

# TEMPO DAN GERAKAN NEOMODERNISME ISLAM INDONESIA

Oleh M. Deden Ridwan

Penelitian tentang gerakan neomodernisme Islam Indonesia, khususnya tentang pembaruan pemikiran Islam Nurcholish Madjid baik yang dilakukan oleh pengamat kita sendiri maupun asing, masih bersifat reduktif.<sup>1</sup> Sebab, penelitian mereka umumnya hanya terfokus pada persoalan figur dan latar belakang organisasi, tempat seorang pembaru berkiprah dan mengabdikan diri, sementara pers dipahami hanya berfungsi sebagai instrumen untuk mensosialisasikan gagasan-gagasan pembaruan. Dengan kerangka analisis tersebut mainstream gerakan neomodernisme Islam bertumpu pada dua persoalan: “figur” dan “organisasi masyarakat” (Islam), dan keduanya seringkali dipandang sentral, seakan-akan “kebesaran” seorang pembaru ditentukan olehnya. Dengan demikianlah, Nurcholish Madjid dikenal sebagai figur pembaru yang berkiprah dan dibesarkan dalam tubuh Himpunan

---

<sup>1</sup> Beberapa pengamat tersebut di antaranya Muhammad Kamal Hasan, lihat bukunya *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982), Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), Greg Barton, “The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia” dalam MC Richlefs (Ed.), *Islam in Indonesia Spcial Context*, Course of South East Asian Studies, Monash University, Australia, 1991 dan M. Dawam Rahardjo *Kata Pengantar* dalam buku Nurcholish Madjid, *Islam Keindonesian dan Komodernan* (Bandung: Mizan, 1987).

Mahasiswa Islam (HMI),<sup>2</sup> sementara Usep Fathuddin dan Utomo Danandjaya dikenal sebagai figur pembaru yang berkiprah dan dibesarkan dalam tubuh Pelajar Islam Indonesia (PII), begitu juga Abdurrahman Wahid—yang menurut Fachry Ali merupakan *stereotype* kaum neomodernis<sup>3</sup> di samping Nurcholish—dikenal sebagai figur pembaru yang berkiprah dan dibesarkan dalam tubuh Nahdlatul Ulama (NU).

Pada tataran ini usaha mencari pendekatan baru dalam meneliti gerakan neomodernisme Islam, khususnya pembaruan Nurcholish, merupakan kebutuhan mendesak. Usaha ini—yang saya istilahkan dengan “kerja intelektual”—merupakan agenda baru sekaligus tanggung jawab para cendekiawan yang mendambakan pentingnya pemahaman yang holistik terhadap gagasan pembaruan. Salah satu

---

<sup>2</sup> Analisis para pengamat terhadap gagasan pembaruan Nurcholish Madjid umumnya berkisar pada dua persoalan. Di satu sisi, ia dipahami sebagai figur santri yang telah mengalami transformasi intelektual. Belajar di IAIN jurusan Sastra dan Kebudayaan Islam, kemudian “nyantri” ke Chicago. Ia dididik dalam dua kultur: pesantren dan Barat sekaligus. Dengan latar belakang seperti itulah—ditambah dengan hasil pejalanannya ke negara-negara Muslim—Nurcholish dipandang “jeli” memandang antropologi politik masyarakat Islam Indonesia, sehingga gagasannya perbaruannya “eksis” dan mendapat “tempat” dalam peta pemikiran Islam Indonesia dan bahkan sangat *compatible* dengan kebijakan Orde Baru. Meskipun hasil ijtihadnya terkesan “menguntungkan” pemerintah Orde Baru, tapi itu bukan berarti ijtihad Nurcholish didasarkan atas pertimbangan politik semata, sehingga ia seolah-olah seorang oportunis, melainkan berpijak pada landasan paradigmatis yang sangat kuat, terutama tradisi klasik. Di sisi lain, “keberhasilan” Nurcholish dinilai oleh beberapa pengamat juga berkat keterlibatannya dengan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), sebuah organisasi mahasiswa terbesar, terutama ketika ia menjadi ketua umum PB HMI selama dua periode (1966-1969 dan 1969-1971). Melalui HMI ia merasa “bebas” mengemukakan gagasan-gagasannya, sehingga apa yang ia kemukakan tidak lagi bersifat individual, melainkan bersifat sosial, setidaknya di lingkungan HMI saat itu gagasan-gagasannya bukan hal yang asing. Dengan begitu Nurcholish dinilai memiliki “basis”, yakni HMI. Basis ini penting sebagai sumber legitimasi terhadap gagasan yang ia lontarkan.

<sup>3</sup> Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *op. cit.*, h. 177. Tetapi yang diaksud pernikir neomodernis dalam tulisan ini hanya mengacu pada gagasan pembaruan Nurcholish Madjid.

hipotesa saya dalam rangka mewujudkan pemahaman holistik tersebut ialah, pers tak sekadar berfungsi sebagai instrumen untuk mensosialisasikan gagasan pembaruan, tapi merupakan *discourse* pembaruan itu sendiri. Dengan begitu diskursus pembaruan Islam, khususnya gerakan neomodernisme Islam tak bisa dipisahkan dari pers. Untuk itu kita harus berusaha membangun *mainstream* baru gerakan neomodernisme Islam yang bersandar pada tiga komponen dasar: “figur, organisasi tempat kaum pembaru berkiprah, dan pers”, dan yang lebih penting lagi, ketiganya harus dipahami sebagai kesatuan organis.

### Mengapa *Tempo*?

Pers pada hakekatnya adalah sarana komunikasi *par excellen*. Apa yang dilakukan lewat pers kemudian berubah wujudnya menjadi sosial: komunikasi pribadi menjadi komunikasi sosial, pergaulan pribadi menjadi pergaulan sosial, kritik pribadi menjadi kritik sosial, dan peringatan pribadi menjadi kontrol sosial. Dengan fakta lain, apa yang diumumkan lewat pers, telah keluar dari ruang privat dan memasuki *forum publicum*.<sup>4</sup> Karena itu, pers mustahil dipisahkan dari masyarakat. Keduanya menyatu secara mendasar. Apa yang diberitakan pers adalah segala sesuatu yang terjadi dalam masyarakat.

Kecuali itu, pers juga merupakan kesatuan antara bentuk dan isi. Namun lebih dari sekadar memberikan bentuk dalam arti “tata wajah”, pers juga memberikan konfigurasi atau kerangka acuan. Jika diamati lebih lanjut konfigurasi ini—meminjam istilah Leon V. Siegel—mengandung “seuntai nilai-nilai”,<sup>5</sup> yang

<sup>4</sup> Ignas Kleden “Kebebasan Pers atau Kemungkinan Berkomunikasi?”, “Pengantar” dalam Jakob Oetama, *Perspektif Pers Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. ix.

<sup>5</sup> Leon V. Siegel, *Reportes and Official: The Organization and Politics of Newsmaking*, DC Heath and Company, 1973, h. 28.

mampu membangun visi atau semacam paradigma bagaimana seorang wartawan melihat suatu kejadian dan bagaimana ia memberikan makna atau tekanan kepada kejadian tersebut. Dalam bahasa sehari-hari, orang mengungkapkannya dengan pertanyaan: Apa sebenarnya politik majalah itu?<sup>6</sup> Karena visi dipahami sebagai cara pandang atau paradigma untuk melihat suatu kejadian, sementara paradigma itu mempunyai asumsi dasar yang bersifat sarat nilai, maka visi pers selalu bersifat subjektif. Sesuatu yang dianggap sebagai masalah—sehingga layak diangkat sebagai *headline*, atau dalam istilah *Tempo* Laporan Utama—bagi pers tertentu belum tentu dianggap sebagai masalah bagi pers lain yang menganut atau memiliki visi yang berbeda. Visi atau paradigma pers, dengan demikian merupakan hal yang sangat penting untuk menentukan tema pemberitaan atau peristiwa tertentu yang layak diangkat sebagai berita. Sebab, pada dasarnya apa yang layak menjadi bahan berita merupakan hasil tanggapan visi tertentu terhadap realitas.<sup>7</sup> Jadi, berita bukan sekadar suatu laporan tentang kejadian yang aktual, bermakna dan menarik, melainkan lebih merupakan hasil suatu pergumulan antara kesadaran intelektual seorang wartawan dengan peristiwa atau bahkan ide tertentu.

Sebelum beranjak lebih jauh, pantas kiranya dijelaskan alasan-alasan yang mendorong saya memilih Majalah Berita Mingguan

---

<sup>6</sup> Jakob Oetama, *op. cit.*, h. 6.

<sup>7</sup> Pertimbangan sebuah peristiwa apakah layak diangkat sebagai berita atau tidak ternyata sangat kompleks: tidak semua berita ditentukan atas dasar pertimbangan visi, tapi juga atas dasar pertimbangan “bisnis” atau “politik”. Untuk memahami ini yang paling tepat adalah dengan menggunakan perspektif sosiologi pengetahuan: setiap pertimbangan visi atau intelektual selalu dipengaruhi kepentingan politik. Tentu saja, di sini ada “intensitas”, dalam arti ada salah satu di antara kedua faktor tersebut yang paling menentukan. Lihat wawancara Goenawan Muhammad dengan *Kompas*, 7 Februari 1986. Sebagai perbandingan lihat Karl Manheim, *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge and KeaganPaul, Ltd., tt).

*Tempo*<sup>8</sup> (untuk selanjutnya *Tempo*) sebagai fokus tulisan ini. *Tempo* menurut Syu'bah Asa, mantan redaktur rubrik Agama terlama, adalah pers pertama yang memandang “persoalan agama” sebagai sesuatu yang layak menjadi sumber jerita.<sup>9</sup> Visi *Tempo*, demikian digambarkan Syu'bah, adalah “intelektualisme”, dalam pengertian ia memiliki etos ilmu yang kuat dan tradisi berpikir kritis untuk memperluas wawasan pemikiran. Oleh karena itu, *Tempo* tidak pernah “mengorbankan visinya itu demi kepentingan bisnis semata”.<sup>10</sup>

Dalam pandangan di atas, dapat dikatakan bahwa *Tempo* merupakan pers yang memiliki visi intelektual, atau tepatnya “visi pembaruan”, dan tampaknya visi itulah yang menjadi serangkaian nilai dasar sekaligus menentukan visi penerbitan. Karenanya, lanjut Syu'bah, yang “membesarkan Nurcholish itu pada hakekatnya *Tempo*”.<sup>11</sup> Dalam konteks itu sangat beralasan bila Prof. Rasjidi pernah menuduh *Tempo* sebagai “corongnya Nurcholish Madjid”.<sup>12</sup> Tentu saja, visi ini juga bisa dikembangkan menjadi “perangkat” sehingga majalah bersangkutan secara konsisten mempunyai kepribadian yang tercermin dalam seluruh isi pesan, struktur, gaya, warna, dimensi, juga sanggup membangun suatu tingkat kredibilitas tertentu.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Tentang latar belakang lahirnya majalah ini, lihat “Suplemen Ulang Tahun *Tempo* ke-15”, Majalah *Tempo* No. 14 Tahun XVI, 15 Maret 1986.

<sup>9</sup> Wawancara pribadi dengan Syu'bah Asa, 17 Juni 1995.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Wawancara pribadi dengan Bambang Bujono, 23 Juni 1995.

<sup>13</sup> Pada kasus Majalah *Tempo* tesis ini diperkuat dengan munculnya sosok Goenawan Muhammad, yang memimpin *Tempo* cukup lama, sejak berdiri (1971) sampai Juni 1994. Karena itu, saya kira Goenawan mempunyai peran besar di dalam menentukan visi majalah ini. Secara teoretis ini sangat beralasan, karena pers—seperti dikatakan Fred S. Siebert—pada hakekatnya adalah “*leader*”, selalu diidentikkan dengan orang yang memimpinya, terutama yang berpengaruh. Dengan begitu wajar bila orang memandang bahwa *Tempo* “identik” dengan Goenawan, *Kompas* “identik” dengan Jakob Oetama, dan seterusnya. Lihat Fred S. Siebert, *Empat Teori Pers* (Jakarta: Intermasa, 1986), h.

Pers yang memiliki ivisi seperti itu ditandai oleh adanya tindakan kreatif, komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai universal dan tradisi. Visi dengan demikian, merupakan sumber modernitas, sedangkan tradisi adalah aktualisasi kumulatif dari visi itu. Keduanya adalah suatu *continuum* yang meloncat-loncat bagai kijang. Lokus tempat berpijak kijang untuk meloncat adalah tradisi, sedangkan daya yang memungkjknkan kijang itu meloncat adalah visi.<sup>14</sup> Jadi, dapat dimengerti jika *Tempo* sangat apresiatif terhadap gagasan pembaruan yang mencoba mendamaikan, atau menempatkan suatu hubungan yang harmonis antara cita-cita Islam—yang mencerrninkan sebuah visi—dan umatnya dengan kenyataan tradisi masyarakat atau bangsa yang pluralistik.

Selain itu, pilihan terhadap *Tempo* juga berpijak pada kenyataan bahwa *Tempo* adalah pers yang sangat intens memberitakan gagasan-gagasan pembaruan Nurcholish, baik periode sebelum maupun sesudah ia “nyantri” ke Chicago.<sup>15</sup> Rangkaian edisi *Tempo*

---

95. Tentang bagaimana sosok Goenawan, lihat Th. Sumartana, “Sebuah Refleksi dengan Jarak”, “Kata Pengantar” dalam *Catatan Pinggir 1* (Jakarta: Grafiti Press, 1982), Ignas Kleden, “Eksperimen seorang Penyair”, “Kata Pengantar” dalam *Catatan Pinggir 2* (Jakarta: Grafiti Press, 1989), dan R. William Liddle, “Rumah Seorang Penulis”, “Kata Pengantar” dalam *Catatan Pinggir 3* (Jakarta: Grafiti Press, 1991).

<sup>14</sup> Istilah ini saya pinjam dari Mochtar Pabottingi terutama ketika menjelaskan “*the absence of Vision*”. Lihat buku suntingannya, *Islam antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim* (Jakarta: Yayasan Obor, 1986), h. 193.

<sup>15</sup> Pada periode tersebut, terutama antara 1971-1973 meskipun banyak pers yang dipandang berjasa dalam mensosialisasikan gagasan pembaruan Nurcholish, seperti, *Indonesia Raya*, *Harian Abadi*, *Mimbar Demokrasi*, dan *Panji Masyarakat* (Pers Islam), tapi berdasarkan hasil penelitian saya selama ini, Majalah *Tempo* tetap paling intens dalam “memberitakan” gagasan tersebut. Pers selain *Tempo* hanya memuat sejumlah tulisan yang melakukan respons atau kritik terhadap gagasan Nurcholish, yang sebelumnya oleh *Tempo* dijadikan *headline*. Menurut sumber *Tempo* kritik tersebut terutama tertuju pada tulisan, “Tajdid Nurcholish Madjid” (*Tempo*, 1 Mei 1971) dan tulisan “Neo-Islam di Indonesia: Revolusi Nurcholish Madjid” (*Tempo*, 29 Juni 1972). Adapun pers lain, misalnya, *Mimbar Demokrasi* hanya bulan Juli 1972 (dalam boks), h. 48. Tema-tema kontroversial semacam “sekularisasi” dan apologi “negara Islam”

yang melaporkan gagasan pembaruan Nurcholish didominasi oleh peloporan mendalam yang beropini, sekaligus berusaha menempatkan gagasan Nurcholish—yang mereka pandang sebagai “suara-suara baru” dalam peta pemikiran Islam Indonesia menjadi alternatif. *Tempo* sendiri secara khusus baru menurunkan beberapa laporan utamanya mengenai Nurcholish, pada edisi Mei 1971, April 1972, Juli 1972, Desember 1972, Januari 1973, Juni 1986, dan April 1993. Pada intinya laporan edisi-edisi tersebut memusatkan perhatian pada keberanian dan kejelian Nurcholish dalam membaca antropologi politik masyarakat Indonesia, sehingga pada akhirnya mampu membangun strategi kebudayaan yang tepat untuk mengubah pandangan terhadap Islam: “pembebasan diri dari belenggu sektarianisme dan tradisionalisme, sekaligus membuka pintu pikiran bagi segala kemungkinan masuknya ide-ide yang maju dan benar, dari mana pun datangnya”.<sup>16</sup> Tema-tema kontroversial semacam “sekularisasi” dan apologia “negara Islam” tampaknya banyak menarik perhatian *Tempo*. Sedangkan laporan edisi *Tempo* pasca asas tunggal, atau “Nurcholish pasca Chicago”, khususnya edisi Juni 1986 seakan-akan mempertegas bahwa gagasan pembaruan yang dilontarkan Nurcholish di awal 1970-an telah “teruji” oleh sejarah. Setelah diperlukan waktu 15 tahun lebih untuk menguji “keabsahan” gagasannya, demikian ditulis *Tempo*, ternyata kini terbukti bahwa kita memang memerlukan pembaruan pemikiran itu, apa pun isinya. Buktinya, kini orang tak merasa takut

---

tampaknya banyak menarik perhatian *Tempo*. Sedangkan laporan edisi *Tempo* pasca asas tunggal, atau “Nurcholish pasca Chicago”, khusus edisi 14 Juni 1986 seakan-akan mempertegas bahwa gagasan pembaruan yang dilontarkan Nurcholish di awal 1970-an telah “teruji” oleh sejarah. Setelah diperlukan waktu 15 tahun lebih untuk menguji “keabsahan” gagasannya, demikian diterangkan, “... satu konsekuensi ide Nurcholish adalah menciutkan apresiasi agama menjadi identik dengan ibadah dalam pengertian sempit, dan dengan demikian agama tersingkir dari kehidupan sosial” (*Tempo*, 13 Januari 1973). Sedangkan *Panji Masyarakat* hanya mewawancarai Endang Saefuddin Anshari, isinya juga kritik terhadap Nurcholish (*Tempo*, 13 Januari 1973).

<sup>16</sup> *Tempo*, 29 Juli 1972 (dalam boks), h. 48.

untuk menyatakan keislamannya tanpa dikait-kaitkan dengan ide negara Islam atau partai Islam.<sup>17</sup>

Berdasarkan analisis isi, tulisan ini akan berupaya menggambarkan bahwa pemberitaan *Tempo* tentang gagasan pembaruan Nurcholish bukan semata-mata didasarkan pada tuntutan *newsfact*, tetapi lebih didasarkan pada visi penerbitan itu sendiri. Karenanya wajar bila *Tempo* sangat mendukung gagasan pembaruan itu. Untuk membuktikan hipotesa itu, penulis akan menganalisis sejumlah laporan khusus dan rubrik agama yang berkaitan dengan gagasan pembaruan Nurcholish. Untuk memperkuat hipotesa di atas juga akan dianalisis bagaimana tanggapan *Tempo* terhadap berbagai kritik yang ditujukan kepada Nurcholish. Namun sebelumnya akan dijelaskan lebih dulu substansi gerakan pembaruan Nurcholish.

## **Neomodernisme Islam: Pola Pemikiran Nurcholish Madjid**

Pola pemikiran neomodernis, seperti dikatakan Fachry,<sup>18</sup> berusaha menggabungkan dua faktor penting: modernisme dan tradisionalisme. Baik tradisionalisme maupun modernisme memiliki kelemahannya masing-masing. Modernisme Islam cenderung menampilkan dirinya sebagai pemikiran yang tegar, bahkan kaku. Sementara di pihak lain, tradisionalisme Islam

---

<sup>17</sup> Dalam sebuah rubrik dari Redaksi, *Tempo* tampaknya menggunakan istilah “kita” sebagai kata kunci untuk mengajak bangsa Indonesia, khususnya umat Islam ikut membuktikan sekaligus merasakan pentingnya pembaruan pemikiran Islam seperti pernah dilontarkan Nurcholish, lihat *Tempo*, 14 Juni 1986.

<sup>18</sup> Fachry Ali & Bachtiar Effendi membuat kategorisasi terhadap berbagai pemikiran Islam yang muncul pada masa Orde Baru, yaitu: (1) neomodernisme; (2) sosialisme-demokrasi; (3) internasionalisme atau universalisme Islam; dan (4) modernisme. Penjelasan lebih rinci tentang ini, lihat bukunya *op. cit.*, hh. 170-5. Sebagai perbandingan, lihat Awad Bahasoan, “Gerakan Pembaruan Islam: Interpretasi dan Kritik”, *Prisma*, No. Ekstra, 1984, h. 106.



cukup kaya dengan berbagai pemikiran klasik Islam, tetapi justru dengan kekayaan itu, para pendukung pola pemikiran ini sangat berorientasi pada masa lampau, dan sangat selektif menerima gagasan-gagasan modernisasi. Neomodernisme Islam berusaha menjembatani, bahkan mengatasi, dua pemikiran konvensional ini. Kecuali itu, seperti dikatakan Greg Barton,<sup>19</sup> jika modernisme merupakan gerakan intelektual yang sangat *concern* terhadap rasionalisme, neomodernisme mencoba mengambil persoalan-persoalan yang ditinggalkan modernisme, sambil mengambil rasionalisme mereka. Ia melakukan pendekatan rasional terhadap Kitab Suci untuk memperoleh kesimpulan-kesimpulan logis. Dalam konteks pemikiran sosial-politik, sikap akomodatif terhadap modernisme dan tradisionalisme ini berpengaruh terhadap cara pandang kaum neomodernis dalam melihat hubungan umat Islam dan negara.<sup>20</sup>

Di satu sisi, elemen-elemen sosial-politik modern diterima sebagai suatu kenyataan yang tak bisa ditolak, dan tradisi keagamaan yang bersifat lokal, juga dipergunakan dalam usaha menempatkan diri dalam sistem politik yang ditentukan oleh pemerintah, pada sisi lain.

Dalam rangka menjelaskan hubungan antara doktrin dan umat Islam, Nurcholish—sebagai “juru bicara” kaum neomodernis Indonesia paling kontroversial, paling vokal dan sangat konsisten dengan gagasannya—banyak menggunakan sejarah peradaban Islam dan teori-teori sosial modernisasi, terutama yang dikembangkan Weber dan Parson.<sup>21</sup> Yang Nurcholish lakukan dengan teori-teori modernisasi bukanlah penelitian sosial, sebagaimana umumnya ilmuwan sosial, tapi untuk mengelaborasi ajaran-ajaran Islam (al-Qur’an dan Sunnah) dan reaktualisasi tradisi Islam itu sendiri. Berarti, Nurcholish bekerja pada tingkat meta penelitian sosial,

<sup>19</sup> Gerg Barton, *op. cit.*, h. 74.

<sup>20</sup> Fachry Ali, *op. cit.*, h. 177.

<sup>21</sup> Saeful Muzani, “Islam dalam Hegemoni Teori Modernisasi: Telaah Kasus Awal”, *Prisma*, No. 1, Tahun XXII, 1993, hh. 74-8.

yakni memberikan rekomendasi bagi hasil penelitian sosial yang berparadigma modernisasi dalam mempertanyakan dan menjawab persoalan Islam secara umum.<sup>22</sup>

Tujuan rekomendasi itu, tentu saja, agar umat menerima kemodernan dalam arti yang sangat luas. Bagi Nurcholish, makna modernisasi berarti merombak pola berpikir dan tata kerja yang tidak *'aqlîyah* dan menggantinya dengan yang *'aqlîyah*, karena Tuhan memerintahkan manusia agar menggunakan akalunya.<sup>23</sup> Dengan demikian, “modernisasi adalah suatu keharusan, malahan kewajiban mutlak. Modernisasi merupakan perintah dan ajaran Tuhan Yang Maha Esa”.<sup>24</sup> Ini berarti makna modernisasi telah bermuatan teologis, bukan sekadar kenyataan historis. Inilah respons positif, atau meminjam istilah Kamal Hassan respons akomodasionis pemikiran neomodernis Nurcholish. Namun, yang sesungguhnya lebih mendasar dari isu neomodernisme Islam ini, menurut M. Dawam Rahardjo, adalah “obsesi untuk menjelaskan kaitan antara cita Tauhid, di satu sisi, dan persoalan dunia modern, pada sisi lain”.<sup>25</sup> Dengan kata lain, apa yang sesungguhnya ingin ditekankan Nurcholish, terutama seperti terlihat dalam tulisan-tulisannya, adalah bagaimana proyeksi dan aktualisasi iman dalam konteks yang relevan dengan semangat modern.

Modernisasi dan rasionalisasi semacam itu terkait erat dengan gagasan sekularisasi dan desakralisasi. Namun, yang dimaksud oleh Nurcholish dengan sekularisasi<sup>26</sup>—istilah yang sangat “menghebohkan” ini penerapan—sekularisasi, melainkan setiap “perkembangan yang membebaskan”, atau “menduniawikan” nilai-

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 76.

<sup>23</sup> Nurcholish Madjid, *op. cit.*, h. 172.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid”, Pengantar untuk buku Nurcholish Madjid, *op. cit.*, h. 27.

<sup>26</sup> Penjelasan lebih rinci tentang istilah ini lihat Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: Grafiti Press, 1993).

nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk “mengukhrawikan”-nya. Dengan demikian, kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral maupun historis, menjadi sifat kaum Muslim.<sup>27</sup> Rasionalisasi yang berkonotasi berpikir ilmiah dimungkinkan, apabila dunia sebagai objek pemikiran ilmiah dibebaskan dari mitos-mitos yang mensakralkannya. Dengan demikian, ia dapat ditundukkan pada dan direkayasa bagi kepentingan manusia. Desakralisasi, demitologisasi, atau sekularisasi, mengimplisitkan “devaluasi radikal” terhadap objek-objek mitologi: diturunkannya nilai-nilai sakral menjadi objek yang hanya mengandung kegunaan praktis saja.<sup>28</sup>

Dalam kehidupan politik, Nurcholish pun lebih memikirkan segi nilai-nilai perpolitikkan, bukan tingkat kelembagaan seperti partai atau negara. Ia banyak berbicara tentang nilai-nilai yang dipandang universal, seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu dielaborasi dengan berpijak pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks Indonesia, Nurcholish menerjemahkannya dengan ungkapan yang sangat terkenal: “*Islam yes, Parta Islam, no*”.<sup>29</sup> Dengan begitu, wajar bila Nurcholish menolak konsep “negara Islam” seperti pernah diperjuangkan Masyumi pada masa Orde Lama dengan sosok Mohammad Natsir sebagai pemimpinnya yang sangat berpengaruh. Karena perjuangan seperti itu telah menimbulkan pemahaman agama yang lebih bersifat ideologis-politis ketimbang substansialis, bahkan pada tingkat tertentu telah menjadikan negara atau partai “identik” dengan Islam itu sendiri.

<sup>27</sup> Nurcholish, *op. cit.*, h. 207.

<sup>28</sup> Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. xxxviii.

<sup>29</sup> Nurcholish, *Islam Kemodernan, op. cit.*, h. 205. Lihat juga Saeful Muzani, *op. cit.*, h. 77.

## Sekularisasi Suatu Keharusan

Gagasan “sekularisasi” Nurcholish, yang dalam pengertian substantifnya menghasilkan penolakan terhadap partai Islam dan konsep negara Islam, tampaknya menjadi isu sentral sekaligus kontroversial di awal tahun 1970-an. Dalam sebuah laporan utama yang berjudul “Tajdid Nurcholish Madjid” dan “Pikiran-pikiran Stensilan”<sup>30</sup> dijelaskan bahwa sekularisasi bukanlah penerapan sekularisme dengan konsekuensi penghapusan kepercayaan kepada Tuhan. Tidak bedanya dengan istilah Marxisme. Istilah ini dipandang sebagian kalangan membingungkan: “Sekularisasi adalah proses, sedangkan sekularisme penerapannya”, demikian kata Rasjidi.<sup>31</sup> Tapi *Tempo* tampaknya melihat istilah itu lebih substantif. Dalam alinea ketiga laporan tersebut ditulis:

Islam sendiri pada awalnya berarti proses sekularisasi total: terhadap segala kepercayaan animistis yang menganggap benda dan alam sebagai wadah bagi sukma yang harus dihadapi dengan hormat, dan karena itu menghambat orang yang ingin mengeksploitasinya tanpa menghubungkan dengan agama.<sup>32</sup>

Dari laporan ini terdapat kesan bahwa makna sekularisasi<sup>33</sup>—meskipun istilah ini sangat kontroversial karena selalu terkait dengan “sekularisme” pada hakekatnya bukanlah suatu hal yang aneh, apalagi menyesatkan, melainkan suatu yang inheren dalam

---

<sup>30</sup> *Tempo*, 1 Mei 1973 dan 5 April 1972. Pikiran-pikiran ini kemudian disebarluaskan oleh buletin *Arena* “Paham-paham Keagamaan”, sebuah buletin di bawah asuhan Usep Fathuddin dan Utomo Danandjaya yang mengatasnamakan dirinya sebagai pelanjut penyebaran pikiran-pikiran pembaruan pemikiran Islam, seperti yang pada Januari 1970 dilontarkan Nurcholish dan memancing reaksi di mana-mana.

<sup>31</sup> *Tempo*, 13 Januari 1973, h. 45.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Pengertian lebih rinci apa yang dimaksud Nurcholish dengan istilah ini lihat bukunya, *Islam Kemodernan*, *op. cit.*, h. 221.

Islam. Dari situ tampak bahwa sekularisasi tak jauh berbeda dengan proses perkembangan pemikiran manusia. Dulu realitas alam ini dipandang sebagai suatu hal yang sakral, tapi kini menjadi terbuka untuk dieksploitasi bagi kepentingan manusia. Karena penerapan sekularisasi, demikian digambarkan, sudah tentu berhadapan dengan kasus-kasus besar. Untuk memperkuat pernyataan ini *Tempo* mengutip pendapat Utomo Danandjaya dan Dr. Omar Hashem:

Keharusan menegakkan keadilan sebagai salah satu nilai Islam, dalam menyusun Undang-Undang Perkawinan memerlukan sekularisasi... rumusan-rumusan masa lalu, terutama :rang menyangkut soal poligami dan perkawinan di bawah umur sudah tidak relevan, bahkan tak “manusiawi”... untuk itu diperlukan sekularisasi total terhadap fiqih kuno, yang sudah dianggap “bagian dari agama”.<sup>34</sup>

Pernyataan di atas hendak menegaskan bahwa sekularisasi merupakan pembebasan manusia dari kungkungan kultural, tradisi atau pemikiran keagamaan yang “membelenggu” dan menghalangi manusia untuk berpikir kritis dalam memahami realitas. Itulah sebabnya sekularisasi digambarkan *Tempo* sebagai jalan tepat untuk mengembalikan esensi ajaran agama Islam ke wilayahnya yang hakiki. Paling tidak menempatkan secara jelas mana wilayah-wilayah yang dipandang sakral dan mana yang temporal.<sup>35</sup> Sikap ini mengandaikan bahwa perjalanan sejarahnya, umat Islam sudah tidak sanggup lagi membedakan antara nilai-nilai transendental dan temporal. Bahkan, hirarki nilai itu sering terbalik: “seluruh realitas bersifat transendental”.<sup>36</sup> Akibat hal itu, demikian digambarkan, sangat parah: Islam menjadi senilai dengan tradisi, atau Islam historis (hasil ijtihad masa lalu) seakan-akan diposisikan sebagai “Islam” itu sendiri. Untuk kasus ini *Tempo* mengambil contoh poligami:

<sup>34</sup> *Tempo*, 15 April 1972, h. 31.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Nurcholish, *Islam Kemodernan*, *op. cit.*, h. 207.

... lantaran sebab-sebab permaduan. Dalam suasana seperti itu, “membolehkan poligami suatu hal yang bertentangan dengan agama... karena itu penafsiran ulama terdahulu terhadap ayat al-Qur’an yang membolehkan poligami, yang kini hasil penafsiran itu seakan-akan “identik” dengan Islam sendiri, perlu dipertanyakan... sekularisasi terhadap penafsiran masa lalu, dengan demikian, satu keharusan.<sup>37</sup>

Tentu saja, pernyataan ini semakin mempertegas makna sekularisasi, sehingga bagaimanapun juga istilah tersebut tidak begitu saja diidentikkan dengan sekularisme. *Tempo* sendiri tampaknya ingin menjustifikasi bahwa paham sekularisme Nurcholish bukanlah suatu “kekeliruan” asal saja orang memahami maksudnya secara substantif, tanpa terjebak pada makna-makna verbalistik.

Kecuali itu paham sekularisme Nurcholish juga membawa implikasi terhadap penolakan partai Islam atau negara Islam.<sup>38</sup> Dalam rubrik Laporan Khusus berjudul “Kuliah Nurcholish Madjid”,<sup>39</sup> *Tempo* menggambarkan bahwa perjuangan negara Islam adalah suatu sikap apologis. Sumber pokok dari apologia negara Islam itu, demikian digambarkan, adalah legalisme, yakni penghayatan keislaman yang menggambarkan bahwa Islam itu adalah struktur dan kumpulan hukum.<sup>40</sup> Sikap itulah, menurut *Tempo*, yang selama ini banyak menyita perhatian gerakan-gerakan pembaruan, dan memperoleh penguatan pula di tangan kaum fundamentalis modern.<sup>41</sup>

Dasar penolakan Nurcholish terhadap konsep negara Islam bertolak dari pengertian “hakikat” Islam itu sendiri. Nurcholish menulis seperti dikutip di *Tempo*:

<sup>37</sup> *Tempo*, 15 April 1972, h. 30.

<sup>38</sup> Tentang ini lihat “Surat-menyurat Eksklusif Moh. Roem dan Nurcholish Madjid”, *Islamika*, No. 1 September 1993.

<sup>39</sup> *Tempo*, 2 Desember 1972, h. 28.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.* Pernyataan ini juga dibenarkan oleh Syu’bah Asa, Wawancara pribadi, *loc. cit.*

... arti apresiasi ketuhanan atau pengalaman keagamaan yang menyangkut nilai-nilai pribadi yang paling dalam... penghayatan agama itu amat individual, ia harus tumbuh dari pilihan mereka... ia tersimpan secara sempurna dalam lubuk hati atau budi nurani seseorang... tujuan Islam yang sebenarnya ialah membina pribadi, bersifat individual, dan tidak ada hubungan langsung antara Islam *an sich* dengan negara sebagai lembaga kekuasaan. Karenanya pikiran yang mengideologisasikan Islam “merupakan pengakuan tidak langsung akan lebih pentingnya aspek-aspek politik atau lainnya ketimbang aspek spiritual”.<sup>42</sup>

Dalam konteks ini, *Tempo*—dengan jalan mengutip pendapat Nurcholish tersebut—tampaknya ingin menandakan bahwa pengertian Islam yang hakiki bukanlah struktur atau kumpulan hukum, yang bisa melahirkan formalisme agama, tapi Islam sebagai pengejawantahan *tawhîd* yang bisa melahirkan jiwa yang *hanîf*, terbuka, demokratis atau paling tidak mampu menempatkan dirinya dalam konfigurasi pluralistik.

Meskipun tesis Nurcholish sulit diterima oleh sebagian kalangan, tetapi *Tempo* tampaknya optimis:

Mereka yang menolak dan mereka yang menerima gagasannya, boleh jadi memiliki penangkapan yang tidak sama terhadap maksud Nurcholish. Tapi kenyataan banyak orang mendengar ceramah Nurcholish tersebut mengangguk-angguk. Ceramah itu enak, lagi pula diucapkan dengan bahasa yang lancar dan merdu. Setelah selesai ceramah, orang berbondong-bondong membentuk kerumunan untuk mendiskusikan pikirannya.<sup>43</sup>

Untuk membuktikan optimisme di atas ternyata memerlukan waktu yang cukup lama. Tapi bagi *Tempo* tampaknya kenyataan

<sup>42</sup> *Ibid.* Lihat juga Nurcholish, *Islam Kemodernan*, *op. cit.*, h. 243.

<sup>43</sup> *Tempo*, 13 Januari 1973, h. 45.

seperti itu dipandang sebagai sesuatu yang wajar, karena setiap “gagasan baru” selalu mendapat tantangan, dan memang tidak mudah untuk menempatkan atau menjelaskannya pada masyarakat. Dalam sebuah laporan utama berjudul “Sebuah Masa yang Berubah Sebuah Agama yang Ramah” dan “Nurcholish yang Menarik Gerbong”<sup>44</sup> *Tempo* seakan-akan ingin menegaskan bahwa kini pengaruh gagasan pembaruan Nurcholish bisa dibuktikan secara konkret. Demikianlah, dengan ilustrasi yang sangat bagus, pengantar Laporan Utama tersebut menulis:

Kehidupan agama Islam di tanah air kita menunjukkan perkembangan yang bagus. Masjid-masjid penuh... restoran-restoran temama membuka jam buka puasa. Dan suasana ibadat malam maupun siang kurang dikotori uap kemaksiatan maupun suara-suara protes... lebih-lebih tri-kotomi “santri”, “abangan”, dan “priyayi” sudah tidak berlaku lagi... integrasi yang seperti itu memang lebih menjangkau masa yang panjang dibandingkan usaha peleburan dari segi politik. Robohnya dinding-dinding partai menyebabkan dakwah Islam mengalir keluar dari kotak-kotaknya yang bermerk khas, Islam menjadi milik semua.<sup>45</sup>

Dari pernyataan di atas, *Tempo* tampaknya ingin menegaskan bahwa perkembangan atau perubahan suasana itu bukan suatu hal yang kodrati, melainkan sebagai sebuah evolusi yang digerakkan oleh kaum pembaru, terutama Nurholish.<sup>46</sup> Proses evolutif tersebut diibaratkan *Tempo* dengan “gerbong”. Bila gerbong lama sangat menyebarkan, eksklusif dan sektarian, tapi gerbong baru justru sebaliknya. Ia tampil lebih ramah, demokratis dan inklusif sehingga pada tingkat tertentu semakin meyakinkan “negara” bahwa gerbong baru ini sangat penting dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan.

---

<sup>44</sup> *Tempo*, 14 Juni 1986, h. 52-62.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Tempo*, 14 Juni 1986, h. 60.



Dalam alinea berikutnya laporan tersebut, *Tempo* seakan-akan ingin menggambarkan bahwa tesis-tesis Nurcholish pada 1970-an semakin membuktikan kebenarannya. Pemikiran Nurcholish, demikian digambarkan, telah menyebabkan ormas-ormas Islam, yang telah menerima asas tunggal itu, “merasa lebih damai karena menemukan kebenaran”.<sup>47</sup> Bahkan, *Tempo* melalui laporan tersebut berkesimpulan bahwa kini umat Islam tidak segan-segan menyatakan keislamannya tanpa mengaitkan dengan ide negara Islam. Partai Islam itu, demikian Nurcholish seperti dikutip *Tempo*, tidak sakral. Karenanya adalah salah argumen yang mengatakan, kalau tidak mencoblos partai Islam, maka kita bukan Islam. Karena itu saya dulu berseru: “*Islam Yes, Partai Islam No*”.<sup>48</sup>

### **Pembaruan yang Memutuskan Hubungan dengan Umat?**

Bagi *Tempo*, gagasan pembaruan Nurcholish di awal 1970-an adalah “suara-suara baru” yang sangat revolusioner. Apa yang menjadi inti laporan *Tempo* pada saat itu adalah adanya dugaan kuat bahwa umat Islam telah kehilangan *psychological striking force*. Tertangkap kesan bahwa daya gerak psikologi yang dimaksud adalah kreativitas umat Islam dalam kehidupan duniawi, sehingga mereka seolah-olah telah memilih untuk tidak berbuat dan salah. Wilayah-wilayah duniawi seakan-akan menjadi sesuatu yang sakral dan tabu untuk dipikirkan. Partai politik dari sekadar “alat” telah berubah menjadi tujuan itu sendiri, sehingga situasi kepartaian Islam saat itu semakin memburuk. Para pemimpin partai politik Islam, baik itu NU, Perti, dan lain sebagainya tidak mencerminkan penyalur aspirasi umat Islam secara keseluruhan, melainkan hanya berfungsi untuk menyalurkan aspirasi kelompok umat Islam tertentu, yakni umat yang terkotak-kotak menurut aliran. Karena itu sosok kaum

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

pembaru saat itu digambarkan *Tempo* sebagai generasi muda, atau tepatnya angkatan 1970-an dalam bidang pemikiran.<sup>49</sup> Mereka, tentu saja, memiliki semangat baru untuk melakukan terobosan-terobosan, baik kultural maupun keagamaan untuk mengembalikan daya gerak psikologis umat Islam. Demikianlah, dalam nada meyakinkan pengantar Laporan Utama tersebut menulis:

Mereka rata-rata muda, jauh di bawah 40 tahun. Mereka cerdas dan lebih nyata lagi: penuh semangat bertukar pikiran. Semuanya aktivis atau bekas aktivis, dibesarkan dalam keluarga dengan kepatuhan agama yang kuat, terlatih dalam organisasi Islam yang giat. Kehadiran mereka tak bisa disepelekan... jika pembaru yang terdahulu mengarahkan usahanya pada kemurnian doktrin Islam, sedang yang sekarang pada usaha bagaimana penafsiran doktrin itu relevan dengan perkembangan dunia... agaknya tak berlebihan bahwa di kalangan Islam kini telah lahir angkatan 1970 dalam bidang pemikiran.<sup>50</sup>

Dari laporan di atas, *Tempo* tampaknya berharap besar kepada kaum pembaru untuk melakukan apresiasi intelektual terhadap doktrin Islam secara kritis dengan sasaran agar umat Islam mampu menjawab tantangan modernitas, terutama hubungannya dengan modernisasi sosial-politik umat Islam Indonesia kontemporer. Harapan kepada kaum pembaru ini memang sangat strategis, karena mereka adalah sosok manusia cerdas dan bersemangat, juga aktivis-aktivis yang selalu bersentuhan dengan problema sosial-politik umat. Laporan itu juga menipiskan sejumlah tokoh lama

---

<sup>49</sup> Yang termasuk ke dalam angkatan ini—tentu saja versi *Tempo* ialah Nurcholish, Usep Fathuddin, Utomo Danandjaya, Djohan Effendi, M. Dawam Raharjo, (sebagai pengasuh majalah *Mimbar*), pengelola buletin *Arena*, dan aktivis kelompok studi *Limited* (termasuk di dalamnya Ahmad Wahib) asuhan Mukti Ali.

<sup>50</sup> *Tempo*, 29 Juli 1972, h. 44. Tulisan disesuaikan dengan Ejaan Yang Disempumakan (EYD).

yang “menuduh” kaum pembaru, khususnya Nurcholish sebagai orang yang tak percaya pada al-Qur’an.<sup>51</sup>

Apa yang hendak ditegaskan dalam laporan tersebut adalah adanya kekhawatiran *disengagement* secara pemikiran dengan generasi sebelumnya, yang berarti bisa berakibat memutuskan hubungan dengan umat. Kekhawatiran itu muncul dari generasi tua,<sup>52</sup> terutama M. Natsir, pemuka bekas partai Masyumi, H. Subchan Z.E., seorang tokoh NU, dan Prof. Rasjidi, seorang diplomat dan mantan Menteri Agama pertama.<sup>53</sup> Bagi Natsir pembaruan pemikiran Islam, seperti dipelopori Nurcholish itu selain tidak relevan, juga mengandung bahaya, yakni bisa keluar dari hakikat Islam. Ia mengharapkan pada sebagian angkatan muda (khususnya Nurcholish) yang ingin melakukan pembaruan agar memegang teguh “kejujuran intelektual”. Artinya, kejujuran “untuk tidak memberi nama Islam pada paham sendiri yang tidak ada hubungannya dengan Islam”.<sup>54</sup> Sedangkan Subchan memandang bahwa pembaruan itu tidak perlu karena pada hakekatnya Islam itu telah sempurna. Kalau *toh* terpaksa ada usaha-usaha pembaruan, “janganlah dilakukan dengan mengubah akidah”. Ia menganggap usaha-usaha Nurcholish “terlalu jauh”, meskipun ia tak berusaha menjelaskan akidah mana yang sudah atau mungkin dilanggar.<sup>55</sup>

Dalam konteks itulah *Tempo* meminta pembacanya untuk memahami mengapa reaksi terhadap gagasan pembaruan Nurcholish selalu bermunculan di mana-mana, terutama dari

<sup>51</sup> Lihat catatan kaki No. 16.

<sup>52</sup> Kritik terhadap gagasan pembaruan Nurcholish di awal 1970-an tak hanya dilakukan oleh generasi tua yang diwakili Natsir, Subchan Z.E., dan Rasjidi, tapi juga oleh generasi seangkatan, seperti Endang Saefuddin Anshari, Husein Segaf, dan Abdul Qadir Djaelani. Bahkan belakangan muncul kritik pedas dari Media Dakwah, terutama diwakili Daud Rasyid.

<sup>53</sup> Tentang kritik Rasjidi terhadap Nurcholish lihat bukunya, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972).

<sup>54</sup> *Tempo*, 29 Juli 1972, h. 45.

<sup>55</sup> *Ibid.*

generasi tua. Seperti dilaporkan *Tempo*, pembaruan yang dipelopori Nurcholish pada hakekatnya berusaha mengubah penampilan umat Islam dan *image* agama Islam, khususnya strategi perjuangan umat Islam selama ini, terutama strategi yang pernah dipakai kaum reformis semacam Masyumi. Dapat dimengerti jika generasi tua yang umumnya memahami Islam sebagai ajaran serba komplit; mengatur segalanya—apalagi Nurcholish sendiri pernah dijuluki “Natsir Muda” “tercengang” ketika mendengar gagasan pembaruan Nurcholish, karena gagasan semacam itu dipandang “merugikan” mayoritas umat Islam. Ditambah lagi, Nurcholish banyak menggunakan istilah yang menurut sebagian kalangan saat itu membingungkan. Karena itulah *Tempo*, dalam sebuah Laporan Utama berjudul “Revolusi Nurcholish Madjid”<sup>56</sup> menggambarkan bahwa pembaruan yang dilakukan Nurcholish pada hakekatnya telah melahirkan “neo-Islam” di Indonesia, sebuah revolusi yang sangat bombastis dan “radikal”. Tapi, apakah, “neo-Islam” ini telah memutuskan hubungan dengan umat atau telah keluar dari akidah Islam? *Tempo* menulis:

Sebuah perjuangan harus menyatakan “keberanian untuk berlawanan dengan umat, karena kemauan umat belum tentu kebutuhan umat”... apalagi di kalangan pembaru tak seorang pun bermaksud “terlepas dari Islam”. Dan bila Subchan menilai Nurcholish dan kawan-kawan bertindak “terlalu jauh”, agaknya akan ditanyakan kepadanya; sampai berapa jauhkah “terlalu jauh itu”, dan siapa yang berhak menentukannya.<sup>57</sup>

Kesimpulan ini tampaknya menegaskan bahwa pembaruan Nurcholish tak bisa dipandang sesat, apalagi keluar dari akidah Islam. Bagaimanapun dengan suara-suara baru yang dibawakan Nurcholish, demikian digambarkan, suatu perkembangan baru

---

<sup>56</sup> *Tempo*, 29 Juli 1972 (dalam boks), h. 47.

<sup>57</sup> *Ibid.*

sedang terjadi dalam pemikiran Islam Indonesia dan sampai batas-batas tertentu ia telah membawa perubahan. Dalam alinea berikutnya *Tempo* edisi tersebut menggambarkan sosok Nurcholish sebagai pembaru cekatan dan memiliki etos keilmuan yang tinggi: sering terlihat bergumul dengan buku-buku dari perpustakaan-perpustakaan besar di Jakarta, sering hadir di berbagai simposium internasional, dan dimintai pendapatnya dalam berbagai seminar. Bahkan dalam alinea terakhir digambarkan sebagai pembaru yang sedang mempermatang pikiran-pikirannya, menemukan basis-basis teologis yang lebih kuat, mengucilkan sikap apologi, dan tak kurang pentingnya—seperti dikatakan Utomo Danandjaya—tidak berpretensi memonopoli kebenaran.

Nurcholish gemar sekali mengutip al-Qur'an bahwa "segala sesuatu itu berubah kecuali Tuhan". Dari situ tampaknya *Tempo*—dengan mengutip pernyataan B.J. Boland dalam bukunya *Struggle of Islam in Modern Indonesia*<sup>58</sup> ingin menyimpulkan bahwa Nurcholish adalah harapan akan cemerlangnya masa depan Islam di Indonesia.

## Penutup

Demikianlah, gerakan neomodernisme Islam, khususnya gerakan pembaruan Nurcholish sangat mendapat tempat dalam pers Indonesia. Ini menarik karena sebelumnya pers kurang diperhitungkan sebagai variabel dalam sebuah gerakan pemikiran, khususnya gerakan neomodernisme Islam dengan Nurcholish—meminjam istilah *Tempo* sendiri—sebagai lokomotif. Karena itu wajar jika *Tempo* dipandang sebagai salah satu "gerbong" di samping gerbong-gerbong lain—gerakan pembaruan pemikiran Islam yang mencoba mengedepankan model "Islam tersendiri".

<sup>58</sup> Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Pergumulan Islam di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972).

Lokomotif yang mengendalikan gerbong tersebut ialah para jurnalis yang mempunyai komitmen terhadap persoalan keagamaan dan dinamika sejarah peradaban manusia, di satu sisi, dan persoalan budaya bangsanya, pada sisi lain. Wacana intelektual, semacam gerakan pembaruan Nurcholish, memang merefleksii visi itu, sehingga dialektika antara keduanya itulah tampaknya yang selalu menarik perhatian *Tempo*.

Namun demikian, apa yang menjadi inti dari hasil penelitian ini sebenarnya ialah: pers dalam peta pemikiran Islam Indonesia merefleksikan sebuah gerakan intelektual. Setiap penerbitan pers apa pun bentuknya tunduk atau tidak bisa lepas dari pengaruh gerakan atau mazhab pemikiran, bahkan berhadapan dengan kenyataan: keharusan memilih model pemikiran tertentu sebagai visi. Pers memiliki otonomi dan kebebasan untuk menentukan model pemikiran yang akan “ditransformasikan”. Itulah sebabnya pers bisa terpukau dengan sebuah gerakan intelektual tertentu dan merasa “pahit” untuk keluar dari jepitannya, atau bahkan tak berdaya untuk tidak “merefleksikan” sebuah pemikiran yang menjadi pilihannya itu, apalagi pemikiran tersebut dipandang memiliki visi yang jelas tentang kehidupan. Refleksi *Tempo* tentang gerakan pembaruan Nurcholish bisa jadi merupakan bukti bahwa gerakan semacam itu telah menjadi “gerakan pemikiran”-nya juga. Dengan demikian, *Tempo* pada dasarnya bukan sekadar pers yang kini dibredel, tapi sebuah “gerakan neomodernisme Islam itu sendiri”. Pembredelan *Tempo* itu tidak hanya fenomena kebebasan pers atau semacamnya, tetapi juga pembredelan terhadap salah satu gerbong pemikiran Islam Indonesia. Yang jelas *Tempo* mencoba menggugah untuk lahirnya tesis baru: penelitian sebuah gerakan pemikiran harus menempatkan pers sebagai variabel penting di dalamnya. ❖