanya (B.A.) dari departemen Teologi Universitas al Azhar Mesir, perguruan tinggi yang disebut juga oleh orang-orang Arab sebagai Vatican dunia Muslim, dan gelar Ph.D di bidang *Islamic Studies* digapainya dari University of Chicago. Sebagaimana pembaharu Indonesia, Nurcholish Madjid, dosen pembimbing Ceric adalah Fazlur Rahman, yang telah melahirkan para generasi pembaharu Muslim, termasuk Amina Wadud, seorang feminis Muslim, sarjana al Quran dan *Islamic Studies*, yang memecahkan tradisi Islam selama berabad-abad bahwa hanya kaum laki-laki yang boleh memimpin shalat berjamaah Jumat. Amina memperoleh kesempatan menjadi imam shalat Jumat di Masjid New York City, pada tanggal 18 Maret 2005 dengan ratusan jamaah laki-laki dan perempuan (Esposito, 2010: 121).

Sebagai seorang yang sangat mempercayai teori kontrak sosial Rousseau, Ceric menekankan pentingnya empat hak-hak dasar, yaitu pemeliharaan terhadap kehidupan, agama, kepemilikan, dan martabat (Azam, 2005:15). Namun, ketika mempercayai peradaban Barat, khususnya Eropa, untuk mendirikan sistem hukum demokrasi, Ceric meminta dengan tegas kepada umat Islam untuk tidak menjadi Barat

eksklusif, membendung dari nilai-nilai Barat yang *inherent*, karena nilai-nilai yang sekarang juga diterima oleh orang lain diklaim sebagai Barat.

Ceric berbagi sentimen umum dengan beberapa bagian dunia Muslim, bahwa sekalipun Barat mendukung demokratisasi, ia telah gagal untuk menerapkan konsep serupa di dunia Muslim. Dukungan Barat terhadap rezim-rezim Muslim otoritarian, penyamaan kemapanan politik dengan stabilitas dan keamanan, dan ketakutan terhadap Islam merefleksikan standar ganda: “Apa yang terjadi sekarang?” Ceric menjawab, “sebenarnya ini merepresentasikan krisis peradaban Barat, yang mana Barat sungguh-sungguh tidak menginginkan berbagai nilai-nilai tersebut dengan yang lain” (Erich, 2004: 46).

Belajar dari pengalaman masyarakat Bosnia Herzegovina yang multirelijius, Ceric menganjurkan sebuah konsep demokrasi yang menemani kebijakan pluralisme keagamaan dan menolak berbagai bentuk dukungan terhadap “clash” sebagai berikut:

*We don't believe in the clashes of civilizations, we don't believe in the clashes of religions, we believe in the clashes of civilization and noncivilization. We believe in clashes between religion and nonreligion, we believe in the clashes between good and evil, because it happens all the time.*

Ceric mencela Muslim yang menentang kemajemukan budaya, pluralitas agama, dan keanekaragaman kehidupan bangsa. Pandangannya ini dia sandarkan pada pernyataan al Quran, “apabila Tuhan berkehendak, maka Dia dapat menciptakan kamu menjadi satu bangsa, tetapi Dia menginginkan kamu tetap sebagai bangsa yang berbeda-beda”.

Menurut Esposito, pandangan Nurcholish Madjid, sebagai tokoh demokrasi, merefleksikan pengalaman personalnya sebagai aktivis Islam pada suatu negara paling padat dengan penduduk Muslim. Sekalipun pada usia mudanya, Nurcholish adalah pemimpin aktivis mahasiswa, pengalamannya sebagai penentang rezim Soekarno dan Soeharto, meyakinkan dirinya sia-sia menentang kekuasaan negara. Lebih dari itu, perkelahian dan ketidakmampuan partai-partai politik Islam untuk saling bekerja sama telah mendorong Nurcholish menutup peluang percampuran agama dan negara adalah langkah yang kontraproduktif, sebagaimana sikap tersebut tertuang dalam slogannya yang popular, “Islam yes, partai Islam no” (Esposito, 2010: 109).

Penegasan bahwa tidak ada dasar-dasar al Quran bagi pendirian negara Islam, Nurcholish mengingatkan bahwa konstruksi negara Islam modern itu mereduksi Islam ke tataran ideologi yang profan, sehingga mudah dimanipulasi bagi siapa pun yang ingin mengangkat pandangan mereka sendiri atas nama agama. Dalam kasus ini, Nurcholish menyamakannya dosa *syirik* atau politeisme, dosa terbesar dalam konsepsi ajaran Islam. Atas dasar itu, penulis buku *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* ini juga menolak usulan para Islamis modern untuk mengangkat syariah sebagai pedoman hukum demi menciptakan masyarakat Indonesia yang lebih islami. Justru Nurcholish menegaskan, bahwa kebenaran spiritualitas dan religiusitas timbul melalui transformasi dari dalam (diri maupun bangsa). Dari pada mengangkat hukum Islam, jalur kultural dan spiritual lebih dibutuhkan dalam membangun kekuatan etika masyarakat Indonesia. Pengertian utama yang dikehendaki dari kedua jalur yang terkahir tersebut adalah jalur pendidikan, untuk mentransformasikan individu dan masyarakat, dan dialog terbuka, untuk menciptakan hubungan-hubungan antara Muslim dengan komunitas agama lain, begitu juga antara dunia Islam dan Barat.

Setelah menolak gagasan pembentukan “negara Islam”, Nurcholish mendasarkan anjurannya tentang demokratisasi pada keyakinan, bahwa demokrasi memiliki pijakan yang kokoh dalam al Quran, yakni gagasan-gagasan al Quran dan Sunnah tentang deliberasi dan konsultasi (*musyawarah*). Namun, tidak ada model tunggal tentang pemerintahan yang dapat dianjurkan, sehingga beraneka ragam negara perlu merumuskan sendiri model-model pemerintahan yang sesuai dengan lingkungan mereka.

Seperti halnya Mustofa Ceric, gagasan dan pemikiran Nurcholish Madjid juga dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masyarakat Indonesia yang majemuk, baik dari aspek budaya, agama, etnis, maupun bahasa. Keduanya sama-sama mempercayai, bahwa pluralisme dan toleransi keagamaan bukan persoalan teologis yang mudah, tetapi sebuah *mandate* yang berakar dari QS al Baqoroh: 62 dan QS al Maaidah: 69, yang artinya

“Sesungguhnya orang-orang Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kiamat, dan beramal shaleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati.”

*“Sesungguhnya orang-orang Mukmin, Yahudi, Shabiin, dan Nasrani, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kiamat, dan beramal shaleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati.”*

Berdasarkan kedua ayat tersebut, terlihat dengan jelas adanya kesetaraan di antara agama-agama, dan Tuhan memastikan akan jaminan keselamatan dan memberikan penghargaan pada setiap orang pemeluk agama. Oleh karena itu, ketika masing-masing agama telah berkomitmen pada nilai-nilai etika, maka semua agama, bukan hanya Islam, memiliki tanggung jawab untuk memainkan peran dalam melaksanakan nilai-nilai keagamaan, seperti keadilan sosial serta pengelolaan politik dan masyarakat secara demokratis.

Barangkali tidak ada isu yang lebih sensitif dalam hubungan-hubungan antar iman (*interfaith*) dari pada pernikahan antar agama (*interreligious marriage*). Sekalipun tidak ada larangan resmi terhadap pernikahan antaragama di Indonesia, namun pada prakteknya pasangan calon suami istri menghadapi satu di antara dua pilihan, yaitu menikah di pengadilan agama bagi Muslim atau di kantor catatan sipil bagi non muslim. Sebagian orang memilih untuk berpura-pura konversi agama dari pada menghadapi berbagai bentuk regulasi, namun sebagian yang lain memilih pergi ke Singapura, Hongkong atau Australia untuk menikah di sana (Asmarani, 2004:1). Menurut catatan Esposito (2010: 110), Paramadina yang didirikan oleh Nurcholish Madjid pernah memfasilitasi pernikahan masal antaragama pada tahun 2002, sebanyak ribuan pasangan Indonesia. Paramadina menawarkan bantuan bagi pasangan antar iman, termasuk memberikan konseling bagi orang tua yang enggan melakukannya karena persoalan landasan keagamaan bagi pernikahan antar agama.

Dalam konteks pembaruan pemikiran Islam Indonesia, Islam pluralis model Nurcholish tersebut juga memiliki pautan dengan Islam kosmopolitan yang digagas oleh Abdur Rahman Wahid. Secara sekilas, menurut (Esposito, 2010: 110), figur Abdurrahman Wahid tampak sebagai anomali dalam jajaran tokoh pembaharu, karena dia merefleksikan akar sejarah, kepemimpinan, dan kharisma tradisionalis, namun pada saat yang sama menampilkan perspektif sebagai modernis

Islam yang luar biasa. Meskipun Gus Dur memimpin NU, sebagai organisasi masa kaum tradisional dalam kurun waktu yang cukup lama, namun tetap mengilhami masyarakat luas dalam melakukan penafsiran kosmopolit dan modern tentang Islam.

Menjembatani antara dunia Islam tradisional dengan pemikiran “modern”, Gus Dur telah menyajikan Islam yang responsif terhadap kebutuhan kehidupan modern dan merefleksikan keahliannya dalam mengelola diversitas keberagamaan Islam Indonesia, serta sejarah dan komunitas etnis. Tidak sedikit sarjana dan akademisi yang mengamati pemikiran dan perilaku cucu hadratus syeikh NU tersebut, sebagai kekuatan utama pluralisme, demokrasi, dan Islam inklusif di era kontemporer Indonesia (Hefner, 2002: 5).

Gus Dur berkeyakinan bahwa masyarakat Muslim kontemporer sedang berada di persimpangan jalan yang kritis. Dia menolak fundamentalisme dan formalisme hukum kelompok Muslim konservatif sebagai penyimpangan dan rintangan bagi pembaruan Islam dan respons Islam terhadap perubahan global. Gus Dur melihat hanya ada dua pilihan atau jalan yang menantang Muslim pada saat ini, yaitu mengikuti Islam tradisional, statik, dan legal formal ataukah mengubah lagi secara lebih dinamis pandangan dunia yang plural, universal, dan kosmopolit. Gus Dur juga menolak menjadikan Islam sebagai dasar bagi sistem hukum dan politik negara-negara sebagai tradisi Timur Tengah yang tidak sesuai dengan kondisi Indonesia. Muslim Indonesia, menurutnya, harus menerapkan Islam yang moderat dan dimensi ajarannya mengenai toleransi dalam kehidupan sehari-hari di tengah masyarakat (Mujiburrahman, 1999: 342).

### **Simpulan**

Penjelasan dan diskusi di atas mungkin belum menyajikan pemahaman yang komprehensif mengenai perbincangan kaum intelektual Muslim, khususnya Indonesia, di seputar isu-isu yang lagi aktual dalam *setting* pembaruan pemikiran Islam. Namun, setidaknya tulisan ini telah berusaha untuk menunjukkan apa yang telah dilakukan oleh generasi muslim terdahulu, berikut kecenderungan dan isu-isu yang relevan dengan kondisi saat ini.

Tradisi pembaruan dalam Islam di atas adalah adanya karakteristik isu dan tantangan yang menyebabkan munculnya diversitas pemikiran dan gerakan pada tiap-tiap episode modernisme di dunia

Muslim. Tantangan yang mungkin tidak begitu krusial di masa-masa awal era modern, tetapi dirasakan signifikansi kemunculannya di era kontemporer adalah isu di seputar pembaruan hukum Islam, terorisme, keadilan gender, demokrasi dan pluralisme agama, serta hak asasi manusia.

Konstalasi pembaruan pemikiran Islam Indonesia, yang dalam tulisan ini hanya menyuguhkan sosok Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, tentu belum mewakili gambaran mengenai dinamika gerakan yang tentu saja jauh lebih komprehensif. Tetapi, karena keduanya merupakan figur utama yang diakui formulasi gagasan dan pemikiran-nya dalam wacana pembaruan Islam di Indonesia, barangkali yang sedikit itu pun ada gunanya dalam upaya menemukan benang merah gerakan dan pemikiran pembaruan Islam Indonesia itu sendiri.

## **Daftar Pustaka**

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Asmarani, Devi. 2004. No Glitch to My Inter faith Union, Straits Times. Singapore
- Azam, Nadeem. 2005. A Conversation with Dr. Mustafa Ceric. <http://www.angelfire.com/hi/nazam/Aceric.html>.
- Barton, Greg 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina.
- Berman, Marshall. 1988. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin.
- Boyd, J. 2001. *Distance Learning from Purdah in Nineteenth Century Northern Nigeria: the Work of Asma'u Fodiyo*. Journal of African Cultural Studies, 14.1, June 2001: 7-22.

- Eickelman, Dale F. 2003. *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. Inside the Islamic Reformation in ed. Barry Rubin. New York: State University of New York Press.
- Esposito, John L. 2010. *The Future of Islam*. USA: Oxford University Press.
- Heffner, Robert W. 2002. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Khalid Masud, Muhammad. 2009. *Islamic Modernism*. in ed. Muhammad Khalid Masud et.al, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. British: Edinburgh University Press.
- Kritzman, ed, Lawrence, D. 1988. *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*. New York: Routledge.
- Madjid, Nurcholish. 1987. Islam Kemodernan dan Keindonesiaan. Bandung: Mizan, 1987.
- Martin, Richard C. Woodward, Mark R. and Atmaja, Dwi S. 1997. *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. England: Oneworld Publications.
- Mujiburrahman. 1999. *Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid*. Di dalam Islam and Christian Muslim Relations, 10 No. 3. October 1999.
- Rahman, Fazlur. 1969. *The Impact of Modernity on Islam*. in ed. Edward J. Jurji, *Religious Pluralism and World Community, Interfaith and Intercultural Communication*. Leiden: E. J. Brill.
- Rathfelder, Erich. 2004. *Interview with Mustafa Cerić: The West Does Not Want to Share Its Values*. Qantara.de: Dialogue with the IslamicWorld.[http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c478/\\_nr-105/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c478/_nr-105/i.html).

- Saeed, Abdullah.2006. *Islamic Thought: An Introduction.* USA and Canada: Routledge.
- Steenbrink, Karel. 1998. *Menangkap Kembali Masa Lampau: Kajian-kajian Sejarah oleh Para Dosen IAIN*, dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia.* Bandung: Mizan.
- Sutarto, Ayu. 2008. *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchith Muzadi.* Surabaya: Khalista.
- Wahid, Abdurrahman. 1981. *Muslim di Tengah Pergumulan.* Jakarta: Lapenas.