

RELASI KUASA ISLAM DAN NEGARA INDONESIA MODERN

Mohamad Hudaeri

Fakultas Ushuluddin dan Adab UIN Sultan Maulana Hasanuddin
Jl. Jendral Sudirman No. 30, Serang, Banten, 42118
e-mail: mohamad.hudaeri@uinbanten.ac.id

Abstrak: Mengkaji pemikiran gerakan pembaharuan Islam Indonesia di era modern tidak bisa dilepaskan dari relasinya dengan kekuasaan negara-bangsa. Artikel ini berupaya menganalisis artikulasi keislaman di Indonesia era modern yang berusaha keluar dari dikotomi antara sekular-modern dengan agama-tradisional. Penulis mengemukakan bahwa tujuan gerakan pembaharuan neo-modernisme tidak hanya merekonstruksi tentang 'bagaimana' memahami Islam, tetapi juga tersirat penjelasan tentang 'siapa' Muslim modern itu. Pertama terkait dengan perlunya rekonstruksi ortodoksi Islam, sedangkan yang kedua berkaitan dengan mentalitas Muslim di era modern ini. Perlunya rekonstruksi kedua hal tersebut terkait dengan sistem kekuasaan negara modern yang berbeda dengan sistem kekuasaan yang diterapkan di masyarakat pra-modern. Tulisan ini menjelaskan pemikiran para pembaharu Islam di Indonesia yang menyiratkan tentang konstruksi subjek Muslim modern dan hubungannya dengan sistem kekuasaan negara modern.

Abstract: Shaping Modern Muslim: The Relation of Islamic Authority and Modern Indonesian State. Understanding the Islamic reform movement in modern era can not be separated from its relation with nation-state power. This paper seeks to analyze Islamic articulation in modern-day Indonesia which seeks to emerge from the dichotomy between secular-modern and traditional-religion. The author argues that the purpose of the neo-modernism renewal movement is not only to reconstruct the question of 'how' to understand Islam, but also to imply 'who' the modern Muslim is. The first relates to the need for reconstruction of Islamic orthodoxy, while the latter deals with the mentality of Muslims in this modern era. The need for the reconstruction of these two things is related to the modern state power system which is different from the power system applied in pre-modern society. This paper explains the thinking of Islamic reformers in Indonesia which implies the construction of modern Muslim subjects and their relation to the modern state power system.

Kata kunci: Muslim modern, tradisional, negara, sistem kekuasaan, Indonesia

Pendahuluan

Modernisasi tidak hanya ditandai dengan kemajuan dalam bidang sains dan teknologi, tetapi perubahan tata kehidupan sosial dan politik, yakni dengan terbentuk negara bangsa (*nation-state*), juga berkembangnya sistem etika yang baru.¹ Masalah etika yakni menyangkut tentang pandangan dunia (*world view*) dalam pembentukan subjek dan keagenan (*agency*),² modernitas mengimajinasikan manusia sebagai individu yang rasional, bebas dan otonom, mampu bertindak secara mandiri dalam menentukan nasibnya di dunia ini.³ Manusia dipandang sebagai subjek yang mampu mentransendenkan dirinya dari dunia. Ia dapat menjaga jarak dari tekanan-tekanan (kemestian atau hukum) kehidupan dunia yang dapat mengancam kemandiriaanya sebagai manusia.⁴ Manusia modern dituntut untuk menjadi subjek yang aktif, bukan menjadi objek yang akan mengancam “kemanusiaannya”. Ia mesti membedakan dirinya dari benda (materi), menjaga jarak dari institusi sosial, kebiasaan atau tradisi.

Pengkajian tentang munculnya gerakan pembaharuan Islam di Indonesia selama ini dilakukan baru sebatas pada penjelasan deskriptif tentang ide-ide yang dikemukakan oleh para tokoh dan elit intelektual kaum pembaharu, hubungan “kekuasaan dan Islam”, baik mendukung atau menentang kekuasaan politik. Hal ini terlihat pada karya Greg Barton yang mendeskripsikan tentang ide-ide pembaharuan empat tokoh Neo-Modernisme Islam Indonesia,⁵ Fauzan Saleh yang mendeskripsikan tentang “adanya suatu kontinum perkembangan, dimulai dari satu tahap ke tahapan berikutnya,”⁶ Bahtiar Effendy yang menjelas-

¹Talal Asad, *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), h. 5.

²Menurut Michel Foucault, seseorang (individu) merupakan hasil relasi kuasa dengan yang lainnya seperti politik, ekonomi, sosial, budaya dan agama. Seseorang (individu) merupakan efek (produk) dari kekuasaan, tetapi pada saat yang sama ia juga merupakan elemen (unsur) yang mengartikulasikan kekuasaan tersebut. Pada individu bersemayam sebagai subyek dan sekaligus agen. Individu sebagai subyek, karena merupakan produk kekuasaan; yakni kemampuan, emosi atau keyakinan yang dimiliki oleh seseorang (individu) merupakan hasil dari pembelajaran atau pengalaman. Sedangkan individu sebagai agen adalah kemampuan melakukan tindakan dan bertanggung jawab atas tindakannya tersebut. Lihat Michel Foucault, *Power/Knowledge-Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), h. 98.

³Talal Asad, *Formations of the Secular*, h. 73-74.

⁴Webb Keane, “Sincerity, Modernity and the Protestants,” dalam *Cultural Anthropology*, 17, No. 1 (Feb 2002), h. 65-92.

⁵Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

⁶Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004).

kan tentang hubungan “Islam dan Negara” di Indonesia.⁷ Karya lainnya tentang hubungan Islam dan kekuasaan adalah karya Yudi Latif.⁸

Namun masih sangat jarang yang mengkaji tentang artikulasi pemikiran keislaman di bawah pengaruh “kekuasaan” negara modern. Padahal praktik kekuasaan tersebut telah mempengaruhi terjadi “rekonfigurasi pemahaman dan praktek keislaman” di Indonesia, terutama mengenai kekuasaan negara, lembaga hukum, moralitas dan otoritas keagamaan. Yang menarik gerakan Islam tersebut lebih diarahkan kepada proses reislamisasi yang berkaitan dengan praktik sosial dan praktik disiplin untuk membentuk subjek Muslim yang aktif dalam ruang publik. Bukan diarahkan untuk mendirikan negara Islam atau mendukung penggunaan militer dan kekerasan untuk mewujudkan program menciptakan individu dan masyarakat “muslim yang baik”. Tetapi diarahkan untuk transformasi diri melalui penanaman moral dan etika sebagai landasan untuk bisa tampil di ruang publik.

Tulisan berikut ini akan menjelaskan tentang pemikiran para pembaharu Islam di Indonesia tentang subjek Muslim modern dan konstruksinya serta sistem kekuasaan yang dipandang relevan dengan subjek Muslim yang baru tersebut. Para pembaharu Neo Modernisme Islam menguasai khazanah intelektual Islam dan juga bersentuhan dan menyerap ide-ide modernitas. Ide-ide mereka menyiratkan perlunya menciptakan subjek Muslim baru untuk bisa berkiprah secara positif di era modern dalam sistem negara-bangsa Indonesia.

Gerakan Pembaharuan Islam Indonesia

Gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia, khususnya pemikiran intelektual Muslim, yang lebih dikenal dengan “Neo-modernisme Islam” mulai berkembang pada awal tahun 1970-an.⁹ Munculnya gerakan pembaharuan ini dipicu oleh kesulitan kalangan santri, yang umumnya pendukung ideologi Islam, untuk bisa berpartisipasi secara produktif dalam sistem pemerintahan Indonesia; khususnya Orde Baru, karena adanya hambatan teologis. Sistem negara kesatuan Indonesia belum bisa diterima secara penuh oleh sebagian kalangan umat. Hal itu yang sering menimbulkan kecurigaan antara umat Islam, baik masa Orde Lama maupun Orde Baru terutama di masa-masa awalnya.

Usaha yang dilakukan gerakan pembaharuan “Neo-Modernisme” berbeda dengan gerakan tokoh-tokoh pembaharuan sebelumnya, seperti Muhammadiyah dan Persatuan

⁷Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).

⁸Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (Bandung: Mizan, 2005).

⁹Istilah “neo-modernisme” kali pertama digunakan untuk menandai gerakan reformasi Islam oleh Fazlur Rahman, intelektual Muslim asal Pakistan, yang menjadi guru bagi Nurcholish Madjid dan Ahmad Syafi'i Ma'arif. Istilah ini muncul dalam salah tulisan Fazlur Rahman, “Islam: Past Influence and Present Challenge” dalam Alford T. Welch and Cachia Pierre (ed.), *Islam: Challenges and Opportunities* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 315-330.

Islam. Yang pertama menekankan pada rekonstruksi pemikiran teologi, sedangkan yang kedua bersifat puritan yakni menekankan pada pemurnian pemahaman keagamaan. Konsentrasi gerakan pembaharuan puritan adalah membersihkan praktek keagamaan masyarakat yang dipandang tidak memiliki preseden dalam al-Qur'an dan Sunnah.¹⁰ Gerakan ini mendukung pentingnya ijtihad, terutama yang berkaitan dengan hal-hal yang normatif dan penalaran hukum. Hak ijtihad, menurutnya, tidak hanya terbatas kepada ulama tetapi juga kepada setiap Muslim yang memiliki kemampuan diharapkan berpartisipasi dalam proses tersebut. Karena itu, gerakan puritan ini mengecah sikap taklid (mengikuti tanpa mengetahui alasannya) yang selama ini banyak dipraktikkan masyarakat Muslim dan tergantung pada otoritas ulama atau kiai.¹¹ Pandangannya bahwa Islam itu mencakup semua aspek kehidupan; dunia dan akhirat, maka gerakan pembaharuan puritan ini tidak jarang menjadikan Islam sebagai ideologi politik perjuangannya.

Sedangkan titik tekan gerakan pembaharuan Neo-Modernisme bukan persoalan normatif dan penalaran hukum (fikih) tetapi diarahkan kepada reformulasi ide-ide dasar teologi Islam. Para pendukung gerakan pembaharuan rekonstrusionis ini adalah para intelektual Muslim yang memiliki pengetahuan yang berasal dari tradisi intelektual kaum Muslim dan Barat. Hal ini bukan berarti, tokoh-tokoh intelektual yang tergabung dalam gerakan ini bersifat monolitik. Pada tingkatan individu jelas memiliki titik tekan dan perspektif yang beragam, baik terhadap tradisi intelektual muslim sendiri maupun terhadap terhadap modernitas Barat.¹² Tetapi mereka memiliki epistemik (kerangka berpikir) yang sama. Mereka menolak adanya "tirani iman" yang selama ini diidentikkan dengan nalar yang berasal dari tradisi Islam dan "tirani rasio" yakni ide-ide yang berasal dari peradaban Barat. Tujuan utama gerakan pembaharuan Islam model ini adalah menggabungkan semangat "spiritualisme" yang merupakan sumber nilai-nilai agama dan "rasionalisme" yang menjadi dasar kemajuan peradaban Barat.

Titik tekan pembaharuan Neo Modernisme adalah teologi Islam (*kalam*), sebab *kalam* merupakan pondasi keilmuan dan dasar sistem masyarakat Muslim, baik untuk kehidupan pribadi maupun publik. Karena itu, persoalannya tidak hanya menyangkut persoalan iman semata (hubungan manusia dengan Tuhan), tetapi juga berkaitan dengan persoalan kemanusiaan

¹⁰Gerakan pembaharuan Islam puritan di Indonesia kali pertama di Sumatera yang dipimpin oleh kaum Paderi menyerang pola keberagamaan masyarakat adat lokal yang dianggap bertentangan dengan "Islam sejati". Kelompok kaum Paderi ini dipimpin oleh Imam Bonjol, yang kemudian menyulut Perang Paderi yang berlangsung dari 1821-1838, karena pemimpin kaum adat meminta bantuan Belanda. M.C. Rickleft, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (Jakarta: Serambi, 2005), h. 303.

¹¹Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1995), h. 38.

¹²Perbedaan itu terlihat pada tema-tema yang mereka usung. Harun Nasution menekankan pada pentingnya bersikap rasional dalam beragama dengan menekankan pada pentingnya memahami kembali *kalam* Muktazilah. Nurcholish Madjid menekankan pada telaah kritis terhadap tradisi untuk mencari kesesuaian Islam dengan demokrasi dan hak asasi manusia. Abdurahman Wahid menekankan reaktualisasi tradisi dan pribumisasi Islam. Munawir Sjadzali menekankan pentingnya "kontekstualisasi" dalam memahami hukum Islam.

dan kemasyarakatan; yakni menyangkut permasalahan kekuasaan atau negara (dulu *khilafah*), hukum (*syar'*), ortodoksi (*husn wa qubh*), rasio atau nalar (*ijtihad*), hakikat tindakan manusia (*qudrah, human agency*), komunitas (*ummah*) dan nilai-nilai kolektifnya seperti keadilan dan persamaan. Karena itu, dalam masyarakat Muslim sangat tidak tepat apabila persoalan agama dapat dipisahkan dari persoalan publik, seperti dalam konsep sekularisme di Barat. Meskipun antara persoalan agama yang murni (ibadah) dan persoalan publik (*mu'amalah*) bisa dibedakan dari segi hakikat dan cara memahaminya.

Neo Modernisme berusaha untuk merekonfigurasi sistem keyakinan mayoritas Muslim Indonesia yang didominasi oleh mazhab Asya'riyah atau Sunni. Sebab sistem teologi Sunni dianggap tidak memadai untuk dijadikan dasar bagi umat dalam mengalami kehidupan modern. *Kalam* Sunni ini menekankan pada kemahakuasaan Allah dan menolak kebaikan dan keburukan di luar yang sudah ditetapkan Allah melalui wahyu (al-Qur'an dan Sunnah). *Kalam* Sunni pun menolak kemampuan akal manusia (*qudrah*) untuk menilai baik atau buruk tindakan manusia. Karena itu sangat menekankan pada penerapan syariah yang dipandang sebagai representasi dari wahyu dan menjadi dasar dari etika Islam. Konsekuensinya penganut mazhab Sunni kurang menghargai usaha untuk melakukan penalaran (*ijtihad*).

Sikap seperti itu awalnya untuk menjamin supermasi syariat sebagai pembimbing kehidupan *ummah* dan untuk melindunginya dari manuver politik yang sembarangan. Namun pada akhirnya juga berimplikasi pada sistem kekuasaan atau politiknya. Negara dipandang sebagai pelindung agama dalam hal ini syariat. Implikasi dari hal itu adalah sistem kekuasaan dalam masyarakat muslim tradisional sangat elitis dan feodal karena hanya bertumpu pada ulama, sebagai pemegang otoritas syariat (agama) dan khalifah/sultan sebagai pemegang kekuasaan. Sedangkan masyarakat Muslim dianggap hanya menjadi obyek kekuasaan karena dipandang tidak memiliki kemampuan untuk menilai kebaikan dan keburukan suatu tindakan, selain yang telah ditentukan oleh pemegang otoritas agama dan politik.

Sikap seperti itu jelas kurang sesuai dengan tuntutan sistem kekuasaan negara modern yang memandang manusia sebagai individu rasional yang memiliki sejumlah potensi. Sistem kekuasaan yang sesuai dengan cara pandangan yang demikian adalah sistem yang bisa melindungi realisasi potensi yang dimiliki setiap warganya, yaitu demokrasi. Sistem demokrasi bukan saja bertujuan untuk membatasi dan mengontrol kekuasaan politik, hal yang terabaikan dalam sistem politik Islam selama ini, tetapi juga sistem yang bisa menjaga dan menghargai nilai-nilai dasar kemanusiaan. Sistem ini pun membutuhkan individu-individu yang memiliki nilai-nilai keadaban seperti persamaan, toleran dalam perbedaan, saling menghargai dan tidak memaksakan kehendak.

Pengetahuan dan sistem kekuasaan negara modern tersebut berasal dari Barat yang berasaskan kepada sekularisme. Artinya demokrasi dan hak asasi manusia tumbuh di Barat setelah agama dipinggirkan perannya dari masyarakat sipil, negara dan politik. Akankah agama dalam masyarakat Muslim pun mengalami hal yang sama untuk menjadi masyarakat modern? Tantangan yang demikian itu yang dihadapi intelektual Muslim di era modern.

Konstruksi Subjek Muslim Modern

Para pemikir Barat menyakini bahwa konsep tentang manusia sebagai subjek atau individu adalah temuan modern¹³ Sebab manusia dipandang sebagai individu, yang memiliki hak-hak yang melekat pada dirinya mendapat pengakuan dan penghargaan lahir pada masa Renaisans di Eropa. Pada era sebelumnya manusia selalu dipandang sebagai anggota dari komunitas tertentu (agama, suku atau etnis). Individu selalu lebur dalam komunitas. Penghargaan diberikan kepadanya, karena identitas sosialnya.

Pemikiran yang demikian itu tidak sepenuhnya benar. Pembahasan tentang manusia sebagai individu sudah menjadi berpincangan para ahli kalam dan fikih. Perdebatan antara Muktaizilah dan Asy'ariyah tentang hakikat perbuatan manusia dan persoalan mukalaf di kalangan fukaha merupakan bukti bahwa hal itu telah menjadi perhatian semenjak dahulu.¹⁴ Hal yang membedakan wacana manusia sebagai subyek di era modern dengan era sebelumnya adalah pada otonomi moral dan sikap progresif, yakni pembebasan manusia dari kendala eksternal yang dianggap menghalangi kehendaknya, seperti aturan, norma atau tradisi dan selalu melakukan perubahan. Sikap yang diunggulkan adalah aktif, rasional dan bebas. Sedangkan pada era pra modern, transformasi individu diarahkan pada pembebasan batin manusia dari unsur-unsur luar yang dianggap mengotori atau merusaknya. Individu dituntut taat pada tradisi dan mengingkari kehendak atau hasrat diri. Sikap yang ditekankan adalah ketaatan dan kepasrahan.¹⁵

Menjadi subjek Muslim tidak terbentuk dengan sendirinya, tetapi melalui proses pembelajaran dan pengalaman. Subjek dibentuk atau diciptakan melalui serangkaian wacana dan disiplin. Dalam pandangan kaum pembaharu untuk menjadi subjek Muslim modern adalah dibutuhkan perubahan wacana tentang ortodoksi dan disiplin untuk membentuk individu Muslim yang mampu menata diri (*self regulating*), berdisiplin diri (*self disciplining*), teratur, produktif, rasional dan sehat jasmani dan rohani. Subjek Muslim yang demikian ini sesuai dengan kebutuhan tantangan struktur kekuasaan dan pemerintahan modern.

Dalam upaya menciptakan subjek Muslim modern, kaum pembaharu tidak menggunakan konstruksi nalar dan praktik disiplin yang berasal dari tradisi liberal Barat yang sekular, tetapi mereka merekonstruksinya secara cerdas dengan menggunakan wacana dan praktik disiplin yang bersumber dari tradisi Islam.¹⁶ Mereka menggunakan berbagai

¹³F. Budiman Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 79.

¹⁴Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (The University of North Carolina, 2005), h. 222.

¹⁵F. Budiman Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofi tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), h. 121.

¹⁶Talal Asad, dalam salah tulisan yang terdapat dalam buku *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity*, "Reconfigurations of Law and Ethics in Colonial Egypt," mengkritik pandangan para sarjana *Islamic Studies* karena mengasumsikan bahwa "modernitas yang menge-

macam bentuk wacana, ritual dan praktik disiplin, seperti rekonstruksi makna *tauḥîd*, *islâm*, *îmân*, *fithrah*, reformasi pendidikan dan hukum Islam, untuk membentuk subyek muslim baru yang diharapkan secara moral sangat peduli pada kebaikan masyarakat.

Nurcholish merekonstruksi makna *îmân* tidak hanya sekadar berarti kepercayaan kepada Allah SWT., tetapi sangat terkait dengan tindakan atau perbuatan. Hal ini menunjukkan bahwa subjek Muslim modern dalam menggapai keselamatan, tidak hanya terfokus ritual (ibadah) yang berhubungan langsung dengan Allah SWT., tetapi harus aktif dalam peningkatan moral dan kondisi sosial masyarakat. Dengan demikian, makna *îmân* tidak berarti lari (eskapis) dari kehidupan dunia, tetapi ikut terlibat dan bertanggungjawab dalam perbaikan sosial. Harun Nasution berusaha merekonfigurasi sistem keyakinan umat Islam Indonesia dari mazhab Asy'ariyah, yang bersikap fatalis tentang nasib manusia di dunia ini, ke mazhab Muktazilah yang berpandangan positif terhadap kemampuan manusia untuk merubah nasibnya.¹⁷

Demikian pula Nurcholish mendefenisikan ulang makna *tauḥîd*, yang tidak hanya berarti mengesakan Allah SWT., tetapi juga membebaskan manusia dari segala keterikatan atau ketundukannya selain kepada-Nya. Hal ini untuk menegaskan bahwa subjek Muslim modern adalah yang bebas dan rasional. Hal ini menekankan pentingnya tanggung jawab pribadi secara langsung dari pada menggantungkan pada otoritas tradisi atau lembaga tertentu, termasuk lembaga keagamaan. Dengan demikian, meskipun tradisi itu penting sebagai sumber keotentikan suatu ajaran, tetapi tidak memiliki nilai kesakralan. Sebab yang harus diperhatikan juga tentang suatu tradisi adalah perkembangan, kenisbian ruang dan waktu serta kenisbian kemampuan manusia.¹⁸

Pandangan *tauḥîd* yang demikian juga menegaskan tentang penolakan pandangan magis terhadap alam, yang selama ini banyak menguasai pola penghayatan keagamaan populer sebagian masyarakat Muslim Indonesia, yang disebut religio-magisme.¹⁹ Sebab pandangan magis terhadap alam menutup atau menghalangi untuk bisa memahami adanya hukum-hukum alam (*sunatullah*) yang menggerakkan alam semesta ini. Kemampuan untuk “menemukan” hukum-hukum alam tersebut yang melahirkan ilmu pengetahuan.

Harun Nasution yang mengkaji pemikiran Muktazilah untuk mendorong penggunaan rasio, khususnya tentang kecenderungannya pada ilmu pengetahuan, sehingga bisa dijadikan

nalkan *subjective interiority* dalam Islam, sesuatu yang sebelumnya tidak ditemui dalam peradaban Islam” sebab *subjective interiority* sudah dikenal dalam tradisi Islam, seperti dalam pembahasan tentang ibadah atau dalam dunia tasawuf. Untuk kajian lebih mendalam tentang pembahasan *subjective interiority* dalam tradisi Islam baca tulisan Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (The University of North Carolina, 2005).

¹⁷Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1989), h. 126-138.

¹⁸Nurcholish Madjid, “Pendahuluan,” dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), h. xxvii.

¹⁹*Ibid.*, h. 494-508.

bukti argumentasi bahwa pengetahuan ilmiah bukan sesuatu yang asing dalam tradisi Islam. Mempelajari sains modern tidak hanya penting bagi kemajuan umat, tetapi juga memiliki dasar yang kuat dalam tradisi Islam.²⁰ Harun Nasution juga menggunakan pemikiran rasional Muktazilah dalam membentuk ulang sikap moral kaum Muslim untuk lebih reflektif tentang masa depan nasibnya dan lebih menata diri dalam menghadapi kehidupan modern tanpa harus melanggar ajaran yang telah ditentukan dalam ajaran Islam.²¹ Dengan demikian, dalam mendefinisikan subjek Muslim, kaum pembaharu menggunakan argumentasi yang berasal dari tradisi internal kaum Muslim dan tidak begitu saja mengikuti pemikiran liberal Barat yang sekular.

Kaum pembaharu menekankan dalam pembentukan subjek Muslim modern yang menghayati nilai-nilai intrinsik dalam Islam, yang bisa menemukan makna hidup yang sesungguhnya, bukan pada terbentuknya sikap individualisme dan sekularisme yang hanya menekankan pada pragmatisme dan materialisme. Hal ini menjelaskan bahwa keyakinan menjadi subjek Muslim dicapai melalui pengalaman batin yang mendalam dalam menghayati kehadiran Tuhan (*taqwâ*) dan penggunaan rasionalitas (*'aql*) yang sesuai dengan nalar modern.²² Penjelasan kaum pembaharu tentang pentingnya pengalaman batin dan penghayatan nilai-nilai keislaman dalam pembentukan subjek Muslim memiliki analogi dengan pemikiran Foucaults tentang "subyektivitas kebenaran" (*subjectivization of truth*), yakni proses yang mengharuskan pengujian dan dorongan yang terus berkelanjutan terhadap jiwa seseorang sehingga kebenaran itu benar-benar dihayati.²³

Kaum pembaharu menyatakan bahwa Islam bukan sebatas pada ungkapan yang dangkal dan ritual yang kosong dari makna. Pemikiran dan ritual ibadah merupakan usaha menanamkan kerohanian melalui refleksi dan latihan. Ritual merupakan sarana latihan dan pendisiplinan kaum Muslim untuk lebih dekat kepada Allah baik dalam segi keruhanian maupun dalam tindakan lahiriah.²⁴ Ibadah salat, yang mengharuskan gerakan tubuh untuk rukuk dan sujud secara berulang-ulang, dimaksudkan untuk melatih tubuh, pikiran dan jiwa secara simultan agar tunduk dan pasrah ke Allah, untuk melakukan tindakan kepasrahan kepada kebenaran dengan ketaatan diri secara penuh kepada Allah. Tujuan salat adalah menanamkan sikap kerendahan hati dan kesalehan dalam diri seorang Muslim.

Demikian pula dengan ibadah ritual yang lainnya, seperti zakat, yang lebih nampak sifat lahiriahnya dari pada salat, memiliki tujuan yang sama, yaitu menanamkan sifat yang

²⁰Harun Nasution, *Islam Rasional*, h. 126-138.

²¹*Ibid.*, h. 111-120.

²²Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992). h. 41-56.

²³Lihat karya Gardar Agust Arnason, "Politics of Truth: A Critique of Science and Power with Constant Reference to Michel Foucault" (Ph.D. Thesis, Graduate Department of Philosophy, University of Toronto, 2006), h. 94-95.

²⁴Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Islam*, h. 398-410.

utama, yakni keadilan untuk sesama. Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa perintah berzakat selalu diikuti dengan perintah mendirikan salat. Hal itu menunjukkan bahwa ibadah ritual berfungsi untuk menciptakan individu yang cenderung kepada kebaikan dan. Pada akhirnya, akan berimbas ke masyarakat. Dengan demikian, tujuan salat adalah untuk pendisiplinan dan peningkatan kualitas batin setiap Muslim, sedangkan tujuan zakat adalah menanamkan kebaikan dan mencapai keadilan sosial.²⁵ Secara singkat, aturan dan praktik ritual yang diwajibkan dalam agama bertujuan untuk menanamkan kebenaran dalam jiwa setiap orang melalui disiplin diri yang terus menerus (pelatihan tubuh melalui ritual yang berulang-ulang) sehingga nilai-nilai yang baik ini tertanam dalam jiwa, dihayati dan menjadi sesuatu yang tidak terpisahkan dari tindakan-tindakan lahiriah. Kaum pembaharu menjelaskan bahwa proses menciptakan realisasi dan peningkatan kualitas diri tersebut merupakan bagian yang terpisahkan dalam usaha menciptakan pemikiran moral subjek Muslim sebagai sesuatu yang melekat pada dirinya (*malaka*),²⁶ suatu konsep yang sejajar dengan *habitus*, konsep yang dikenalkan oleh Piere Bourdieu.²⁷

Meskipun Nurcholish Madjid banyak mengutip pendapat Ibn Taymiyah, ulama yang hidup pada Abad Pertengahan, dalam menanamkan sikap moral pada individu, namun kontur individu yang ingin dibentuk dan lingkungan yang dihadapinya sepenuhnya modern. Ia berusaha merubah persepsi dan fungsi dari kontruks aslinya. Ibn Taymiyah, seperti halnya ulama sebelumnya al-Ghazâlî,²⁸ mengembangkan doktrin yang menekankan pada substansi pesan agama (batiniyah) untuk merespons rasionalisme spekulatif para *mutakallim* dan filosof serta fukaha yang lebih menekankan pada bentuk-bentuk formal agama. Dengan menjelaskan keyakinan dan praktik tasawuf, Ibn Taimiyyah memasukkan ide-ide, pengalaman

²⁵Masdar F. Mas'udi, "Zakat: Konsep Harta yang Bersih," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 423.

²⁶Tentang pengertian istilah *malaka* dalam tradisi Islam lihat O.N. Leaman, "Malaka," dalam *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: J. Brill, 1999).

²⁷*Habitus* merupakan serangkaian kecenderungan (*dispositions*) yang mendorong pelaku sosial untuk beraksi dan bereaksi dengan cara-cara tertentu. Kecenderungan-kecenderungan inilah yang melahirkan praktik-praktik, persepsi dan perilaku yang tetap, teratur yang kemudian menjadi "kebiasaan" bahkan menjadi "kebenaran" yang tidak dipertanyakan lagi asal muasal yang melatar-bekangnya. *Habitus* inilah yang menjadi filter bagi pelaku sosial dalam memahami persepsi dunia sosial yang dihasikan oleh struktur, yang kemudian melahirkan praktik sosial yang berlangsung secara kontinu. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), h. 11-12. Pengertian *habitus* agak berbeda diberikan oleh Saba Mahmood dengan merujuk kepada Aristoteles. Lihat Saba Mahmood, *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005), h. 137-139; lihat juga secara umum Mhd. Syahnan; Mahyuddin; Abd. Mukhsin, "Reconsidering Gender Roles in Modern Islam: A Comparison of the Images of Muslim Women Found in the Works of Sayyid Qutb and 'Â'ishah 'Abd Rahmân," dalam *International Journal of Humanities and Social Science Invention* Vol. 6 (10) 2017. P 37-42.

²⁸Tentang al-Ghazali, lihat Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (The University of North Carolina, 2005); Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Anchor Book, 1968), h. 108-14; Henry Corban, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul, 1996), h. 179-86.

batin dan pengetahuan tentang jiwa dalam wacana orthodox Islam. Motivasi Ibn Taymiyah adalah memasukan spiritualitas dalam hukum positif (fikih) dengan cara “menggabungkan unsur mistik dan etika” dan membuat hukum “yang berada di luar narasi keadilan” yang dapat dirasakan masyarakat Muslim saat itu menjadi terkesan “berada dalam otoritas mistik”. Meskipun tidak menolak hukum positif (fikih), Ibn Taymiyah membuat kecenderungan batin sebagai kondisi penting bagi efektifitas hukum dan pencapaian keseimbangan antara kebahagiaan di dunia ini dengan tuntutan makna tekstual al-Qur’an dan Sunnah. Meskipun menolak beberapa aspek dari kaum sufi karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam, seperti paham *wahdat al-wujûd* (penyatuan dan inkarnasi manusia dengan Tuhan), namun Ibn Taimiyyah berusaha mengintegrasikan pengalaman mistik dan kesadaran batin kaum sufi dalam mendefinisikan Muslim yang benar.²⁹

Sedangkan pada masa modern ini, konsep tentang diri (subjek Muslim) yang dikemukakan Nurcholish Madjid memiliki fungsi yang berbeda dan pencapaiannya pun menggunakan sarana yang berbeda pula. Dihadapkan pada konteks hegemoni kebudayaan Barat yang sekular yang memandang agama sebagai irasional, respons Nurcholish Madjid adalah berusaha membuktikan bahwa tradisi Islam dan kaum Muslim bukan lah orang-orang yang tidak rasional. Karena itu mengikuti model sekularisme Barat bukan suatu keharusan bagi bangsa Indonesia, yang mayoritas memeluk Islam, untuk menjadi bangsa modern. Berdasarkan hal itu, kaum pembaharu di Indonesia kontemporer memberikan perhatian yang lebih kepada nalar (rasio) dari pada yang dilakukan Ibn Taimiyyah atau al-Ghazâlî dalam menanamkan sikap keruhanian Islam dalam pembentukan subjek muslim.

Dengan menekankan pada pentingnya keruhanian, seperti yang ditekankan oleh Ibn Taymiyah atau al-Ghazâlî dalam pembentuk kepribadian Muslim, namun pada yang saat sama kaum pembaharu juga menekankan pentingnya penggunaan rasio dalam memahami problema kerohanian Islam.³⁰ Harun Nasution memasukan pemikiran Muktazilah tentang akal yang memiliki kedudukan yang sama dengan wahyu dalam menentukan kebenaran yang berkaitan urusan dunia, pembuatan hukum, dan penilaian tentang kebaikan dan keburukan.³¹ Sedangkan Nurcholish Madjid menekankan pentingnya pemikiran historis dalam memahami pesan-pesan al-Qur’an, Sunnah dan warisan intelektual Muslim klasik. Dengan menekankan rasionalitas dan memasukan historisitas pada pemahaman “alamiah” Ibn Taymiyah terhadap al-Qur’an dan Sunnah”, Nurcholish memberikan makna kerohanian

²⁹Baber Johansen, “A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya’s Concept Of ‘Governance in The Name of The Sacred Law,” dalam *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari’a*, A Volume in Honor of Frank E. Vogel, H. J. Bearman, ed. W. P Heinrichs et B. G. Weiss (London-New York, 2008), h. 259-293; lihat juga Mhd. Syahnan, “The Image of the Prophet and the Systematization of *Ushul al-Fiqh*: A Study of al-Shafi’i’s *Risalah*,” dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu Keislaman*, No. 103 (February 1998): 44-50.

³⁰Fazlur Rahman, *Islam*, h. 88–89. Lihat pula Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press), h. 142.

³¹Harun Nasution, *Islam Rasional*, h. 139-146.

Islam yang berbeda dari makna yang pernah dikemukakan oleh Ibn Taymiyah atau al-Ghazâlî.³² Lebih dari pada itu, tujuan kaum pembaharu sangat berbeda dari para ulama klasik. Mereka “dipaksa” untuk merekonseptualisasi subjektivitas Islam yang sesuai dengan tuntutan modern beserta lembaga-lembaga dan sikap-sikap yang dilahirkannya, dari pada menghadapi tantangan formalisme keberagamaan dan nalar spekulatif dari ahli kalam atau filosof.³³ Namun di sisi lain, pembentuk subjek Muslim modern ini juga secara fundamental berbeda dari yang diasumsikan oleh tradisi liberal Barat sekular.

Kaum pembaharu dalam melakukan reformasi masyarakat Muslim Indonesia terlihat juga pada strategi yang digunakan. Mereka lebih menekankan transformasi pada nilai-nilai dan kecenderungan individu melalui berbagai institusi pendidikan, organisasi masyarakat dan keluarga. Strategi ini sejalan dengan konsepnya yang menekankan pemahaman substansi Islam dan pembentukan subyek muslim yang baru. Pendekatannya untuk melakukan perubahan yang dimulai dari level mikro (budaya), dengan membentuk generasi subyek Muslim, membuatnya berbeda pandangan dengan para aktivis Muslim sebelumnya yang lebih menekankan pada reformasi dari atas ke bawah, utamanya melalui sarana politik, yakni gerakan pendukung Masyumi.³⁴

Rekonfigurasi Teologis dan Etika

Di bawah tekanan kekuasaan negara-bangsa (Orde Baru) dan lembaga-lembaga modern lainnya, kaum pembaharu berusaha merekonstruksi teologi dan etika yang dianut Muslim Indonesia. Modernitas memandang sejarah manusia secara progressif (*making history*) dan tuntutan negara modern yang menghendaki warganya bersikap aktif dan partisipatif, maka dibutuhkan dukungan teologis dan etika yang sesuai dengan tuntutan hal tersebut.

Untuk menciptakan subjek Muslim yang sesuai dengan tuntutan kekuasaan baru itu, kaum pembaharu melakukan beberapa kritik terhadap sistem keyakinan yang dianut masyarakat Indonesia, khususnya para ulama tradisional. Dalam pemikiran muslim klasik, terutama pada mazhab Sunni yang menganut paham mazhab Asy'ariyah, yang merupakan keyakinan mayoritas Muslim Indonesia, menyatakan bahwa nalar manusia tidak memiliki kemampuan untuk mengetahui kebaikan dan kejahatan tanpa bantuan wahyu Tuhan, yang diturunkan melalui rasul-Nya.³⁵ Hal itu mengindikasikan bahwa Muslim bukanlah

³²Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 3-11.

³³Rahman, *Islam*, h. 99-104.

³⁴Lihat Faisal Ismail, “Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of The Pancasila” (Ph.D. Dissertation, The Faculty of Graduate Studies and Research, Institute of Islamic Studies McGill University, 1995).

³⁵Sebenarnya dalam tradisi Islam dikenal beberapa mazhab pemikiran teologis, seperti Muktazilah, Maturidiyah dan Mazhab Asy'ariyah. Mereka memiliki pandangan yang berbeda dalam pandangan teologisnya, terutama dalam hubungan manusia dan Tuhannya. Mazhab

subjek yang aktif dan partisipatif dalam kehidupan sosial politik tetapi lebih menjadi obyek politik para penguasa. Karena hanya menekankan pada ketundukan atau ketaatan terhadap pemerintahan atau negara semata. Jarang sekali, dalam kekuasaan kaum Sunni berbicara tentang hak-hak individu, yang harus dipenuhi oleh negara atau para penguasa.

Harun Nasution, yang mengkaji pemikiran Muhammad Abduh, menegaskan bahwa “perintah dan larangan Tuhan erat hubungannya dengan sifat dasar (*nature*) perbuatan yang bersangkutan” dengan kata lain bahwa pahala dan hukuman Tuhan sangat tergantung pada sifat yang terdapat pada dalam perbuatan itu sendiri. Dengan mengutip pendapat Muhammad Abduh, Harun Nasution menegaskan bahwa mazhab Asyariyah menolak pendapat demikian. Kebaikan dan keburukan itu tidak tergantung pada sifat dasar yang terdapat dalam suatu perbuatan, tetapi tergantung pada adanya perintah dan larangan Tuhan. Kebaikan dan keburukan suatu perbuatan baru diketahui oleh manusia kalau ada perintah dan larangan dari Tuhan tentang perbuatan tersebut.³⁶

Hal itu tentu tidak sesuai dengan tuntutan modernitas yang memandang bahwa manusia merupakan makhluk yang memiliki kemampuan untuk melakukan tindakan berdasarkan pertimbangan nalar atau rasionya sendiri. Pandangan etika yang demikian itu juga berpengaruh pada sistem politik modern yang menekankan pada sistem demokrasi, yang menuntut legitimasi kekuasaan berasal dari rakyat dan penghormatan terhadap hak-hak asasi warga negara. Dengan demikian pemikiran politik modern, pada level individu, menegaskan keyakinan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk melakukan tindakan yang bisa dinilai secara etis dalam setiap kondisi. Ini berarti membutuhkan kemampuan untuk mengetahui kebenaran atau manfaat dari suatu tindakan dan dapat memilih tindakan yang dipandang benar. Hal itu yang kemudian menjadi fokus kalangan pembaharu untuk merekonfigurasi subjek Muslim sesuai dengan tuntutan modernitas.

Untuk mencapai hal tersebut dibutuhkan pemikiran ulang tentang pemikiran teologi dan etika dalam tradisi Islam, khususnya dalam tradisi Suni, aliran teologi yang dianut mayoritas masyarakat muslim Indonesia. Sebab persoalan hubungan antara wahyu-nalar dalam teologi Suni bersifat ambigu. Seorang ulama atau intelektual dituntut memiliki pemikiran yang rasional, tetapi sebagai penjaga ortodoks, rasionalitas dianggap tidak efektif dalam menentukan akibat dari suatu tindakan. Para ahli ilmu kalam Suni memandang bahwa pengetahuan tentang etika tidak bisa diakses oleh nalar manusia. Dengan demikian mereka menolak ontologi suatu etika.³⁷

Dalam menghadapi keterbatasan pemikiran para ulama terdahulu tersebut, Nurcholish

Muktazilah menekankan pada kemampuan nalar manusia dari pada sekedar ketundukan pada ungkapan literal wahyu dalam memahami kebaikan dan keburukan dalam suatu perbuatan. Sedangkan Mazhab Asy'ariyah bersikap sebaliknya. Lihat karya Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986).

³⁶Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 79-94.

³⁷*Ibid.*, h. 181-187.

berusaha mencari jalan keluar tentang hubungan antara wahyu dengan nalar sebagai fondasi etika muslim modern. Dengan meminjam konsep dari Ibnu Taimiyah tentang *fithrah*, bermakna sebagai bentuk alamiah manusia dan kecenderungan kepada kebaikan, dan nalar sebagai naluri manusia yang bersifat universal, membuat tindakan etis dan rasional menjadi mungkin pada setiap tindakan manusia. Adanya landasan epistemologi harmoni antara nalar dan wahyu, maka dalam kasus-kasus ketika wahyu tidak menjelaskannya secara jelas atau implisit atau secara umum, maka nalar manusia merupakan sumber yang absah bagi suatu keputusan normatif. Keputusan politik, sepanjang itu sesuai dengan tujuan umum syariah, patut mendapatkan status normatif yang harus ditaati.

Dengan memandang bahwa agama (Islam) adalah *fithrah* yang ada pada setiap manusia, Nurcholish berusaha untuk mempertahankan iman (agama) dari serangan para pemikir sekular yang memandang agama sebagai “benda asing” bagi manusia serta mempertahankan kebebasan nalar manusia dari monopoli epistemologi dan otoritas ahli kalam dan filosof Islam terdahulu dalam merumuskan sistem pemikiran untuk mencapai suatu kebenaran tentang Islam. Karena dalam setiap manusia sudah tertanam dalam dirinya *fithrah*, maka setiap individu memiliki potensi untuk meraih kebenaran agama (Islam), bukan hanya kaum ulama, teolog dan filosof. Dengan demikian, *fitrah* itu menghasilkan penilaian yang positif serta pandangan yang optimis tentang manusia. *Fithrah* menjadi pangkal adanya segi-segi yang positif tentang manusia dan kemanusiaan.”³⁸

Para teolog dan filosof meyakini bahwa untuk mencapai pengetahuan tentang Tuhan, kebenaran dan keadilan dibutuhkan sistem nalar tertentu, meskipun sifatnya spekulatif. Mereka mengklaim telah menemukan “kebenaran yang lebih tinggi” dalam memahami tentang “Tuhan” dan “kehendak-Nya” dari pada kebenaran yang didapat melalui “nalar alamiah” yang dapat dirasakan oleh manusia pada umumnya. Konsepsi yang demikian itu mengindikasikan bahwa kebenaran dan keadilan agama tergantung pada hasil pemikiran para filosof dan para teolog. Pada level sosio-politik, pengaruh dari sistem nalar tersebut, bahwa kebenaran agama bersifat elitis. Dalam arti bahwa yang mengetahui kebenaran agama hanya kaum ulama, para teolog dan filosof. Formulasi keagamaan para ulama menjadi doktrin-doktrin yang mesti diajarkan dan diikuti oleh masyarakat awam yang tidak terpelajar. Pada akhirnya, meskipun mereka menyatakan bahwa kedaulatan itu ada di tangan Tuhan, kebenaran itu berasal dari Tuhan tetapi pada tingkat praktis ada pada tokoh agama atau tangan tokoh politik.³⁹

Menolak sistem teologi tersebut, para pembaharu Islam Indonesia meyakini bahwa kebenaran-kebenaran etis dapat diakses oleh setiap individu Muslim, karena ia tidak membutuhkan bantuan nalar manusia yang tinggi. Sebab setiap manusia dengan “watak dan nalurinya yang asli dan alami dapat mengenali kebaikan dan keburukan, kebenaran dan

³⁸Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), h. 54.

³⁹Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dînî* (Kairo: Sîna: li al-Nashr, 1992), h. 56.

kepalsuan, kesucian dan kekejian.”⁴⁰ Dengan demikian, dengan *fithrah*, manusia tidak hanya cenderung dan dapat meraih pengetahuan dan kecintaan kepada Allah SWT., tetapi juga memiliki afinitas terhadap apa yang dipandang baik secara etis dan ketidaksukaan terhadap apa yang dianggap buruk. Seperti yang dijelaskan oleh Ibn Taymiyah:

Fithrah itu kebenaran seperti mata melihat matahari...setiap orang yang memiliki mata dapat melihat matahari apabila tidak ada yang menghalanginya. Itu seperti setiap manusia yang menyukai rasa manis, kecuali apabila telah terjadi kerusakan pada indra rasanya sehingga rasa manis tersebut akan berubah pahit di dalam mulutnya. Cinta terhadap kebenaran telah ada dalam naluri manusia. Kebenaran itu lebih disukai dan lebih mudah diterima oleh *fithrah* manusia dari pada kepalsuan, yang jelas tidak memiliki dasar untuk tumbuh dan karena itu dibenci oleh *fitrah*.⁴¹

Dengan demikian, kebaikan dalam pandangan agama, adalah apa yang mendatangkan manfaat bagi manusia dan keburukan adalah hal yang mendatangkan kerusakan (kemudratan) bagi manusia. Secara lebih khusus bahwa jiwa manusia secara natural cenderung mencintai keadilan dan orang-orang yang mampu menegakkannya dan membenci ketidakadilan dan orang-orang yang melakukan hal itu.

Dengan demikian para pembaharu berusaha melakukan terobosan baru untuk keluar dari pertentangan teologi yang terjadi dalam tradisi Islam tentang nilai etis dari suatu perbuatan. Suatu persoalan yang selama ini menjadi perdebatan adalah bagaimana menilai suatu perbuatan itu baik atau buruk. Jawabannya bukan suatu penegasan sederhana, seperti yang dilakukan oleh mazhab kalam Muktaẓilah yang dikenal sebagai “*rational objectivism*” (obyektivisme rasional),⁴² yakni mendefinisikan kebaikan dan keburukan berdasarkan esensinya semata atau hanya pertimbangan rasionalitas murni. Pemikiran tersebut itu yang kemudian mendapat kritik yang keras dari kalangan ahli kalam Suni selama beberapa abad. Pandangan kalam Muktaẓilah itu, yang dikenal di Barat pada Abad Pertengahan sebagai *intellectualism*, memiliki konsekuensi tidak bisa menerima perintah Tuhan yang telah diketahui secara nalar tentang nilai perbuatan tersebut, demikian juga sebaliknya, perbuatan itu mengikat Tuhan untuk melakukan suatu tindakan tertentu terhadap perbuatan yang telah diketahui nilainya oleh nalar manusia.

Sedangkan pada posisi sebaliknya, kalam *Asy’ariyah*, yang disebut oleh Hourani sebagai “*theistic subjectivism*” dan lebih dikenal sebagai voluntarisme.⁴³ Pandangan ini menegaskan; (i) suatu tindakan baik atau jahat semata-mata perintah Tuhan; tidak ada standar penilaian

⁴⁰Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 54.

⁴¹Ibn Taymiyyah, *Majmû‘ Fatâwâ Shykh al-Islâm Ahmad ibn Taymiyyah*, ed., ‘Abd al-Rahmân ibn Muhammad ibn Qâsim dan Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad, Vol. IV (Kairo: Dâr al-Rahmah, t.t.), h. 245-247.

⁴²George Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbar* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1971).

⁴³*Ibid.*, h. 8-14.

di luar yang ketentuan Tuhan. Perbuatan tidak memiliki sifat esensial (*sifat dhatiyyah*) yang membuat suatu perbuatan itu baik atau jahat. Hal ini tentu sesuai dengan pemikiran para pembaharu pemikiran Islam dan hal itu tentu berbeda dengan pendapat kecenderungan intelektual Muktazilah. Tetapi pada penegasan Asy'ariyah selanjutnya, bahwa (ii) nilai etis hanya dapat diketahui secara eksplisit oleh wahyu Tuhan, sebab nalar itu adalah subjektif dan tidak dapat mengetahui kebenaran etika, dan (iii) Tuhan telah memerintah segala sesuatunya secara absolut, termasuk hal-hal yang oleh nalar dinilai jahat atau tidak adil, sebab nalar tidak memiliki otoritas apa pun. Para pembaharu Islam tidak setuju dengan kedua pandangan terakhir Asy'ariyah tersebut.

Pandangan para pembaharu Islam yang demikian itu sesuai dengan penjelasan Jon Hoover pemikiran etika yang disebutnya “etika teleologis atau konsekwensialis”⁴⁴ yang menegaskan bahwa nilai suatu tindakan terletak pada manfaat yang ditimbulkannya. Ibn Taymiyah sendiri menganut pandangan yang serupa, bahwa tindakan itu tidak memiliki sifat esensi pada dirinya sendiri.

Sesuatu itu mungkin baik, disenangi dan menguntungkan dalam kondisi tertentu dan jelek, dibenci dan membahayakan pada kondisi lainnya. Suatu perbuatan memiliki sifat bisa menjadi baik atau buruk, tetapi semuanya itu bersifat aksidental tergantung pada pertimbangan seseorang apakah hal sesuai atau tidak sesuai dengan dirinya... sesuatu seperti makan daging hewan sembelihan mungkin jelek dalam kondisi tertentu dan baik pada kondisi lainnya.⁴⁵

Menurut Hoover bahwa Ibn Taimiyyah menolak pendapat Asy'ariyah yang menyatakan nalar tidak mengetahui apakah perbuatan itu baik dan mendapat pahala, atautkah jahat dan mendapat siksa, hanya dapat diketahui melalui wahyu Tuhan. Nalar manusia tanpa bantuan wahyu tidak dapat mengetahui akibat suatu perbuatan di akhirat. Manusia memang tidak bisa bertanggungjawab atas perbuatan yang dilakukannya tanpa adanya petunjuk wahyu, pandangan yang sesuai dengan pendapat mazhab Asy'ariyah, tetapi secara umum petunjuk-petunjuk wahyu, kecuali pada hal-hal yang sangat khusus, seperti persoalan ritual dan sifat-sifat khusus tentang para nabi, ada kesesuaian dengan fitrah dan dapat dikenali oleh akal.

Dengan demikian, para pembaharu menekankan pada kebenaran etika rasional sebagai landasan untuk menjelaskan perintah-perintah yang spesifik dan menafsirkan perintah-perintah kitab suci yang bersifat umum. Contohnya, karena Allah telah memerintahkan kepada seluruh manusia untuk berbuat baik dan adil, maka apabila ada suatu perbuatan yang tidak perintah atau larangannya, maka penilaian diserahkan pada kemampuan nalar

⁴⁴Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden & Boston: Brill, 2007), h. 35-36.

⁴⁵Ibn Taymiyah, *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalâm al-Shi'a wa al-Qadariyyah*, ed. Muhammad Ayman al-Shabrawi, Vol. III (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1425/2004), h. 76.

(rasionalitas) manusia apakah perbuatan itu mengandung kebaikan dan keadilan atau sebaliknya. Hasil pertimbangan akal manusia itu menjadi bagian dari syariat atau norma keislaman yang dapat diberi pahala atau siksa di akhirat. Dengan demikian, para pembaharu telah melakukan rekonfigurasi dalam pemikiran Islam dari sebagian pendapat mazhab Asy'ariyah dalam kalam dan mazhab Syafi'i dalam fikih yang memandang bahwa perbuatan yang tidak secara eksplisit dijelaskan dalam kitab suci sebagai sesuatu yang berada di luar normativitas Islam.

Implikasi dalam Pemikiran Politik

Seperti sudah dijelaskan sebelumnya bahwa kaum menjadikan *fithrah* sebab basis epistemologi, tidak hanya bertujuan untuk mencari harmoni antar nalar dan wahyu tetapi juga memberikan perhatian utama pada kepada kemampuan nalar dan pengetahuan empiris (pengalaman), bukan pada sistem berpikir yang telah lama terbentuk dalam tradisi Islam. Pengetahuan empiris (historis) menurut pemikiran para pembaharu lebih rasional dan lebih baik dalam memahami pesan-pesan keislaman dari proposisi-proposisi yang dikemukakan oleh para ahli kalam dan filosof Muslim. Mereka menekankan pada representasi dan pendasaran secara teoritik kepada pemahaman mayoritas Muslim dalam menata kehidupan bersama.

Menurut Nurcholish, *fithrah* sebagai kecenderungan kebaikan telah diberikan Tuhan kepada semua manusia, ketika digabung dengan nalar alami (*al-'aql*), merupakan jaminan terbaik kebenaran dalam persoalan-persoalan yang dapat dicapai oleh nalar manusia. Wahyu turun berfungsi untuk mengkonfirmasi kebenaran nalar tersebut dan untuk menginformasikan nalar manusia tentang hal-hal yang tidak dapat dicapai olehnya seperti tentang sifat-sifat Tuhan dan ritual-ritual keagamaan.⁴⁶ Dengan pemikiran yang demikian itu, komunitas Muslim merupakan pelindung utama Islam, bukan penguasa atau pemerintah. Bahkan yang lebih luas dan penting dari penerimaan pandangan "sentralitas komunitas Muslim" selama ini, seperti yang telah telah tereksprei dalam doktrin ijmak, membutuhkan makna baru ketika pengetahuan empiris masyarakat Muslim dapat dipandang memiliki otoritas untuk menentukan kebenaran keislaman dari pada sekadar klaim yang dilakukan oleh kelompok tertentu yang memiliki pengetahuan tertentu dalam bidang teologi, filsafat atau dasar-dasar esoteris.

Dalam bidang politik, konsep *fithrah* menjadi pondasi teoritis untuk keandalan nalar praktis orang-orang beriman secara umum atau *ummah* dan sebagai cara untuk memberikan kesadaran tentang arti penting atau sentralitas komunitas dalam visi keislaman. Pemikiran kaum pembaharu yang menekankan bahwa nalar manusia dengan kapasitasnya untuk mengetahui kebenaran etis merupakan suatu terobosan yang luar biasa di tengah arus utama teologi Islam Suni, yang membuka ruang konseptual bagi pemikiran politik yang

⁴⁶Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. xiii-xiv.

telah ditutup rapat-rapat oleh para ahli kalam, fukaha dan filosof Abad Pertengahan yang memandang sinis terhadap kebenaran pengetahuan empiris. Dengan demikian, kaum pembaharu telah berusaha untuk menekankan prinsip egalitarian (persamaan) sebagai prinsip utama, anti elitisme dan optimis terhadap kecenderungan nalar manusia.

Nurcholish menegaskan bahwa dengan berlandaskan kepada epistemologi *fithrah*, maka seorang Muslim akan memiliki sikap terbuka dan *idea of progress*. Dengan demikian umat Islam untuk memiliki pandangan positif terhadap manusia. *Idea of progress* bertitik tolak dari konsepsi, atau doktrin, bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, suci dan cinta kepada kebenaran atau kemajuan (manusia diciptakan Allah dalam *fithrah* dan berwatak suci/lurus). Sebab itu, salah satu manifestasi adanya *idea of progress* ialah kepercayaan akan masa depan manusia dalam perjalanan sejarahnya. Maka tidak perlu lagi khawatir akan perubahan-perubahan yang selalu terjadi pada tata nilai duniawi manusia. Sikap reaksioner dan tertutup muncul dari rasa pesimis terhadap perkembangan dan perubahan pada sejarah manusia. Karena itu, konsistensi *idea of progress* ialah sikap mental yang terbuka, berupa kesediaan menerima dan mengambil nilai-nilai (duniawi) dari mana saja, asalkan mengandung kebenaran.⁴⁷

Pandangan itu menegaskan bahwa subjek Muslim yang baik di era modern ini adalah mereka memiliki keyakinan akan *making history* (membuat sejarah) dan bersikap progresif.⁴⁸ Karena mereka mesti memandang hasil pemikiran manusia, meskipun bukan dari umat Islam, tetapi memberikan cara-cara terbaik dalam menata kehidupan manusia sesuai dengan tingkat perkembangan zaman, maka umat Islam untuk tidak segan menerimanya. Meskipun di kemudian hari pemikiran tersebut terbukti tidak benar.

Pandangan yang demikian itu, kaum pembaharu dapat menerima hasil-hasil pemikiran yang berkembang pada zaman modern ini seperti demokrasi, dan hak asasi manusia. Pikiran-pikiran itu, menurutnya, betapapun nanti di kemudian hari terbukti salah, tetapi untuk saat ini dianggap sebagai puncak pemikiran manusia tentang kehidupan dirinya sendiri dalam bermasyarakat. Mereka memandang bahwa hal itu sebagai hasil dari suatu *ijtihad* manusia, yang berusaha untuk menelaah secara realistis dan penuh keuletan berpikir atas gejala sosial dan historis.⁴⁹

Seperti dijelaskan pada sebelumnya bahwa proyek pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari konteks wacana global tentang hak asasi manusia dan demokrasi. Usaha merekonfigurasi tradisi Islam tidak hanya ditujukan membentuk subjek Muslim yang mampu menghadapi tantangan struktur kekuasaan dan pemerintahan

⁴⁷Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 210.

⁴⁸Ebrahim Moosa, "Transitions in the Progress of Civilization; Theorizing History, Practice, and Tradition," in Vincent J. Cornell and Omid Safi (ed.), *Voice of Islam: Voice of Change*, Vol. 5 (88 Post Road West, West Port: Praeger Publisher, 2007), h. 115-130.

⁴⁹Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 213.

modern, tetapi dijuga bertujuan menciptakan tatanan kekuasaan ekonomi dan politik Muslim yang berpusat pada masyarakat (*ummah*).

Pandangan teologi tradisi Suni yang hanya menekankan pada kekuasaan Tuhan dan ketidakberdayaan manusia untuk memahami kebenaran berimplikasi pada tataran etisnya yang menyatakan bahwa manusia itu bersifat pasif dan hanya menerima apa yang telah ditentukan. Hal itu juga berimplikasi pada sistem politik yang menegaskan bahwa negara adalah pelindung agama dan kehidupan dunia. Negara menjadi “pembimbing” bagi warganya untuk mencapai kehidupan yang diimpikannya. Sebab diasumsikan bahwa individu atau warga tidak memiliki kemampuan sendiri untuk menentukan jalan hidupnya sendiri yang benar.

Konsep negara dalam masyarakat yang demikian itu, seperti dijelaskan oleh Soepomo sebagai negara integralistik.⁵⁰ Dalam konsep negara integralistik, negara sebagai kesatuan organik yang melampaui semua kepentingan partai dan merepresentasikan semua kepentingan rakyat. Dalam pandangan ini, negara dan masyarakat adalah identik. Negara tidak bisa bedakan dari masyarakat dan masyarakat tidak dapat bedakan dari negara. Negara tidak lain dari masyarakat yang ditata, dijaga ketertiban, diatur dan dikontrol oleh negara. Negara benar-benar totaliter, menguasai semua ruang kehidupan masyarakat tanpa kecuali. Hal ini yang dipraktikkan dalam sistem pemerintahan tradisional yang feodal, yang diterapkan pada pemerintahan kekhalifahan atau kesultanan Islam, atau pada kasus Indonesia modern diterapkan oleh Soekarno pada masa Orde Lama, dan Soeharto pada masa Orde Baru.⁵¹

Ketika tidak ada pembedaan antara negara dan masyarakat atau pemerintah dan rakyat, maka yang paling ditekankan adalah kewajiban sosial dari pada hak-hak individu dan kebebasan atau pembatasan terhadap kekuasaan pemerintah. Dengan alasan itu, seolah tidak ada konflik kepentingan antara penguasa dan rakyatnya. Para pejabat pemerintah diasumsikan sebagai orang-orang yang baik dan bijaksana, dan karena itu tidak ada kekhawatiran penyalahgunaan kekuasaan. Konsep negara yang demikian ini dipandang oleh pemikiran modern sebagai bentuk negara totaliter. Karena tidak memberikan ruang kepada individu untuk melakukan aksi-aksi sesuai dengan pemikiran dan hasrat yang dimilikinya.

Pada masa kontemporer ini, kaum pembaharu menghadapi tantangan dari kaum sekular yang memandang Islam sebagai sumber dari sistem politik yang tirani dan otoriter.⁵² Sebab sumber otoritas dalam agama (Islam) ada pada Tuhan, yang pada praktiknya berada

⁵⁰Marsilam Simanjuntak, *Pandangan Negara Integralistik: Sumber, Unsur dan Riwayatnya dalam Persiapan UUD 1945* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1994).

⁵¹Lihat tulisan David Bourchier, *Pancasila Versi Orde Baru dan Asal Muasal Negara Organik* (Yogyakarta: Aditya Media, 2007).

⁵²Salah satu tulisan yang sangat terkenal yang menganggap Islam sebagai ancaman peradaban Barat Modern karena dianggap sebagai kebudayaan terbelakang yang feodal dan otoritarian adalah Samuel P Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, NY: Simon and Schuster, 1996).

pada kekuasaan para tokoh agama yang bekerjasama dengan para aktivis politik, yang merupakan para elit kekuasaan yang mengklaim sebagai “pelaksana dan penjaga hukum-hukum Tuhan”. Masyarakat tidak mempunyai otoritas dan hak apa pun dalam penyelenggaraan kekuasaan. Masyarakat hanya melaksanakan kewajiban-kewajiban yang telah ditetapkan oleh para elit kekuasaan, baik agama maupun politik. Berdasarkan hal itu, menurut kaum liberal sekular, sistem kekuasaan yang berlandaskan agama (Islam) tidak menghargai hak-hak warganya; seperti kebebasan beragama, kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat, dan hak-hak asasi lainnya.

Menurut kaum sekular, penyebab tidak tumbuhnya demokratisasi di negara-negara Muslim, disebabkan oleh tidak adanya pemisahan antara agama dan politik. Agama dan kekuasaan politik memiliki saling keterkaitan dan ketergantungan. Kaum agama merasa membutuhkan pemegang kekuasaan politik untuk menjaga “orthodoksi” agama, sedangkan pemegang kekuasaan politik membutuhkan agama untuk mendapatkan legitimasi kekuasaannya. Akibatnya sistem yang muncul adalah sistem kekuasaan yang otoriter yang mendapat legitimasi dari doktrin-doktrin agama.⁵³

Kaum pembaharu menolak pandangan kaum sekular terhadap Islam sebagai penyebab tidak berkembangnya demokrasi di masyarakat Muslim. Mereka pun menolak otoritarianisme dalam masyarakat Muslim kontemporer disebabkan tidak adanya pemisahan antara agama dengan politik, seperti yang ditegaskan oleh sistem sekular, yakni menempatkan agama hanya berada di wilayah privat dan sedangkan wilayah publik merupakan domain dari politik dan ekonomi. Mereka pun menolak pandangan bahwa tidak berkembangnya demokrasi dan penghargaan terhadap hak asasi manusia dalam dunia Islam disebabkan karena ketiadaan pemisahan kekuasaan antara agama dan politik.⁵⁴

Sistem demokrasi mengasumsikan adanya keyakinan yang optimis terhadap manusia untuk berpikir dan bertindak untuk kepentingan bersama. Hal itu tentu berdasarkan kepercayaan bahwa subyek manusia memiliki kemampuan nalar yang dapat menemukan kebenaran-kebenaran, meskipun itu bersifat relatif, dari pengalaman kehidupan manusia dan menemukan manfaat praktis dari pengetahuan yang ditemukannya. Selain itu dibutuhkan sistem yang mampu, melalui dinamika internalnya sendiri, untuk mengadakan kritik ke dalam dan perbaikan-perbaikannya, berdasarkan prinsip keterbukaan dan kesempatan untuk bereksperimen. Karena sistem yang selama ini dianggap memenuhi harapan tersebut adalah demokrasi, maka kaum pembaharu meyakini bahwa sistem sosial dan politik yang memungkinkan terlaksana nilai-nilai keislaman di era kontemporer ini adalah melalui sistem demokrasi.⁵⁵

⁵³Lihat artikel Bernard Lewis, “The Root of Islamic Rage,” dalam *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2005).

⁵⁴Lihat karya Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990). Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, xcii-cx; Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gusdur* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 291-304.

⁵⁵Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*

Karena sesungguhnya Islam memiliki nilai-nilai dan tradisi diskursif yang dapat merespons sistem kehidupan sosial, politik dan ekonomi modern, maka mereka menolak tradisi liberalisme Barat sebagai landasan bagi kehidupan masyarakat Muslim modern. Mereka berusaha mengkaji tradisi intelektual keislaman klasik, sebagai sumber otentisitas dan ortodoksi Islam, untuk dijadikan landasan untuk rekonfigurasi sistem sosial dan politik Muslim Indonesia kontemporer. Dengan melakukan pengkajian yang berasal dari tradisi Muslim sendiri, maka rekonfigurasi masyarakat Muslim memiliki nilai kesejatan dan kebermaknaan. Karena dihayati sebagai bagian tidak terpisahkan dari keimanan dan keislaman. Selain menghadapi hegemoni kekuasaan global yang sekular, kaum pembaharu dalam merekonfigurasi tatanan masyarakat Muslim juga menghadapi para ulama tradisional yang selama ini dipandang sebagai pemegang ortodoksi Islam. Sebab sistem sosial dan politik yang selama dipertahankan atau diperjuangkan oleh para ulama dan aktivis Islam dibangun di atas bangun pemikiran ulama Abad Pertengahan, yang sistem sosial bersifat feodal dan sistem politiknya menganut teokrasi atau monarki (*khilâfah*). Sistem sosial dan politik yang demikian itu dipandang sudah tidak relevan pada masa modern ini. Sistem politik negara modern meyakini dan menerapkan demokrasi dalam menata kehidupan masyarakatnya.

Sistem sosial politik umat masa lalu yang pusat pada ulama dan khalifah atau sultan tidak bisa dilepaskan dari doktrin yang menempatkan teks kitab suci (al-Qur'an dan Sunnah) sebagai sumber otoritas dan mengabaikan *fiṭrah* dan pengalaman manusia. Para ulama mengembangkan pemahaman yang mistis terhadap al-Qur'an dan Sunnah, sehingga mengabaikan aspek kesejarahannya. Bahkan mereka melakukan transendentalisasi terhadap konsep-konsep tertentu, yang diciptakan para ulama klasik. Hal itu dilakukan oleh para ulama, menurut Mohammad Arkoun, bukan tanpa maksud. Gagasan tersebut diciptakan untuk memperkuat kekuasaan politik dan keagamaan. Para ulama yang mengklaim sebagai penjaga teks-teks suci, pembela ortodoksi Islam, sering bekerjasama dengan para khalifah atau raja.⁵⁶ Sebab khalifah tanpa ulama akan kehilangan otoritasnya untuk menjadi pemimpin umat. Demikian pula ulama akan hilang kekuasaannya, tanpa dukungan khalifah. Hal itu yang membuat sistem kekuasaan dalam masyarakat muslim bersifat feodal.

Dalam tradisi Islam, ranah politik bersifat ambivalen disebabkan adanya kesulitan teoritik. Dalam ilmu kalam, yang berbicara teori tentang kekhalifahan, khususnya versi yang terkenal yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî memandang "kekuasaan politik aktual merupakan suatu kebutuhan tetapi juga penuh jebakan yang sangat berbahaya."⁵⁷ Dengan adanya pandangan seperti ini, hukum Islam klasik tidak memberikan ruang konseptual untuk

(Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 281-290. Lihat pula Nurcholish Madjid, "Kebebasan Nurani (Freedom of Conscience) dan Kemanusiaan Universal Sebagai Pangkal Demokrasi, Hak Asasi dan Keadilan," dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 123-144.

⁵⁶Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert* (London: Saqi Books, 2006), h. 201-263.

⁵⁷Leonard Binder, "al-Ghazalis Theory of Government," dalam *The Muslim World* 45 (1955), h. 233-240.

legitimasi politik. Hal yang sama, seperti yang dijelaskan oleh Imam Hanafi, di satu sisi negara disamakan dengan “hak-hak Tuhan”, sehingga merupakan kekuasaan absolut, tidak dimungkinkan adanya kreativitas, sebab manusia tidak memiliki daya untuk “menemukan” kebaikan dan kebenaran. Tetapi di sisi lain yang sangat bertentangan, tindakan politik yang bersifat dinamis dan perubahan lebih banyak mencerminkan “hak-hak hamba”.⁵⁸ Pandangan yang ambigu tersebut membuat tidak mungkin aktor politik ada dalam ranah legitimasi hukum.

Usaha kaum pembaharu Islam untuk melakukan pembaharuan pemikiran dengan menolak Islam dijadikan ideologi politik dan lebih memilih strategi budaya sebagai rekonfigurasi visi Islam yang berpusat pada umat (masyarakat sipil). Hal ini bertujuan untuk membangkitkan semangat “budaya etika politik” yang menjaga jarak dengan kekuasaan (politik praktis).⁵⁹ Pandangan seperti ini bukan saja berbeda pandangan dengan para aktivis Muslim lainnya, terutama yang terlibat pada partai politik Islam, yang lebih menekankan pada perjuangan lewat jalur politik, yang menghendaki Islam dijadikan ideologi kebangsaan Indonesia.

Pemikiran ini juga mempersoalkan warisan klasik umat Islam tentang hubungan antara negara dan agama.⁶⁰ Kekuatan masyarakat Muslim (*ummah*) yang selama ini dimajinasikan berbentuk segitiga; yakni ulama, umara dan umat. Ulama dan umara pada masa Islam klasik merupakan dua kekuatan yang mengklaim memiliki otoritas dan kekuasaan.⁶¹ Namun mengabaikan masyarakat (*ummah*). Pada masa kontemporer ini, dengan menekankan bahwa keberagamaan itu merupakan *fithrah* semua manusia, merupakan suatu pemikiran untuk merekonfigurasi dua kekuatan masyarakat Muslim tersebut, dengan memberdayakan masyarakat untuk berhadapan dengan ulama dan umara serta membawa mereka semua secara bersama-sama dalam naungan negara kebangsaan.

Penekanan pada teologi yang berpusat pada *ummah* untuk berhadapan dengan penguasa (umara), menegaskan bahwa *ummah* mewarisi dua sifat penting Nabi Muhammad SAW, yakni *ma’shum* (terjaga dari kesalahan) dan memiliki tanggung jawab dalam menegakan perintah “*amr ma’rûf nahi munkâr*”. Hal itu menunjukkan bahwa *ummah* memiliki peran penting sebagai tempat yang paling sesuai untuk misi kenabian, baik yang berdasarkan atas alasan-alasan kitab suci maupun alasan-alasan rasional yang sesuai dengan nilai-nilai keberagamaan. Hal ini juga merupakan suatu penolakan bahwa penguasa (umara) merupakan pusat visi Islam.

⁵⁸Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Etical Norm in the Muslim Fiqh* (Leiden and Boston: Brill, 1998).

⁵⁹Nurcholish Madjid, “Melihat Kemungkinan Peran Islam Secara Etis, Moral dan Spiritual Memasuki Indonesia Modern,” dalam *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi*, h. 29-48.

⁶⁰Lihat tulisan Ali Yafie, “Pengertian Wali al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama dan Umara,” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 595-605.

⁶¹Aswab Mahasin, “Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam,” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 606-612.

Namun yang paling patut dicatat bahwa ummah terlindungi dari kesalahan (*ma'sûm*) bukan berarti ada sumber *kema'shûman* yang bersifat ortodoks dalam diri seseorang atau lembaga tertentu, tetapi dalam keseluruhan anggota ummah melalui bimbingan Tuhan dalam proses kesejarahan yang saling mengoreksi, memperbaharui dan membangkitkan. Makna teologi yang berpusat pada ummah ini terkait dengan tanggung jawab yang besar dalam penegakan *amr ma'rûf nahi munkâr*. Individu atau kelompok dalam masyarakat Muslim tersebut mungkin berbuat salah atau tersesat, tetapi adanya proses *amr ma'rûf nahi munkâr* akan menjamin *ummah* dari kesalahan.⁶² Karena itu tidak lagi dibutuhkan pemimpin atau khalifah yang *ma'shûm*. Dengan nalar seperti ini bahwa sistem teokrasi, tidak lagi akan bisa berkembang dan memiliki otoritas atas masyarakat Muslim. Masyarakat Muslim bisa mengembangkan sistem pemerintahan yang demokratis yang berlandaskan pada nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang terkandung dalam tradisi Islam, bukan berdasarkan tradisi liberalisme Barat.

Penutup

Mengkaji pemikiran gerakan pembaharuan Islam Indonesia di era modern tidak bisa dilepaskan dari relasinya dengan kekuasaan negara-bangsa. Hal itu dimaksudkan bukan untuk mengukur tingkat kemajuan dan kemodernan Islam Indonesia dengan patokan-patokan yang ada di Barat atau sebaliknya untuk melihat tentang pengaruh Barat yang “mengotori” praktik dan pemikiran masyarakat muslim Indonesia. Namun untuk melihat artikulasi keislaman di Indonesia era modern yang berusaha untuk keluar dari dikotomi antara sekular-modern dengan agama-tradisional. Kaum pembaharu tetap berpijak pada tradisi intelektual Islam, bukan untuk dijadikan “senjata intelektual” melawan sekularisme kebudayaan Barat, tetapi merekonfigurasi tradisi Islam agar sesuai dengan sistem kekuasaan kehidupan modern. Mereka berusaha “merambah jalan baru” Islam yang tidak lagi sama dengan para pendahulunya dengan merekonstruksi konsep-konsep dasar Keislaman dengan sudut pandang baru.⁶³ Mereka tidak hanya kritis terhadap khazanah Muslim, tetapi juga terhadap peradaban atau kebudayaan Barat sekular. Mereka mengasumsikan adanya kehidupan modern yang berbeda dari modernitas yang berkembang di Barat.

Rekonstruksi argumen-argumen yang dikemukakan oleh gerakan pembaharuan tetap berlandaskan pada tradisi diskusif Islam, bukan pada tradisi liberal Barat. Ini tidak

⁶²Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999). h. 43-93.

⁶³Istilah “merambah jalan baru” dipakai untuk menjelaskan pola pemikiran gerakan pembaharuan Islam Indonesia memiliki konstruksi dan pola pikir dari pada gerakan Islam sebelumnya, baik itu dari kalangan tradisional maupun pembaharuan puritan. Lihat Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* Bandung: Mizan, 1986.

berarti mereka hanya “mengekor” pada masa lalu.⁶⁴ Namun hal itu suatu usaha dalam berargumen yang bersifat persuasif dalam memahami keadaan saat ini dengan merujuk pada masa lalu dan pada korpus yang otoritatif yang menentukan batas-batas dan kemungkinan-kemungkinan epistemologi, budaya dan kelembagaan sehingga klaim mereka menjadi bermakna. Hal itu juga bukan sebagai tanda kemandegan, karena tradisi dinilai, dievaluasi dan kemudian dievaluasi kembali berdasarkan pada suatu dialog dan konsesus. Dengan demikian tradisi Islam bukan sesuatu yang sudah final, tetapi terus terbuka dan berubah.

Berdasarkan dari perspektif itu, corak dari pemikiran gerakan Keislaman, termasuk di dalamnya gerakan pembaharuan, selalu adanya unsur kontinuitas (keberlanjutan) dengan tradisi yang sudah mapan, dan diskontinuitas (keterputusan) yang merupakan aspek kreativitas intelektual karena adanya perkembangan baru dalam bidang politik, ekonomi, sosial-budaya dan ilmu pengetahuan, yang tidak muncul pada era sebelumnya. Hal itu mengindikasikan bahwa konstruksi pemikiran keislaman “kaum pembaharu” tidak bisa dilepaskan dari situasi masyarakat Indonesia di era modern ini. Memahami perkembangan intelektual muslim selalu akan ditemui unsur-unsur kreativitas (perbedaan), selain unsur otensitasnya. Perbedaan itu mesti dipahami sebagai akibat dari perbedaan-perbedaan dalam “dunia” yang mereka huni yang pada akhirnya melahirkan dimensi berbeda dalam cara pandang.

Pustaka Acuan

- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Naqd al-Khitâb al-Dînî*. Kairo: Sîna: li al-Nashr, 1992.
- Arkoun, Mohammed. *Islam: To Reform or to Subvert*. London: Saqi Books, 2006.
- Arnason, Gardar Agust. “Politics of Truth: A Critique of Science and Power with Constant Reference to Michel Foucault” (Ph.D. Thesis, Graduate Department of Philosophy, University of Toronto, 2006).
- Asad, Talal. *Formations of the Secular; Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Binder, Leonard. “al-Ghazalis Theory of Government,” dalam *The Muslim World* 45, 1955.
- Bourchier, David, *Pancasila Versi Orde Baru dan Asal Muasal Negara Organik*. Yogyakarta: Aditya Media, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Corban, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul, 1996.

⁶⁴Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2009), h. 6.

- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge-Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Hardiman, F. Budiman. *Demokrasi Delibratif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hardiman, F. Budiman. *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofi tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden & Boston: Brill, 2007.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, George. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1971.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY: Simon and Schuster, 1996.
- Ibn Taymiyah. *Majmû' Fatâwâ Shykh al-Islâm Ahmad ibn Taymiyyah*, ed., 'Abd al-Rahmân ibn Muḥammad ibn Qâsim dan Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmân ibn Muḥammad, Vol. IV. Kairo: Dâr al-Rahmah, t.t.
- Ibn Taymiyah. *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalâm al-Shi'a wa al-Qadariyyah*, (ed). Muhammad Ayman al-Shabrawi, Vol, II. al-Qâhirah: Dâr al-Hadîth, 1425/2004.
- Ismail, Faisal. "Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of The Pancasila" (Ph.D. Dissertation, The Faculty of Graduate Studies and Research, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1995.
- Johansen, Baber. "A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept Of 'Governance in The Name of The Sacred Law,'" dalam *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, A Volume in Honor of Frank E. Vogel, P.J. Bearman, ed. W. P Heinrichs et B. G. Weiss, London-New York, 2008.
- Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Etical Norm in the Muslim Fiqh*. Leiden and Boston: Brill, 1998.
- Karomah, Atu. "Faktor-Faktor Kemunculan Gerakan Radikal Dalam Islam," dalam *Alqalam: Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan*, vol. 28 No. 3 Okt-Des. 2011.
- Keane, Webb. "Sincerity, Modernity and the Protestants," dalam *Cultural Anthropology* 17, No. 1 Feb 2002, Proquest Science Journal.
- Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan, 2005.
- Leaman, O.N. "Malaka," dalam *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: J. Brill, 1999.
- Lewis, Bernard. "The Root of Islamic Rage," dalam *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2005.

- Madjid, Nurcholish. *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Pesan-pesan Takwa: Kumpulan Khutbah Jum'ah di Paramadina*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahasin, Aswab. "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam," dalam Budhy Munawar Rahman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Moosa, Ebrahim. "Transitions in the Progress of Civilization: Theorizing History, Practice, and Tradition," in Vincent J. Cornell and Omid Safi (ed.). *Voice of Islam: Voice of Change*, Vol. 5. Post Road West, West Port: Praeger Publisher, 2007.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. The University of North Carolina, 2005.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1989.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- Rahman, Budhy Munawar (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Past Influence and Present Challenge," dalam Alford T. Welch and Cachia Pierre (ed.). *Islam: Challenges and Opportunities* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. New York: Anchor Book, 1968.
- Ricklef, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990.
- Taher, Elza Peldi (ed.). *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Wahid, Abdurrahman. *Prisma Pemikiran Gusdur*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Yafie, Ali. "Pengertian Wali al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama dan Umara," dalam Budhy Munawar Rahman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.