

PEMBARUAN DALAM ISLAM: SEBUAH REKONSTRUKSI

Oleh Jamal D. Rahman

Gerakan Pembaruan Islam, menurut Taufik Abdullah, selalu dibayangi oleh dua aspek penting, yaitu pengembalian Islam kepada etik yang sesungguhnya sebagai agama yang mutlak benar, dan lebih khusus lagi mengambilnya sebagai sumber dan dasar bagi peningkatan kecerdasan dan kesejahteraan umat.¹ Dengan demikian, di satu sisi pembaruan Islam merupakan respon terhadap realitas dan tuntutan aktual tertentu, baik menyangkut doktrin keagamaan maupun realitas sosial seperti ekonomi, politik, dan adat. Di sisi lain, ia merupakan usaha untuk menerjemahkan Islam dalam konteks tertentu pula, dengan menekankan relevansi dan aktualitas prinsip-prinsip etik dan moral Islam itu sendiri. Tentu saja, dua aspek tersebut saling terkait secara erat. Oleh sebab itu, hampir semua gerakan pembaruan Islam baik di Mesir, Saudi Arabia, Turki, maupun Pakistan memainkan peran ganda tersebut, meskipun dengan satu aspek yang lebih dominan dari aspek yang lain. Dominannya satu aspek daripada yang lain bergantung pada tuntutan paling mendesak dalam konteks ruang dan waktu.

Dalam konteks Indonesia, tesis Taufik di atas tampaknya berjalan secara kontinum (seperti akan kita lihat nanti). Persoalan-persoalan sosial-keagamaan di Indonesia berkembang sedemikian

¹ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 88.

rupa sehingga melahirkan respon dengan corak, tema, dan agenda yang berubah dan berkembang pula dari waktu ke waktu. Dalam rangkaian perdebatan dan pergumulan sosial dan intelektual dengan tandingan atau lawan yang selalu berubah.²

Memang, setiap gerakan pembaruan memiliki tema dan agenda masing-masing, yang secara langsung atau tidak mempengaruhi corak yang dimunculkannya. Pergumulan pembaruan Islam, baik sosial maupun intelektual, ternyata juga mengalami perubahan, atau lebih tepat: perkembangan. Justru perubahan atau perkembangan dalam pergumulan sosial dan intelektual inilah yang melahirkan tandingan atau lawan yang juga berubah atau berkembang, sebagaimana dikatakan Taufik.

Setiap gerakan pembaruan memang menghadapi sebuah dilema, seperti tercermin dalam pertanyaan dilematis Nurcholish Madjid: “Apakah akan memilih menempuh jalan pembaruan dalam dirinya dengan merugikan integrasi yang selama ini didambakan, ataukah akan mempertahankan dilakukannya usaha-usaha ke arah integrasi itu, sekalipun dengan akibat keharusan ditolerirnya kebekuan pemikiran dan hilangnya kekuatan-kekuatan moral yang ampuh?”³ Gerakan pembaruan memang mengandung konsekuensi dan memunculkan implikasi yang tidak selalu menguntungkan umat.

Namun demikian, satu hal yang menarik dalam gerakan pembaruan Islam Indonesia (melalui tahapan atau tipologi dan sistematisasi sedemikian rupa) adalah bahwa gerakan-gerakan itu bersifat progresif. Artinya, ada perkembangan positif yang menunjuk ke arah semakin matangnya Islam Indonesia dalam memberikan respon terhadap persoalan-persoalan sosial keagamaan yang paling mendesak dalam rangka menjadikan Islam itu sendiri sebagai sumber etik berbagai aspek kehidupan. Islam Indonesia secara tepat selalu melakukan “seleksi” terhadap tuntutan-tuntutan

² *Ibid.*, h. 89.

³ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 204.

paling aktual yang niscaya akan menjadi tantangan baru dan paling mendesak, dengan menyelesaikan secara relatif tuntas berbagai agenda yang muncul dari gerakan-gerakan sebelumnya.

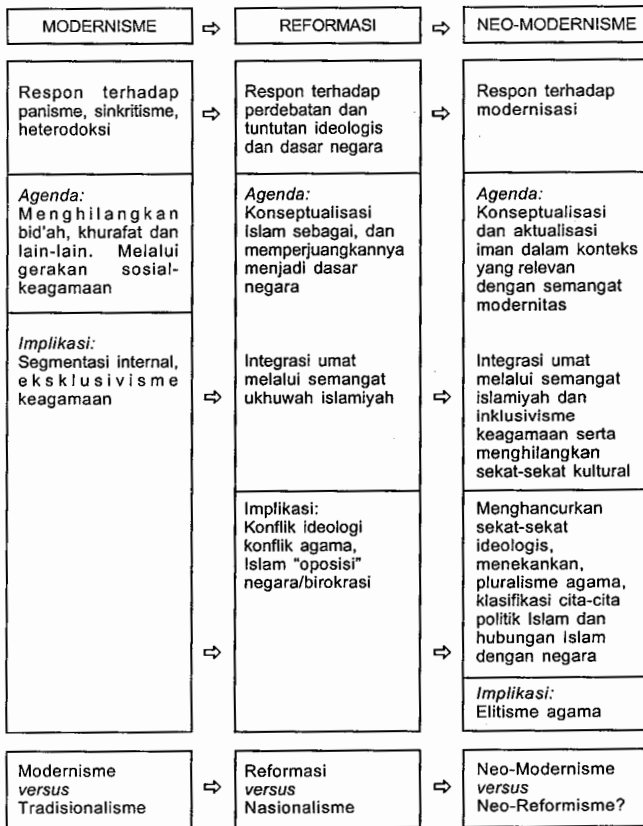
Kecuali itu, setiap gerakan pembaruan Islam Indonesia yang bersifat sistematis dan terkoordinir dengan rapi, dengan pengaruh dan dampak yang relatif luas, secara embrional menemukan rujukannya dalam gerakan-gerakan pembaruan sebelumnya, dengan pengaruh dan dampak yang sangat terbatas, kalau tak bisa dikatakan gagal. Hal ini penting dikemukakan setidaknya untuk memperlihatkan bahwa gerakan pembaruan Islam Indonesia telah berlangsung cukup lama, dengan ongkos yang sangat mahal tetapi dengan pelajaran yang sangat berharga. Kecuali itu, secara implisit ingin ditegaskan, gerakan-gerakan Islam sebagai respon terhadap kolonialisme dan imperialisme, dan gerakan pembaruan Islam dengan pengaruh dan dampak yang kurang sistematis dan terbatas, tidak termasuk dalam pembahasan tulisan ini. Gerakan pembaruan Islam yang terakhir ini dipandang sebagai “embrio” gerakan-gerakan pembaruan Islam kemudian yang lebih sistematis dengan dampak sosial keagamaan yang lebih mendalam dan lebih luas.

Tentu saja, gerakan pembaruan Islam tidak lepas dari konteks gerakan pembaruan Islam internasional, terutama Timur Tengah. Bahkan, kontak Islam Indonesia dengan Islam Arabia (Timur Tengah) itulah yang pertama-tama mendorong dan menjadikan inspirasi bagi gerakan pembaruan Islam Indonesia.⁴ Tetapi, perkembangan mutakhir gerakan pembaruan Islam Indonesia muncul melalui interaksi yang jauh lebih kompleks. Meskipun kontak dengan Islam Timur Tengah (baca: warisan khazanah intelektual Islam klasik)

⁴ Tentang ini lihat, misahya, Hamka, *Ayahku* (Jakarta: Umminda, 1982), cet, ke-4; M. Amien Rais, “Gerakan-Gerakan Islam Internasional dan Pengaruhnya bagi Gerakan Islam Indonesia” dalam *Prisma* Nomor Ekstra, 1984; juga H. Zainul Kamal, M.A., “Pengaruh Pemikiran Islam Internasional terhadap Pemikiran Islam di Indonesia (Suatu Pendekatan Sejarah)” dalam Akmal Nasery B., *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990).

tetap berlangsung, bahkan diperteguh, tetapi ia tersofistikasi oleh kontak dengan dunia intelektual Barat.⁵

Diagram berikut mencoba mengikhtikarkan tipologi tahap-tahap pembaruan Islam Indonesia dengan konsekuensi terjadinya simplifikasi di sana-sini.⁶



⁵ Lihat misalnya Greg Barton, "The International context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia" dalam M.C. Ricklefs (editor), *Islam in Indonesian Context* (Monash: Centre of South-east Asian Studies, Monash University, 1991).

⁶ Bandingkan tipologi ini dengan dialektika pembaruan Islam menurut Fazlur Rahman. Lihat Awad Bahasoan, "Gerakan Pembaharuan Islam: Interpretasi dan kritik" dalam *Prisma*, Nomor Ekstra, 1984, dan Taufik Adnan Amal (Penyunting), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* Fazlur Rahman (Bandung: Mizan, 1987).

Modernisme Islam: Pergumulan Kultural

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ahli tentang kapan dan dari mana Islam masuk dan bagaimana proses penyebarannya ke seluruh wilayah Indonesia.⁷ Tetapi, dalam rangka tulisan ini, teori yang relevan digunakan adalah teori sufisme dan perdagangan.⁸ Menurut teori ini, Islam masuk dan tersebar luas ke kepulauan Nusantara karena kegiatan yang dilakukan para Sufi dan para saudagar sebagaimana di negara-negara lain seperti India. Dalam konteks ini, setidaknya ada dua hal yang perlu dikemukakan untuk melihat corak Islam Indonesia pada periode awal. *Pertama*, Islam sampai ke Indonesia adalah Islam yang dalam beberapa hal telah “di-Persia-kan” dan “di-India-kan”. Artinya, Islam yang mempunyai pengalaman berkenalan dengan kebudayaan dan dunia luar, dan sampai batas-batas tertentu terjadi saling mempengaruhi antara keduanya. *Kedua*, Islam sampai ke Indonesia ketika ia berada dalam posisi sangat lemah setelah menderita kekalahan luar biasa, baik dalam bidang politik maupun ekonomi, terhadap Hulago.

Fakta ini memunculkan corak fleksibel Islam dalam menghadapi berbagai bentuk kebudayaan yang ditemuinya. Jalur yang ditempuh Islam sampai ke Indonesia, yakni sufisme dan perdagangan, tidak memungkinkan Islam itu sendiri bercorak eksotik dan tertutup, lebih-lebih ketika Islam dalam keadaan lemah karena menderita kekalahan terhadap Hulago. Pengalaman Islam berkenalan dengan kebudayaan dan dunia luar, yaitu Persia dan India, tampaknya telah memberi pelajaran berharga bagaimana Islam harus

⁷ Untuk diskusi yang cukup baik tentang ini, dengan deskripsi dan analisis kritis terhadap beberapa pendapat para sarjana, lihat G.W.J. Drewes, “Pemahaman Baru tentang Kedatangan Islam di Indonesia?” dalam Ahmad Ibrahim *et. al.*, *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah* (Jakarta: LP3ES, 1989). Sebagai perbandingan, tetapi dengan nada yang agak apologetik, lihat A. Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (t.t.: PT Alma’arif, 1981).

⁸ Abdul Hadi W.M., “Sumbangan Islam bagi Kebudayaan Indonesia dan Tantangan Modernisme” dalam *Prisma*, Nomor Ekstra, 1984.

mengapresiasi, bahkan mengakomodasi, berbagai bentuk kebudayaan umat manusia secara konstruktif. Corak fleksibel inilah yang memungkinkan Islam sangat mudah beradaptasi dengan lingkungan kebudayaan di mana dia ditemui. Di Sumatera, selama berabad-abad kedatangan Islam memang membongkar tatanan sosio-kultural melalui basis-basis nilai paling fundamental, namun sampai batas tertentu ia “menolerir” hukum adat yang begitu kokoh mengakar dalam masyarakat. Kasus yang kurang-lebih sama terjadi juga di daerah-daerah lain.

Layaknya sebuah sistem (kebudayaan) yang bersentuhan, lebih-lebih secara intens, dengan sistem (kebudayaan) lain, maka akan terjadi penyerapan satu sistem terhadap sistem lain, kecuali Jawa, menyerap sistem nilai-nilai setempat, sehingga terjadi “Islamisasi” tatanan sosio-kultural setempat itu sendiri. Memang, tatanan sosiokultural setempat juga menyerap nilai-nilai Islam, tetapi penyerapan yang dilakukan Islam terhadap tatanan sosio-kultural itu jauh lebih dominan daripada sebaliknya.

Berbeda dengan Sumatera dan daerah-daerah lain, Islam di Jawa memperlihatkan fenomena sebaliknya: penyerapan tatanan sosio-kultural Jawa terhadap nilai-nilai Islam lebih dominan daripada sebaliknya. Hal ini terjadi, di samping karena corak fleksibel Islam, juga karena ketahanan budaya Jawa dalam menerima budaya asing. Maka, yang terjadi dengan masuknya Islam ke Jawa adalah ‘jawanisasi’ Islam. Akibatnya, Islam di Jawa memperlihatkan corak paganistik, sinkretis, dan heterodoks. Dalam konteks inilah, Harry J. Benda secara tegas membedakan—sekaligus mempertentangkan—antara Islam di Jawa dan Islam di Sumatera Barat, di mana yang pertama telah banyak bercampur dengan nilai-nilai setempat, sementara yang kedua dianggap masih lebih murni.⁹

Seluruh kemungkinan ini mengantarkan kita pada kesimpulan-kesimpulan tentang toleransi, bahkan apresiasi, atau paling tidak

⁹ Dikutip dari Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986), h. 36.

fleksibilitas Islam dalam memperteguh tradisi setempat. Tetapi, sinkretisme, paganisme dan heterodoksi muncul sebagai implikasi sangat mendalam bagi Islam. Kecuali itu, seluruh kemungkinan ini juga melahirkan sinkretisme Islam dalam dua hal. *Pertama*, bercampurnya ajaran Islam dengan nilai-nilai setempat yang telah dimiliki oleh masyarakat Islam Indonesia sebelum datangnya Islam. *Kedua*, sinkretisme Islam dalam pengertian bahwa ajaran Islam telah bercampur dengan nilai-nilai serta tradisi masyarakat pedagang India dan Persia yang menyebarkan Islam di Indonesia.¹⁰ Corak Islam seperti ini berlangsung sampai awal abad ke-20 (dan dalam batas-batas tertentu sampai sekarang). Letak Indonesia yang secara geografis relatif jauh dari Arabia, daerah mana Islam diturunkan, tampaknya tidak memungkinkan Islam itu sendiri tampil dalam wajah yang murni. Kenyataan ini didukung pula oleh tidak adanya kontak efektif antara Islam Indonesia dengan Islam Arabia.

Baru pada abad ke-19 kontak Islam Indonesia dengan Islam Arabia berdampak lebih serius bagi Islam Indonesia selanjutnya. Kontak itu secara efektif melahirkan usaha-usaha purifikasi Islam, dipelopori oleh Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang yang baru pulang dari Arabia (Makkah). Mereka melarang bermacam-macam kejahatan dan tradisi—yang bertentangan dengan hukum Islam—seperti menyabung ayam, judi, minum tuak, makan sirih dan pakaian wanita yang tidak menutup aurat. Kecuali itu, mereka juga menolak hukum waris menurut adat yang bertentangan dengan hukum Islam. Dalam konteks itu, bisa dipahami bahwa dalam rangka purifikasi Islam *vis-i-vis* Islam. Usaha purifikasi ini tampaknya memang kurang terorganisir dengan rapi, sehingga gerakan-gerakannya tidak sistematis. Akibatnya, walaupun ketahanan kultural Sumatera relatif lebih lemah dibanding ketahanan kultural Jawa, usaha-usaha purifikasi ini dalam banyak hal tidaklah berhasil. Gerakan yang kemudian

¹⁰ *Ibid.*, h. 37.

melibatkan kompleks politik kolonial ini dikenal dengan Gerakan Paderi.¹¹

Secara embrional, modernisme Islam Indonesia yang mencoba memberikan respon terhadap sinkretisme, paganisme, dan heterodoksi Islam sesungguhnya telah dimulai dengan munculnya gerakan Paderi ini. Tetapi, modernisme Islam Indonesia yang memberikan dampak dan pengaruh mendalam bagi corak Islam kemudian secara sistematis baru muncul pada awal abad ke-20. Modernisme Islam ini terutama ditandai dengan lahirnya Muhammadiyah (1912) di Yogyakarta dan Persatuan Islam (1920) di Bandung.¹²

Latar belakang berdirinya Muhammadiyah, yang melibatkan kompleks historis tertentu, jelas merupakan respon Islam terhadap situasi objektif sosio-keagamaan waktu itu. Kompleks historis itu meliputi keterbelakangan, kemiskinan dan kebodohan umat, sistem pendidikan yang tidak efektif dan tidak efisien serta tidak proporsional, kristenisasi; dan implikasi-implikasi sosio-kultural dan sosio-keagamaan akibat adanya kontak antara Indonesia baik dengan India, Arabia, maupun Eropa.¹³ Namun dernikian, respon Muhammadiyah terhadap kompleks historis sosio-keagamaan tampaknya diprioritaskan pada masalah perilaku keagamaan

¹¹ Tentang ini lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 32-45. Bandingkan dengan Taufik Abdullah, "Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).

¹² Tentu saja harus disebut pula organisasi-organisasi Islam lain seperti Jami'at Khaer dan Al-Irsyad. Namun dalam rangka tulisan ini, Jami'at Khaer dan Al-Irsyad sengaja diabaikan, sebab berdirinya organisasi-organisasi tersebut, seperti dikatakan Deliar Noer, "...lebih didorong oleh pertimbangan-pertimbangan praktis daripada oleh kesadaran-kesadaran filosofis ataupun agama." Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1988) cet. ke-4, h. 104.

¹³ Yusup Abdullah Puar, *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah* (Jakarta: Pustaka Antara, 1989), h. 32-48. Lihat juga Ahamd Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 66-68.

yang heterodoks; diarahkan pada masalah purifikasi ajaran Islam. Muhammadiyah juga memberikan respon terhadap sistem pendidikan yang tidak efektif dan tidak proporsional. Gerakan Muhammadiyah di bidang pendidikan dengan menjadikannya sebagai sarana efektif bagi sosialisasi prinsip-prinsip dan cita-cita Muhammadiyah itu sendiri, di samping media lain seperti penerbitan dan pengajian-pengajian.

Sementara itu, Persatuan Islam (Persis), yang berdirinya antara lain dilatari oleh perbedaan antara kaum tua dengan kaum muda terutama mengenai *talqin* dan boleh-tidaknya mengucapkan *ushalli* dalam shalat, memperlihatkan paham puritan yang relatif lebih radikal dibanding Muhammadiyah. Mereka menggunakan cara yang lebih berani dan gembira dengan perdebatan-perdebatan dan polemik, sedangkan Muhammadiyah mengutamakan penyebaran pemikiran-pemikiran baru secara tenang dan damai.¹⁴

Sejauh ini, paham keagamaan modernisme Islam yang puritan jelas lebih merupakan respon terhadap masalah-masalah *furū'iyah* yang dicobasosialisasikan melalui lembaga-lembaga pendidikan yang mereka dirikan—yang juga merupakan respon terhadap sistem pendidikan waktu itu—dan kegiatan sosial-keagamaan lainnya seperti *tabligh* dan pengajian-pengajian. Respon inilah yang secara formal menjadi agenda paham keagamaan modernisme Islam. Sedangkan agenda-agenda lainnya merupakan respon praktis terhadap persoalan-persoalan sosial yang bersifat praktis pula.

Gerakan-gerakan yang dilakukan oleh modernisme Islam ini pada gilirannya melahirkan segmentasi internal umat dengan eksklusivisme keagamaan yang relatif keras. Konsekuensi tak terhindarkan dari munculnya modernisme Islam adalah keretakan tubuh umat sampai pada tingkat konflik dengan pengaruh yang sangat mendalam hingga sekarang. Di sinilah tradisionalisme Islam mengalami penegasan sebagai pihak yang “bertanggung

¹⁴ Deliar Noer, *op cit.*, h. 103.

jawab” terhadap nilai-nilai tradisional Islam yang begitu kuat mengakar di tengah-tengah masyarakat. Muncullah konflik antara modernisme Islam yang setia dengan nilai-nilai baru yang bercorak puritan dengan tradisionalisme Islam yang bersikukuh mempertahankan nilai-nilai lama yang bercorak sinkretis, bahkan “heterodoks”.

Eksklusivisme agama muncul dari konflik keras di atas, yaitu suatu kecenderungan kuat atau sikap untuk menutup diri dari kemungkinan kemungkinan paham keagamaan dengan perasaan cukup-diri terhadap paham yang secara formal dianut. Sofistikasi eksklusivisme agama ini sampai batasan tertentu bahkan secara kuat cenderung memandang salah setiap paham keagamaan yang dianut orang lain dan hanya paham keagamaan yang dianut sendiri yang benar. Dengan perkataan lain, konflik modernisme versus tradisionalisme telah melahirkan eksklusivisme agama yang pada akhirnya tersofistikasi menjadi absolutisme agama.

Perkembangan dari konflik, atau lebih tepat persaingan, antara modernisme versus tradisionalisme ini pada gilirannya berhasil membangun basis masing-masing dengan pusat-pusat sebagai institusi sosial yang sangat efektif mempertahankan, bahkan mensosialisasikan prinsip masing-masing. Demikianlah, tradisionalisme menemukan basis mereka di pedesaan yang berpusat di pesantren-pesantren tradisional. Sedangkan modernisme berhasil merebut kelas menengah kota melalui lembaga-lembaga pendidikan yang mereka dirikan, di samping aktivitas-aktivitas yang lain.

Reformisme Islam: Pergulatan Ideologis

Segmentasi internal di kalangan umat akibat munculnya modernisme Islam terus mengeras terutama di daerah-daerah pedesaan, di mana tradisionalisme Islam menemukan basis mereka. Apalagi, persoalan agama pada babakan berikutnya melibatkan tema yang semakin luas, tidak saja menyangkut hukum fikih, melainkan juga teologi (kalam)

dan aspek-aspek sosial yang lain. Segmentasi bahkan konfrontasi antara modernisme versus tradisionalisme ini secara formal dapat kita lihat dari kongres-kongres al-Islam. Dalam Kongres al-Islam I, misalnya, yang diadakan di Cirebon dari 31 Oktober sampai 2 Nopember 1922, di mana kaum modernis dan tradisional ikut serta, sudah memperlihatkan konfrontasi itu. Kongres tersebut “diselenggarakan ‘dalam suasana perbantahan yang tajam di antara guru-guru dan ulama Islam’, dan ketika orang-orang sudah ‘kafir-mengkafirkan, musyrik-memusyrikkan’, konges tersebut hampir saja gagal; Kongres ini ‘tidak dapat mempersatukan hati golongan kaum agama pusaka itu (= tradisi) dengan golongan-golongan yang berhaluan baru’....”¹⁵

Sementara itu, realitas keumatan terus berkembang. Kompleks kolonial menggiring umat pada persoalan-persoalan dan tuntutan-tuntutan baru. Meskipun sejak munculnya modernisme Islam umat banyak disibukkan oleh segmentasi, konfrontasi, dan bahkan konflik internal, tetapi cita-cita mewujudkan Indonesia merdeka sebagai proyeksi nasionalisme-keagamaan mereka tetap menyala-nyala. Dalam kerangka itulah, dengan masuknya Jepang ke Indonesia pada 1942—yang demi kepentingan kolonialisme mereka memanfaatkan agama—Islam telah memperoleh setidaknya tiga keuntungan, yaitu dibentuknya Kantor Urusan Agama, didirikan Masyumi, dan dibentuknya Hizbullah.¹⁶ Tentu saja, ketiganya dibentuk oleh Jepang, maka kemungkinan melakukan

¹⁵ *Ibid.*, h. 247-248.

¹⁶ B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), h. 11. Sebagai catatan perlu ditambahkan, bahwa karena ketiganya dibentuk demi kepentingan kolonial Jepang, maka keuntungan yang diperoleh Islam di sini adalah keuntungan dalam arti dialektis. Tentang Masyumi, misalnya, yang dibentuk Jepang pada 1943 sebagai ganti Majelis Islam A'la Indonesia (MAI) yang anti-kolonial, Harry J. Benda mengatakan, “Diciptakannya organisasi yang baru tersebut, *Madjlis Sjuro Muslimin Indonesia* atau *Masjumi*, yang diberi status hukum langsung pada hari didirikannya, tak ayal lagi merupakan kemenangan politik Jepang terhadap Islam”. Lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h. 185.

kontrol terhadap institusi-institusi itu sangatlah longgar. Tetapi justru dengan institusi-institusi itulah Islam mendapat pengalaman-pengalaman baru.¹⁷

Pada tanggal 7 September 1944 Pemerintah Jepang memberikan suatu janji yang samar-samar mengenai kemerdekaan Indonesia. Pada tanggal 1 Maret 1945 janji itu diulang secara lebih terbuka. Di kalangan bangsa Indonesia, janji ini memunculkan kesadaran baru tentang betapa mendesaknya merumuskan persiapan-persiapan kemerdekaan Indonesia. Dalam rangka itu, dibentuklah Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Sidang-sidang BPUPKI ini berpusat pada tiga persoalan, yaitu persoalan struktur negara (negara kesatuan atau negara federal), persoalan hubungan antara negara dan agama, dan persoalan apakah Indonesia akan menjadi republik atau kerajaan.¹⁸ Tentu saja, persoalan paling krusial dari persoalan tersebut berujung pada landasan ideologi negara. Di sinilah bangsa Indonesia dihadapkan pada kenyataan baru, yaitu keharusan ditegaskannya Ideologi negara.

Dalam konteks inilah reformisme Islam muncul, yaitu sebuah gerakan yang mencoba memberikan respon terhadap perdebatan ideologis pra dan pasca kemerdekaan. Reformisme Islam menekankan sedemikian rupa keharusan Islam menjadi ideologi negara sambil melakukan konseptualisasi dalam suasana pertarungan dan perdebatan yang sangat keras. Bagi Islam, situasi ini amat menentukan bagi keberadaan Islam dalam kehidupan bangsa dan negara di masa-masa yang akan datang. Lebih dari itu, situasi ini merupakan kesempatan yang amat strategis untuk melakukan pemaknaan teologis (keislaman) bagi kehidupan bangsa dan negara. Itulah sebabnya, pertarungan dan perdebatan ideologis ini disambut dengan penuh antusiasme oleh Islam.

¹⁷ Boland memberikan deskripsi dan analisis positif tentang ini. Lihat *op. cit.*, h. 12-18.

¹⁸ *Ibid.*, h. 21.

Karena kerasnya pertarungan dan perdebatan itu serta menyadari betapa mendasarnya persoalan ideologi, antusiasme Islam untuk memperjuangkan ideologi dan negara Islam secara sadar menanggukkan persoalan segmentasi, apalagi konflik internal umat Islam yang muncul akibat lahirnya modernisme Islam. Kecuali itu, persoalan segmentasi umat ini dapat diatasi dengan adanya wakil-wakil mereka di BPUPKI. Meskipun tampaknya tidak ada usaha serius untuk mengakhiri segmentasi dan konflik, situasi amat penting ini dengan sendirinya telah menggeser persoalan fundamental umat, yaitu dari persoalan hidup keagamaan yang bersifat paganistik dan heterodoks ke persoalan ideologi. Bahkan, situasi amat pelik ini telah mengakhiri konflik internal, paling tidak sampai batas-batas tertentu, dan dengan demikian membuka jalan licin bagi integrasi umat. Walaupun demikian, gerakan-gerakan modernisme tidaklah berhenti.

Reformisme Islam lahir dalam situasi integrasi umat yang penuh antusias memasuki arena perdebatan dan pergulatan ideologi—dan sesungguhnya secara embrional telah muncul sejak lahirnya Sarekat Islam (SI).¹⁹ Dalam kerangka itu, reformasi Islam secara

¹⁹ Dalam rangka tulisan ini, Sarekat Islam memang sengaja tidak dimasukkan ke dalam reformisme Islam, melainkan dipandang sebagai “embrio” reformisme Islam itu sendiri. Dalam hal ini analogi dengan Gerakan Paderi bagi modernisme Islam. Hal itu demikian, karena SI sesungguhnya lebih merupakan respon pragmatis, filosofis, dari agama daripada respon ideologis. Lebih-lebih kalau kita lihat embrio SI itu sendiri, yaitu SDI (Sarekat Dagang Islam). Kecuali itu, meskipun Islam mungkin menjadi ideologi SI, tampaknya hal itu terbatas di kalangan elit mereka yang relatif terbatas. Walaupun SI berhasil merekrut anggota sebanyak mungkin di seluruh pelosok tanah air, tetapi para tokoh SI tidak berhasil menanamkan ideologi Islam bagi mereka. Hal ini terbukti dengan begitu mudahnya SI diinfiltrasi ISDV yang juga mengedepankan semangat anti-kolonialisme untuk mengusir Belanda. Oleh sebab itu, Islam lebih merupakan simbol dan identitas nasional daripada ideologi politik. Lihat Ahmad Syafi’i Ma’arif, *op cit.*, h. 90.

Juga, dilihat dari Anggaran Dasar SDI (awal 1912), Anggaran Dasar SI (10 September 1912), maupun Anggaran Dasar Central Sarekat Islam (CSI, 1916), secara formal tidak terlihat adanya ideologi Islam bagi organisasi ini. Maka, kata A.P.E. Korver, “Dengan memilih Islam sebagai identitasnya, Sarekat

intens menghadapi dua kali perdebatan sengit dalam perjuangan mewujudkan cita-cita mereka. *Pertama*, dalam sidang-sidang BPUPKI (pra dan pasca kemerdekaan). *Kedua*, dalam sidang-sidang Majelis Konstituante.

Dalam rangka menyambut Indonesia merdeka, banyak hal harus segera dipersiapkan, yang terpenting diantaranya adalah menyangkut dasar negara. Sidang-sidang BPUPKI selalu memanas setiap kali memasuki pembicaraan mengenai dasar negara ini. Persoalan yang pertama-tama dibicarakan dalam sidang BPUPKI tampaknya menyangkut persoalan krusial mengenai hubungan agama (Islam) dan negara. Tetapi persoalan paling krusial, sebagaimana dikatakan tadi, menyangkut dasar negara. Di sinilah anggota BPUPKI terbagi dua, yaitu kelompok reformis (Islam) dan kelompok nasionalis (“sekular”). Kelompok reformis menekankan agar Islam dijadikan dasar negara, sedangkan kelompok nasionalis menolaknya. Kompromi politik akhirnya dicapai dengan diterimanya Piagam Jakarta yang disusun oleh Panitia Kecil yang diketuai Soekarno. Tetapi, kompromi politik “paling mengesankan” terjadi ketika para reformis menerima penghapusan “tujuh kata” dalam Piagam Jakarta untuk memenuhi tuntutan kelompok minoritas, meskipun dengan perdebatan yang juga seru.

Meskipun kompromi politik telah dicapai, kaum reformis tidaklah cukup puas. Kompromi itu mereka lakukan tampaknya lebih merupakan langkah strategis daripada langkah alternatif. Itulah sebabnya, persoalan Pancasila sebagai dasar negara kembali diungkit oleh para reformis dalam sidang Majelis Konstituante. Masing-masing kelompok berusaha meyakinkan kelompok lain tentang superioritas ideologi yang ditawarkannya. M. Natsir tak

Islam memastikan diri menjadi sarana yang ampuh dalam cita-citanya menuju emansipasi, yaitu menyadarkan lapisan-lapisan luas masyarakat Indonesia dari keterbelakangannya dan dari kenyataan bahwa orang tidak begitu saja harus tetap pasrah menghadapi penindasan, intimidasi, dan diskriminasi”. A.P.E. Korver, *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), h. 267-271. Tentang Anggaran Dasar SI, Lihat halaman 202-221.

ayal lagi merupakan tokoh reformis paling vokal waktu itu. Karena kerasnya perdebatan ideologi ini, sehingga tidak dicapai kompromi politik yang berarti. Akhirnya, pada tanggal 5 Juli 1959 Presiden Soekarno mengeluarkan Dekrit yang mengukuhkan kembali UUD 1945 dan Majelis Konstituante dibubarkan.

Munculnya reformisme Islam mengantarkan umat pada satu kesadaran baru tentang betapa mendesaknya melakukan konseptualisasi Islam, lebih-lebih untuk diaktualisasikan dalam bentuk ideologi. Konseptualisasi itu diandaikan bersifat komprehensif sehingga menjadi sistem politik yang benar-benar memadai dan realistis untuk ditawarkan sebagai sebuah sistem politik Indonesia. Reformisme Islam yang muncul di tengah perdebatan ideologi dan suhu politik dan panas memikul tanggung jawab moral untuk menampilkan Islam yang benar-benar komprehensif bagi tatanan politik Indonesia. Bagi Islam Indonesia, memasuki arena konseptualisasi ideologi dan sistem politik Islam merupakan kesadaran dan pengalaman baru. Dalam rangka konseptualisasi ideologi dan sistem politik Islam itu, M. Natsir²⁰ dan Zainal Abidin Ahmad²¹ adalah tokoh-tokoh terpenting di antara konseptor-konseptor yang lain. Jadi, reformisme Islam lahir disertai dengan munculnya agenda umat yang baru: bukan lagi masalah paganisme dan heterodoksi, melainkan masalah ideologi dan sistem politik Islam.

Perdebatan ideologi dan dasar negara telah membuka konflik baru bagi Islam justru setelah terjadi “integrasi” modernisme dengan tradisionalisme Islam. Konflik itu terjadi antara reformisme Islam dan nasionalisme “sekular”. Karena konflik ini adalah konflik

²⁰ M. Natsir menulis beberapa buku dan artikel, a.l. *Islarm sebagai Ideologi* (Jakarta: Pustaka Aida, 1951), dan *Islam sebagai Dasar Negara* (Jakarta: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957).

²¹ Zainal Abidin Ahmad menulis beberapa buku, a.l. *Mernbentuk Negara Islam* (Jakarta: Wijaya, 1956), *Islam dan Parlementerisme* (Jakarta: Pustaka Antara, 1952), *Republik Islam Demokratis* (Tebing Tinggi Deli: Pustaka Maju, 1951).

ideologi, maka pertentangan antara keduanya sangat tajam. Konflik inilah yang memunculkan trauma berkepanjangan di kalangan nasionalis “sekular” dengan gerakan-gerakan Islam.

Kegagalan kaum reformis memperjuangkan ideologi dan dasar negara dalam sidang-sidang BDUPKI dan Majelis Konstituante seringkali dipandang sebagai kegagalan politik Islam secara formal. Namun demikian, cita-cita mereka untuk menegakkan ideologi Islam tidaklah padam. Maka, ketika wakil Presiden Hatta mengeluarkan manifesto politik pada 1 Nopember 1945 yang mendorong pembentukan partai-partai, dalam Kongres Umat Islam di Yogyakarta, 7-8 Nopember 1945, dibentuklah partai politik Islam bernama Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia),²² satu-satunya partai politik Islam waktu itu. Melalui Masyumi inilah aspirasi dan cita-cita politik Islam disalurkan, di mana seluruh golongan Islam terwakili di dalamnya. Tetapi, dalam perkembangan selanjutnya, sementara Masyumi dilanda konflik internal, yang mengakibatkan semakin lemahnya pengaruh partai politik ini, ia dituduh terlibat dalam pemberontakan di berbagai daerah terhadap pemerintah Soekarno. Akhirnya, pada tahun 1960, partai ini dibubarkan.

Implikasi lebih jauh dari reformisme Islam adalah begitu kuatnya kesan “oposan” Islam terhadap negara atau birokrasi sebagai perwujudan cita-cita politik nasionalisme “sekular”. Ketika negara atau birokrasi semakin mapan, ia benar-benar menjadi “representasi” yang “sah” dari nasionalisme “sekular”. Akibatnya, Islam seringkali dilihat dalam konteks “berhadapan” dengan negara atau birokrasi. Cara pandang ini diikuti pula oleh kebijakan-kebijakan politik yang memunculkan proses periferalisasi Islam dari pusat birokrasi. Dengan demikian, terjadilah dikotomisasi Islam dan negara. Dikotomisasi ini mendapat legitimasi teoretis lewat hasil penelitian Clifford Geertz tentang abangan, santri,

²² Ahmad Syafi'i Ma'arif membedakan Masyumi ini dengan Masyumi “buatan Jepang”. Lihat Ahmad Syafi'i Ma'arif, *op. cit.*, h. 110.

dan priyayi,²³ di mana Islam menjadi representasi kaum santri, sedangkan nasionalisme “sekular” merupakan representasi kaum abangan dan priyayi, di samping para pemeluk agama yang lain.

Kecuali itu, munculnya reformisme Islam juga telah memper-tajam konflik antaragama. Jika sebelumnya konflik antaragama lahir karena alasan-alasan teologis dan kompleks kolonial, kini ia tersofistikasi oleh kompleks ideologi. Oleh sebab itu, komunikasi antaragama mendapat beban baru yang lebih rumit. Kondisi sedemikian, memberi legitimasi bagi dikotomisasi Islam dan negara. Akibatnya, Islam dipandang sebagai kekuatan yang sangat mengkhawatirkan bukan saja oleh negara atau birokrasi, melainkan juga oleh para pemeluk agama yang lain. Karena kompleks reformisme Islam inilah, setiap pembicaraan tentang hubungan Islam dan negara selalu diikuti dengan perasaan yang sangat mencekam.

NeoModernisme Islam: Konvergensi dalam Modernisasi

Sebagaimana telah diuraikan di atas, reformisme Islam lahir dalam *setting* sosio-politik Orde Lama, hal mana orientasi pemikiran elit pemimpinnya terlalu bersifat ideologis dan politis. Akibatnya, persoalan-persoalan praktis—tetapi secara langsung bisa mengatasi masalah-masalah kebutuhan dasar rakyat banyak—tidak diprioritaskan.²⁴ Ketika terjadi pergeseran kekuasaan dari Orde Lama ke Orde Baru, persoalan yang pertama-tama mendapat perhatian Orde Baru adalah bahwa orientasi berpikir seperti itu menyebabkan tidak terlaksananya pembangunan dengan ongkos yang terlalu mahal, baik menyangkut krisis politik maupun ekonomi. Kenyataan ini, didukung oleh ide ahli-ahli ekonomi,

²³ Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981). Banyak kritik terhadap Geertz mengenai ini, misalnya dari Deliar Noer dan Koentjaraningrat.

²⁴ Fachry Ali, *op. cit.*, h. 94.

melahirkan konsep “pembangunan” dengan penekanan kuat pada pola atau model pembangunan negara-negara Barat: pertumbuhan ekonomi dan industrialisasi. Dalam konteks inilah “modernisasi” menjadi simbol legitimasi politik. Dalam prosesi itu, orientasi ideologis dan politik mulai mencair, tergeser oleh kecenderungan pragmatisme terutama di kalangan menengah kota. Perubahan arus pemikiran ini mempengaruhi pula perubahan pemikiran keislaman kaum menengah kota Islam Indonesia.

Sehubungan dengan isu modernisasi itu, yang menjadi masalah bagi umat Islam adalah bagaimana melihat “modernisasi” dari kacamata ajaran Islam. Reaksi dan respon neomodernisme Islam, untuk meminjam kata-kata Fachry Ali dan Bachtiar Effendy,²⁵ muncul di sekitar apakah modernisasi beserta kebijaksanaan pembangunan nasional yang berorientasi ke program dan bersifat lebih pragmatis untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi tidak menimbulkan implikasi-implikasi negatif pada diri umat Islam? Bagaimana jika kemudian pendekatan semacam itu—modernisasi—menimbulkan juga proses sekularisasi umat dan pemahaman keagamaan mereka serta meninggalkan kesan westemisasi?

Pola pemikiran neomodernisme, seperti dikatakan Fachry²⁶ berusaha menggabungkan dua faktor penting: modernisme dan tradisionalisme. Keduanya memiliki kelemahannya masing-masing. Modernisme Islam—juga reformisme Islam—cenderung menampilkan dirinya sebagai gerakan pemikiran yang tegar, bahkan kaku. Sementara di pihak lain, tradisionalisme Islam cukup kaya dengan berbagai pemikiran klasik Islam, tetapi justru dengan kekayaan itu para pendukung pola pemikiran ini menjadi sangat berorientasi pada masa lampau, dan sangat selektif menerima gagasan-gagasan modernisasi. Neomodernisme Islam berusaha menjembatani, bahkan mengatasi, dua pola pemikiran konvensional

²⁵ *Ibid.*, h. 107-108.

²⁶ *Ibid.*, h. 175.

ini. Kecuali itu, seperti dikatakan Greg Barton, jika modernisme merupakan gerakan intelektual yang menaruh perhatian terhadap rasionalisme, neomodernisme mencoba mengambil persoalan-persoalan yang ditinggalkan modernisme, dan sambil mengambil rasionalisme mereka, ia melakukan pendekatan rasional terhadap Kitab Suci untuk memperoleh kesimpulan-kesimpulan logis.²⁷ Secara ringkas dapat dikatakan bahwa dalam rangka menghadapi dan menjawab persoalan dan tantangan baru, yaitu modernisasi, neomodernisme Islam berusaha mengambil semangat positif dari gerakan-gerakan pembaruan—modernisme dan reformisme—sambil mengeliminir kelemahan-kelemahan mereka.

Dalam memberikan reaksi terhadap modernisasi ini, di kalangan kaum neomodernisme sendiri terdapat kontroversi dan polemik serta perdebatan yang sangat tajam, dan karena itu, tipologisasi terhadap mereka dapat dilakukan.²⁸ Tetapi, dengan mengabaikan kontroversi itu, dan sekadar untuk membatasi pembahasan di sekitar neomodernisme, rasanya tidak mungkin membahas semua corak pemikiran neomodernis di sini. Bahwa Nurcholish Madjid merupakan “juru bicara” neomodernis paling kontroversial, paling vokal, dan sangat konsisten dengan pemikiran neomodernisnya dengan dampak dan pengaruh yang sangat luas, kiranya bisa menjadi alasan untuk membatasi pembahasan neomodernisme Islam ini di sekitar pemikirannya berikut elaborasi-elaborasi yang telah dilakukannya.

Dengan memahami modernisasi sebagai identik, atau hampir identik dengan rasionalisasi, Nurcholish mengartikan modernisasi sebagai “proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang

²⁷ Greg Barton, “The International Context of the Emergence of Islamic NeoModernism in Indonesia” dalam M.C. Riclefs (ed.), *Islam in the Indonesia Social Context* (Monash: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1991), h. 74.

²⁸ Misalnya seperti dilakukan Muhammad Kamal Hassan. Lihat Muhammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987).

tidak akliah (rasional), dan menggantinya dengan pola pikir dan tata kerja baru yang akliah”.²⁹ Dengan demikian, “modernisasi adalah suatu keharusan, malahan kewajiban yang mutlak. Modernisasi merupakan pelaksanaan perintah dan ajaran Tuhan Yang Maha Esa”.³⁰ Inilah respon positif—atau respon akomodasional menurut Kamal Hasan—pemikiran neomodernis Nurcholish. Tetapi, apa yang sesungguhnya lebih mendasar dari isu modernisme Islam ini, menurut M. Dawam Raharjo, adalah “obsesi untuk menjelaskan kaitan antara cita tauhid di satu pihak dan persoalan dunia modern di lain pihak”.³¹ Dengan kata lain, apa yang sesungguhnya ingin ditekankan oleh Nurcholish, terutama seperti terlihat dari tulisan-tulisannya kemudian, adalah bagaimana proyeksi, refleksi, dan aktualisasi iman dalam konteks yang relevan dengan semangat modern. Isu sekularisasi atau desakralisasi³² dikemukakan Nurcholish dalam rangka menegaskan tauhid atau monoteisme absolut, sebab hanya tauhid yang benarlah yang akan mampu menjawab tantangan modernitas.

Dalam rangka mengelaborasi pemikiran neomodernis ini, Nurcholish berulang-ulang menegaskan bahwa modern itu inheren dalam Islam. Sambil mengutip Robert N. Bellah, Nurcholish mengatakan bahwa potensi ajaran Islam untuk zaman modern tidak hanya terletak pada syariatnya, melainkan juga pada watak dasar utuh Islam itu sendiri. Bellah, kata Nurcholish, melihat bahwa kekuatan atau kelebihan-utamaannya pada Islam ialah nilai-nilai demokratisnya yang, menurutnya, “terlalu modern” untuk tempat

²⁹ WurcholishMadjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, ?), h. 172.

³⁰ *Ibid.*

³¹ M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid”, pengantar untuk buku Nurcholish Madjid, *op. cit.*, h. 27.

³² Tentang ini lihat Nurcholish Madjid, *Ibid.*, h. 221-235 dan 257-260. Dalam tulisan ini kontroversi sekitar sekularisasi Nurcholish sengaja diabaikan.

dan zamannya”.³³ Selanjutnya, Nurcholish mengutip kata-kata Bellah:

Mari kita lihat elemen-elemen struktural Islam awal yang relevan dengan argumen kita. Pertama ialah suatu konsepsi tentang satu Tuhan yang transenden, yang berada di luar jagad alam, dan kaitannya dengan (alam) itu, sebagai pencipta dan penentu. Kedua ialah serum ke kedirian, dan keputusan dari satu Tuhan semacam itu melalui ucapan nabi-Nya kepada setiap manusia. Ketiga ialah devaluasi radikal—orang secara absah boleh mengatakannya sebagai sekularisasi—dari struktur sosial yang ada terhadap hubungan sentral Tuhan-manusia ini. Terlebih-lebih, hal ini berarti tergusurnya pertalian keluarga, yang merupakan tempat utama dari hal-hal yang suci di Jazirah Arab pra-Islam, dari makna sentralnya. Akhirnya, ada sebuah konsep baru tentang tatanan politik yang didasarkan pada partisipasi semua yang menerima wahyu Tuhan, dan dengan demikian menjadikan mereka sebagai suatu komunitas (umat) baru.³⁴

Memperteguh pendapatnya tentang paralelisme Islam dengan modernitas, Nurcholish juga mengutip Ernest Gellner:

... di antara tiga agama monoteis, Yahudi, Kristen dan Islam, Islam adalah paling dekat dengan modernitas, disebabkan oleh ajaran Islam tentang universalisme, skripturalisme (yang mengajarkan bahwa Kitab Suci dapat dibaca dan dipahami oleh siapa saja, bukan monopoli kelas tertentu dalam hierarki keagamaan, dan kemudian yang mendorong tradisi baca-tulis atau “melek-huruf” (*literacy*), egalitarianisme spiritual (tidak ada sistem kependetaan ataupun kerahiban dalam Islam), yang meluaskan partisipasi dalam masyarakat kepada semua anggotanya, sangat mendukung apa

³³ *Ibid.*, h. 79.

³⁴ *Ibid.*, h. 79-80.

yang disebut sebagai *participatory democracy*, dan akhirnya, yang mengajarkan sistematisasi rasional kehidupan sosial.³⁵

Sehubungan dengan paralelisme Islam dengan modernitas itu, maka dari satu segi Islam mempunyai kemungkinan yang lebih baik untuk mencoba menangkap dan memahami kembali pesan-pesan agama Islam. Apalagi Islam seringkali dipandang sebagai agama universal, di mana salah satu konsekuensi universalisme itu adalah bahwa Islam selalu bisa dipahami, dan bisa dilaksanakan termasuk di zaman modern ini, betapa pun maju dan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi.³⁶ Pesan-pesan Islam adalah untuk bertakwa kepada Allah yang disampaikan secara sama baik kepada umat Nabi Muhammad *saw* maupun umat nabi-nabi sebelumnya. “Takwa”, kata Nurcholish, biasa dijelaskan sebagai sikap “takut kepada Tuhan” atau “sikap menjaga diri dari perbuatan jahat”.³⁷ Sementara itu, kualitas sistem keimanan suatu agama (yaitu, segi benar-salahnya, sejati-palsunya, sistem keimanan itu) akan sangat menentukan apakah suatu pesan agama tersebut akan dapat bertahan dan bekerja sebagai sumber moral manusia dalam sejarah yang panjang atau tidak. Itulah sebabnya, masalah percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa atau monoteisme ditempatkan dan ditekankan pada urutan pertama, dan baru disusul dengan berbagai ketentuan kehidupan bermoral, terutama berlaku adil dan jujur.³⁸ Inilah prinsip-prinsip pesan Tuhan kepada umat manusia yang bersifat universal.

Dalam konteks inilah Nurcholish selanjutnya berbicara tentang kemungkinan menggunakan bahan-bahan modern untuk memahami kembali pesan Islam. Hal itu penting terutama untuk memberikan dalil-dalil baru terutama dengan “bagian

³⁵ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 468-469.

³⁶ *Ibid.*, h. 493-494.

³⁷ *Ibid.*, h. 496.

³⁸ *Ibid.*, h. 500-501.

yang mendasari bentuk-bentuk nyata itu, yaitu keimanan atau monteisme”.³⁹ Di antara bahan-bahan modern itu tentu saja sains. Meskipun Nurcholish mengakui bahwa sains memang tidak bisa membuktikan agama, namun dia percaya bahwa ia bisa membuktikan kepalsuan agama. Salah satu tugas sains adalah melakukan eksperimen terhadap fenomena-fenomena alam. “Maka”, kata Nurcholish, “dalam berbagai percobaan memahami jagad itulah kita melihat adanya berbagai kemungkinan mendapat bukti kebenaran pesan Islam....”⁴⁰

Walaupun Nurcholish berpendapat—dan sedemikian rupa melakukan elaborasi—bahwa Islam itu paralel dengan modernitas, atau bahwa modernitas itu inheren dalam Islam, dia tidak menutup mata terhadap ekses-ekes negatif teknologi—produk paling canggih modernisasi. Oleh sebab itu, dia juga mempertimbangkan kemungkinan keimanan Islam dalam ikut serta mengatasi ekses negatif teknologi tersebut. Setelah menjelaskan ekses-ekes negatif teknologi dan mengakui adanya kontroversi antara strukturalisme dan kemauan pribadi dalam melihatnya, dalam rangka kemungkinan di atas dia mencoba melihat dari kemauan pribadi. Di sinilah dia sampai pada kesimpulan tentang arti pentingnya iman yang “benar” dan amal yang baik. Oleh sebab itu, dalam “menghadapi masalah teknologi dan kemungkinan berbagai ekses negatifnya, ... kita harus beriman, beramal saleh dan saling mengingatkan sesama kita tentang apa yang benar”⁴¹

Sementara Nurcholish secara konsisten terus melakukan elaborasi terhadap pemikiran neomodernismenya, dia juga berbicara tentang berbagai persoalan sosio-keagamaan yang muncul akibat lahirnya modernisme dan reformisme Islam. Persoalan-persoalan itu menyangkut pentingnya integrasi umat melalui semangat *ukhûwah islâmîyah* dan inklusivisme keagamaan (internal

³⁹ *Ibid.*, h. 504.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 505.

⁴¹ *Ibid.*, h. 536-538.

dan eksternal), menghilangkan sekat-sekat kultural dan ideologis, klarifikasi cita-cita politik Islam dan hubungan Islam dengan negara dan perlunya pluralisme agama. Semua itu diletakkan dalam konteks keindonesiaan dan kemodernan di bawah terang cahaya iman Islam.

Penutup: Refleksi

Demikianlah ihtisar pembaruan Islam Indonesia. Pada dasarnya, semua gerakan pembaruan Islam itu berkisar pada satu tema sentral dan pokok, yaitu “bagaimana menghadirkan Islam dan memberi isi serta peranannya di tengah masyarakat”.⁴² Hanya saja, sekali lagi, karena berkembangnya persoalan-persoalan keagamaan, maka gerakan-gerakan pembaruan itu mengambil corak dan bentuk yang berkembang pula, sesuai dengan tuntutan paling relevan dan mendesak. Perkembangan gerakan pembaruan Islam itu, dari modernisme, reformisme, sampai neomodernisme, memperlihatkan bahwa Islam Indonesia semakin “matang” dan “dewasa” dalam melihat dan merumuskan persoalan-persoalan fundamental mereka yang paling aktual.

Namun demikian, tampaknya persoalan-persoalan keagamaan umat muncul, atau ditanggapi, secara *dadakan* sehingga tidak cukup waktu untuk melakukan perumusan konsepsional terhadap persoalan-persoalan tersebut. Di sinilah gerakan-gerakan pembaruan Islam kurang antisipatif terhadap problem-problem yang mungkin timbul dari situasi tertentu. Akibatnya, gerakan-gerakan pembaruan itu lebih bersifat reaktif terhadap perubahan corak sosio-keagamaan yang sedang berkembang. Agenda utama setiap gerakan pembaruan selalu muncul mengikuti persoalan tertentu, tidak pernah ditawarkan mendahului persoalan tersebut. Memang, neomodernisme mencoba melakukan antisipasi ke depan, tetapi hal

⁴² Awad Bahason, *op. cit.*, h. 128.

itu lebih merupakan implikasi dari respon positif mereka terhadap modernisasi.

Lebih dari itu, baik modernisme dan lebih-lebih reformisme tampaknya telah kehilangan *elan vital* untuk meneruskan cita-cita sosio-keagamaan mereka. Yang pertama mungkin sekali disebabkan oleh kenyataan bahwa gerakan-gerakan mereka bersifat formalistis, dan karena itu cenderung berhenti pada formalisme agama, di samping karena faktor praktis gerakan-gerakan tadi, terutama disebabkan oleh represi dan trauma politik Orde Baru.

Mungkin karena coraknya yang substansialistik, ditopang oleh bahan-bahan klasik dan modern yang memadai, neomodernisme Islam sejauh ini adalah gerakan paling kreatif dalam mengajukan rumusan konsepsional problem-problem umat berikut solusi-solusi keagamaan yang ditawarkannya. Dalam kerangka inilahantisipasi ke depan dari neomodernisme bisa diharapkan. Namun demikian, kekuatan neomodernisme ini tampaknya sekaligus merupakan kelemahannya. Dengan kekuatan itu, rumusan-rumusan konsepsional yang dikedepankannya terasa terlampau intelektualistis, sehingga tidak mampu menyentuh akar-rumput basis Islam sendiri. Di sinilah elitisme agama muncul, di mana konsepsi-konsepsi keagamaan tidak menjadi milik para penganut agama itu sendiri, kecuali segelintir elit mereka. *Wa 'l-Lâh-u a'lam-u bi 'l-shawâb.* ❖